

amazonía indígena

BOLETIN DE ANALISIS
COPAL — SOLIDARIDAD CON LOS GRUPOS NATIVOS

AÑO 3 No 6

Marzo 1983

PRECIO: S/. 600



— 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 la noción de frontera en el noreste peruano

J. y J.P. Chaumeil

— Fronteras, población y paisaje cultural en el Alto Amazonas

Annemarie Seiler-Baldinger

EDITORIAL

A decir de los distintos gobiernos republicanos, las fronteras siempre han constituido un gran problema para ellos. A pesar de esto, todas han sufrido considerables recortes.

Específicamente para el caso de la Selva, más allá de las declaraciones líricas de patriotismo, lo cierto es que no sólo existe un gran desconocimiento por lo que sucede en las fronteras, sino también un terrible abandono. Las palabras de preocupación por éstas no guardan así una coherencia con su abandono y con el mal trato que reciben los pobladores que allí viven.

En la década del 60' se emprendió la colonización militar en el distrito de El Cenepa (Bagua, Amazonas) con el fin estratégico de defensa del territorio nacional. La idea era establecer 6 núcleos piloto de colonización, a partir de los cuales se organizara el reparto de tierras a los colonos y se les brindara asistencia técnica.

El primer núcleo, sin embargo, fue ya un fracaso. Los colonos se enfrentaron con un medio ambiente ajeno a su propia realidad y que no respondía a las labores agrícolas en la forma como ellos esperaban. Los ingenieros y técnicos, con el mismo o mayor desconocimiento de la situación real que los mismos colonos (después de todo, éstos, como campesinos, tenían la experiencia vital del trabajo del campo), fueron por lo demás los encargados de despertar y fortalecer, mientras pudieron, las falsas expectativas de los colonos.

La dinámica social, movida por el hambre y la miseria de los colonos, rebasó los cálculos y previsiones de los planificadores. El asentamiento previsto cedió paso a la ocupación caótica del espacio. Fruto de esto,

de la escasa productividad de los suelos que había sido estimada no a partir de su capacidad real sino de las ilusiones que en torno a ella se tejieron, de la falta efectiva de asistencia y orientación (mal la podían dar quienes no conocían el medio), de los problemas crediticios, de transporte y comercialización, la experiencia fue un fracaso.

Este, como otros casos de colonización, no ha sido más que un método de exportación de miseria, de recreación de ésta al otro lado de los Andes. Y este es, a nuestro entender, el principal "error" de las colonizaciones, ya que mal puede esperarse bienestar, trabajo y justicia únicamente por el hecho que poblaciones desposeídas sean trasladadas a la selva. En la medida que ésta siga siendo una sociedad que base la prosperidad de unos pocos en la miseria y explotación de las mayorías mal puede esperarse que la situación de campesinos y pobladores de barrios urbano marginales cambie por solamente haber sido trasladados a la Amazonía.

Pero en el caso del Alto Marañón, como en otros, la colonización se produjo a expensas de las tierras y recursos naturales de la población nativa y también de la explotación de su mano de obra y del escarnio de su cultura. Los Aguaruna y Huambisa, quienes hoy día bordean las 30,000 personas, sufrieron la usurpación de sus tierras e incluso vejámenes personales, algunos de los cuales son relatados, por ejemplo, en *La Casa Verde de Vargas Llosa*.

Y es que la población nativa, en ésta y otras colonizaciones, ha sido el Convidado de Piedra del festín "civilizatorio". No importaba que en el caso del Alto Marañón su número fuese suficientemente como para justificar considerarlos agentes principales del desarrollo de la zona, a lo cual hubiesen podido contribuir con su experiencia, conocimientos y riqueza cultu-

ral. Ideológicamente, la explotación de los nativos se justificó alegando argumentos de viejo cuño racista y etnocéntrico. Si hoy su situación ha cambiado es, fundamentalmente, por la capacidad organizativa que han demostrado para hacer prevalecer sus derechos.

Recientemente, se ha revivido un argumento que comenzó a ser usado durante la época del caucho por quienes dirigían esta actividad. Políticos del partido gobernante señalan que los nativos no son peruanos o, peor aún, que son traidores a la patria.

Quienes así opinan tratan de justificar su posición con el hecho que casi todos los grupos nativos asentados en las zonas fronterizas del Perú, se encuentran también al otro lado de éstas, en los países vecinos. Una mínima consideración histórica, sin embargo, nos hace ver que las fronteras nacionales, que por lo demás tantos desplazamientos han experimentado durante los siglos XIX y XX, son posteriores (¡muy posteriores!) a la existencia y consolidación de las etnias amazónicas.

AMAZONIA INDIGENA
Publicación de COPAL, Solidaridad
con los Grupos Nativos.

Comité Directivo:

- Alberto Chirif, Presidente
- Frederica Barclay - Tesorera
- Lucy Trapnell - Secretaria

Responsable del presente número:
Aiberto Chirif

Fotos: Todas las fotos del presente número han sido tomadas por los autores de los artículos y por Jürg Gasché

Correspondencia:

COPAL Arnaldo Márquez 2232
Lima 11 - Perú

La reproducción parcial de los artículos de A.I. está permitida citando la fuente. La reproducción total requiere de previa autorización de COPAL.

Las otras fronteras internacionales del Perú en la Amazonía tienen características diferentes, física y demográficamente, a la del Alto Marañón. Encontramos desde zonas cuyo sistema fluvial está totalmente desconectado de aquel del resto de la Amazonía peruana (Purús, Yurúa, Putumayo o Yavari) y otras de difícil acceso y comunicación (Pastaza, Napo, Tigre y, en general, todo el departamento de Madre de Dios). Allí la población nativa en las zonas más próximas a la frontera es escasa, como también lo es la no nativa. La población de algunas de estas zonas (Purús, por ejemplo) tienen la tendencia o a internarse más en el bosque (nativos) o a migrar hacia lugares ubicados más en el corazón de la Amazonía peruana (no nativos). La causa de esto son los sistemas de explotación imperantes y los altos costos de los bienes de mercado. En el Purús, el galón de gasolina, que por lo demás es llevada en los vuelos "cívicos" del Estado, alcanza precios hasta diez veces mayores que los oficiales.

Presentamos en este número de AMAZONIA INDIGENA cuatro trabajos sobre zonas fronterizas distintas. Desde diferentes perspectivas, como el lector podrá apreciar, se presentan los problemas de las zonas y de sus pobladores. Curiosamente, los cuatro artículos han sido escritos por extranjeros, lo cual se debe a la casi inexistencia de investigadores nacionales trabajando en esas apartadas regiones. COPAL agradece la desinteresada colaboración de los autores.

Muchos problemas quedan aún por investigarse sobre este tema. Algunos trabajos, desafortunadamente, no han podido ser incluidos en este número por falta de espacio. Permanecerán en nuestro archivo para incluirlos en números posteriores.

El relato de O'ioi

Mirelle Guyot (*)

Hoy estoy cortando los caminos del comercio de la Garza (1)

Los espantos del árbol de la guerra (2) dicen entonces djañarawa hi ha ! ¿De que manera los caminos han sido cortados?

Por los caminos del comercio de la Garza

El hacha del Oriente llevará muy lejos al último de mis hijos huérfanos Ustedes... no hablen! Si hablan de esto ¿dónde podremos hacer comercio?

(Canto Bora de la fiesta tódzigwa, en el momento cuando los hombres golpean con los dos pies la viga de baile).

O'ioi, su verdadero nombre *kog-wa?o* (la luz, antorcha) es un indígena bora del clan *ine?he* (Aguaje, palmera Mauritia flexuosa). De apenas veinte años, él vive con su familia en un lugar llamado *adža baxi* (bosque de pona, otra especie de palmera, no identificada), a orillas del Igarapará, afluente del río Putumayo, a dos días de canoa río abajo de la Chorrera, donde está situado uno de los importantes internados de los capuchinos de la Amazonía colombiana. Es el octavo de diez hermanos, e hijo mayor de la segunda esposa de un jefe bora fallecido hace unos quince años. Es decir, apenas ha conocido a su padre. Su madre se volvió a casar con un bora del clan *niwigwani?he* (Venados parecidos al venado de marjal brasileño). Como este bora no tenía familia, se fue a vivir en el grupo del primer marido de su esposa, los Aguajes, lo que es contrario a la regla de matrimonio, según la cual la residencia es virilocal y la mujer va a vivir en el grupo de su marido; ésta infracción es sancionada por una actitud imperitente y a veces despectiva por parte de los Aguajes.

La abuela materna de O'ioi, del clan *mwitimi* (Caimito, Poutería Sp.) es la más anciana de la familia y no habla más que bora. Ella ha recibido, según la tradición, un nombre "feo" que señala su entrada en la senectud: *o?kahi miko*, ("puerto sachavaca"). Ella ha contado a O'ioi, su nieto, los recuerdos de su infancia, de su matrimonio, de su odisea cuando, después de haber perdido su padre, su madre, sus tíos maternos, sus dos hermanos, sus cuatro hijos y una de sus tres hijas -muertos directamente por caucheros de la "Casa Arana" (3) o a consecuencia de malos tratos recibidos de ellos -huyó a la Chorrera donde perdió también a su marido. Sola con sus dos hijas, que devinieron, respectivamente, la primera y la segunda esposa del padre de O'ioi, terminó por reunirse con los grupos boras en la región del Cahuinari (afluente del río Caquetá) y en particular con el de los Aguajes, al cual no ha abandonado más.

Su vida corresponde exactamente al período en el transcurso del cual el Putumayo se transformó en lo que Hardenburg ha llamado *el paraíso del diablo* (4): paraíso de los explotadores del caucho, peruanos en su mayor parte, de la "Casa Arana" que devino más tarde en la compañía inglesa *Peruvian Amazon Company Limited*, cuyos métodos de explotación redujeron en va-

(*) Doctora en etnología, forma parte del Centre National de la Recherche Scientifique de París desde 1966. Destacada de manera permanente al servicio de la Sociedad de Americanistas en el Museo del Hombre. Realiza investigaciones de campo entre los Bora y Miraña de Colombia y Perú desde 1969.

rias decenas de miles a la población indígena. En la actualidad quedan en Colombia un millar de Witotos (mientras que el cónsul Casement, en su informe de Enero de 1911, los calcula en treinta mil antes de la actuación de la "Casa Arana"), doscientos cincuenta Bora, unos cien Andoke, unos cien Muinani; los grupos vecinos, Ocaina, Nonuya, Rosigaro, están extinguidos o reducidos o algunos sobrevivientes que saben todavía su lengua pero no tienen con quien hablarla. El libro de Hardenburg es una denuncia sin atenuante de lo que fue uno de los casos de etnocidio más implacables de la historia indígena en América del Sur. Estos sucesos han hecho correr bastante tinta pero, ya en 1911, Casement (cit. Hardenburg, 334) tenía la convicción que el castigo de los culpables no tendría lugar jamás. El tiempo ha pasado, el bosque se ha vuelto a cerrar sobre los crímenes de los cuales fue testigo, los responsables han sofocado los últimos rumores, los culpables se han mantenido callados algunos años y ciertos de ellos han muerto de su bella muerte.

El canto citado al comienzo es ejecutado por los Bora en el curso de una de sus fiestas más importantes y de él existen variantes entre sus vecinos Miraña, Witoto, Andoke, y Muinani. El canto pone en evidencia la importancia que tuvo para los habitantes de esa región la introducción de objetos manufacturados por los blancos: hacha, fusil, machetes y cuchillos, en primer lugar. Fragmentos de hachas de piedra subsisten todavía actualmente en las "malocas" (casas plurifamiliares). Se sabe con alguna certeza, gracias a ciertas técnicas aún practicadas entre los Makiritare y por observaciones hechas en las Antillas en el siglo XVII (5), cómo la hacha era utilizada, durante la tumba del monte, para comenzar a cortar la base de los troncos, cuya caída era finalmente lograda luego de aplicar fuego. El método, si bien ingenioso, era largo y fastidioso; por otra parte, entre los Bora subsiste aún en la actualidad una variante de este método que se utiliza para la fabricación de canoas y tambores. Se sabe pocas cosas del cambio cultural que ha debido entrañar la adquisición del fusil entre cazadores que, tradicionalmente, sublimaron su deficiencia tecnológica frente al ataque de grandes animales (el jaguar o el tapir, por ejemplo, o aún la boa, a los cuales sólo recientemente les pueden dar muerte) mediante observaciones mágico-religiosas. El cuchillo *kimegwa* era de bambú, un tipo de caña de la cual obtienen listas de bordes cortantes. El filo se debía gastar rápidamente pero

era suficiente para el corte de la carne de monte y eventualmente también para la escultura en madera de balsa y la fabricación de armas y utensilios; el bambú sirve todavía para la confección de bastones de baile para ciertas fiestas. La yuca, dicen los Bora, se pelaba con los dientes. La "macana", el pesado machete antiguo, era su arma de guerra, tallada en una madera roja y dura.

Las puntas de lanza, los anzuelos, las flechas de cerbatana, de origen vegetal o animal, eran efímeras y exigían su constante renovación. Si es incontestable que el comercio con los blancos, desde el punto de vista de una cierta eficacia, ha proporcionado a los Bora del siglo XIX medios para mejorar su vida, este mejoramiento se vuelve bien relativo cuando se tiene en cuenta las epidemias a las cuales el contacto ha debido exponerlos, sin hablar del transtorno social que éste ha desencadenado. Precisamente a fines del siglo XIX, los préstamos consolidaron un sistema de intercambio, al cual hace alusión la segunda parte del canto bora, donde los "objetos de uso" eran trocados por los comerciantes contra hombres jóvenes, mujeres o niños. Este tipo de intercambio, que se llama esclavitud, es delicado de interpretar por la falta de una información suficiente de parte del indígena. Desde nuestro punto de vista, parece exorbitante e inhumano. Lo que se sabe por entrevistas directas con los indígenas, refleja una apreciación diferente de los primeros intercambios; que parecen haber sido juzgados bastante importantes en relación al mejoramiento de la vida que entrañaban por ser de alguna manera integrados poco a poco en el sistema de prestaciones. La moneda humana de intercambio, como dice el canto bora, era el niño huérfano (*ixowe*), sin padres, por tanto, sin status social bien definido, o aún un menor de la familia donde el status era despreciado en comparación con el del mayor y con el del segundo, lo que parece confirmar el hecho de que se trata de un canto *todzigwa* (o *dzarigwa*) (6) en el curso del cual el padre o la tía paterna (los mayores de la familia) transmiten sus nombres a los hijos y a la hija mayor del padre.

Al comienzo del siglo XX, esas prácticas son intensificadas y acompañadas de un verdadero etnocidio: tratados como bestias por los empleados de la Casa Arana, exterminados por el fuego o a tiros a quemarropa, torturados, privados de sus armas tradicionales, arrancados de sus familias y vendidos como esclavos, los indí-

genas de la región comprendida entre el Putumayo y el Caquetá han estado a punto de desaparecer. Tal fue el caso de los Ocaina, Nonuya y Rosigaro. Los Witoto y los Bora, más numerosos en la región, y, en menor medida, los Muinani y los Andoke, han sobrevivido.

En la actualidad, se explota aún el mismo caucho en el mismo bosque: la mayor parte de los Yukuna del Miriti-Paraná (orilla septentrional del Caquetá) trabajan la mitad del año para los caucheros. (7). El ciento de Andoques instalados a media jornada de canoa abajo de los rápidos del Aracuara, viven en las proximidades de la agradable y confortable casa de Alberto Zumaeta, hijo de Miguel Zumaeta (8). Su hermano Lizardo, por su lado, manda extraer el caucho a un pequeño grupo de Muinani de La Sabana (Alto Cahuinari). En pago de su trabajo, los Andoke y los Muinani reciben vestidos u objetos "de uso": viejos fusiles, machetes, linternas, cartuchos, pilas, aguardiente, etc. Los Witoto y los Bora se sustraen mejor al trabajo del caucho. Para los Bora, en particular, no se trata más que de un trabajo ocasional. Prácticamente inexistente en el Igarapará, el reclutamiento afecta a ciertos Bora y Miraña del bajo Cahuinari y del Caquetá. Pero no es más que una ocupación momentánea.

Un grupo distinto del Bora, los Miraña, hablan una lengua que no difiere del bora más que en la pronunciación y ciertos términos. Como los Bora, uno de sus lugares de origen es un pequeño afluente del Cahuinari, el Pama, en el cual unos y otros afirman que en la actualidad viven familias que rehúsan todo contacto con los blancos, debido probablemente a consecuencia de las exacciones de los caucheros. Ciertos mitos Miraña han asimilado en sus representaciones el acontecimiento histórico de la introducción del hacha de hierro por los blancos, el *hacha que da miedo*. El héroe mítico, llamado *pine igwa?hi nini?e* (dios del hacha del centro de la tierra) (9) pide un tributo a los dos primeros mirañas (*i?cimbani-ci, las dos garzas blancas*) que han aprendido a comerciar con los blancos, (10). *Aquellos que no tenían con qué pagar, comenta el recitador del mito, pagaban con sus hijos. Por un fusil, ellos entregaban un hombre: por dos puntas de lanza, un muchacho y una muchacha; por un cuchillo, un niño.* C.R. Enock, en su introducción al libro de Hardenburg, recuerda su propia obra (11) mediante la cual había intentado informar y alertar a la opinión pública en



La abuela de O'ioi, la más anciana de la familia, sólo habla bora. Ella relató a su nieto las barbaridades que sufrieron durante la época del caucho.

Inglaterra y en los Estados Unidos respecto a la suerte de las poblaciones indígenas en el Putumayo y, en particular, respecto a la esclavitud, ya que pudo atestiguar el comercio de hombres, mujeres y niños, procedentes de esa región, en el mercado de Iquitos. El escándalo de las atrocidades cometidas en el Putumayo no estalla sino hasta más tarde (1911), a consecuencia del viaje de Perkins y Hardenburg, y de los malos tratos que ellos mismos sufrieron de parte de los peruanos empleados por la "Casa Arana".

El relato que sigue-el de O'ioi-coincide en muchos detalles con los

del libro de Hardenburg y los del informe del cónsul Casement, de los cuales ni él ni su abuela han evidentemente jamás oído hablar. Los acontecimientos vividos y comentados por su abuela materna, *o?kahi miko*, le han sido relatados en bora. El mismo lo ha escrito en español en un pequeño cuaderno que le he proporcionado. La versión que presentamos intenta respetar el tono del relato, hecho más para ser escuchado que escrito y leído:

Vivían en la maloca, en un sitio entre el Cahuinari y el Igaraparaná, el papá de mi abuela y su mujer. En estos tiempos era mi abuela muy pequeña. Un día se fueron a visitar a una familia que vivían en el punto que se llamaba *dadži xoto?o* (12) donde vivían primos de la madre de mi abuela. En la casa de estos primos recibieron la noticia que los blancos habían salido a la selva y el mensajero dijo que era mejor abandonar las casas porque mataban gente.

El papá de mi abuela pensó que sus dos hermanos ya estarían muertos y se afanó en regresar a su maloca. Y los blancos peruanos habían partido para ir a una maloca de un hombre del grupo Guacamayo(13) y se fueron por el camino que iba a la casa de un hombre del grupo de Chimbe(14) que se llamaba *do?hi* pero la gente o habitantes de esta casa se habían salido para ocultarse en la selva. Los peruanos llegaron a esta maloca y echaron fuego y la maloca se quemó. Siguieron los blancos por las huellas de las mujeres que de donde vivían - ocultos en la selva - venían a buscar la yuca para comer.

Y uno de los Bora que estaban ocultos en la selva había adivinado por un sueño que tuvo en la noche y dijo a su mujer (esta mujer era la hermana del papá de mi abuela que vivía allí con su marido y su madre):

-Tuve un sueño muy malo: pues muchas sachavacas nos querían comer. Así vamos a pescar por la selva.

Y la mujer dijo que no, que no quería, que en la selva había muchos zancudos (15) y estaba tejiendo unas medias, *tikemiki* (16).

El hombre no dijo nada más y dijo a su hijo mayor, el cual era el único varón:

-¡Coja tu anzuelo y vamos a pescar! El niño obedeció y se fueron saliendo de los ranchos que tenían y cerca del monte (digo cerca del monte porque habían derribado árboles y era una chacra pero no tenían nada sembrado porque era nueva) gritaban unos pajaros - éstos gritan cuando ven gente o un animal - y el hombre miró y vió una tropa que venía y allí cerca se ocultaron con su hijo entre los palos que habían derribado y los que estaban en los ranchos, al ver a los que venían, se salieron pero fueron matados a balas. Eran todos hombres, no mataron a las mujeres porque no salieron de sus casas, pero fueron atadas de manos. Al ver que atacaban a la hija, la abuela de mi abuela pegó con la mano al que ataba y éste le disparó y la mató. Las mujeres fueron llevadas a una dirección adonde quedaba la maloca de un otro hombre bora.

Un día después pasaron por allí mi abuela, su padre y madre (17) y vieron la maloca quemada de do?hi y el padre de mi abuela fue muy triste porque creyó que fueron muertos sus dos hermanos que vivían cerca estos lugares. Pero como vieron que los blancos se fueron por donde no era el camino que iba a su casa, fue aliviado y creyó que no fueron a su maloca. Fueron a su maloca corriendo y llegaron donde estaba la maloca y cuando vieron no era sino una ruina y creyeron que eran los blancos que habían quemado. Pero no fue así, al contrario fue uno de los dos hermanos del padre de mi abuela que la había quemado pensando que podían situarse los blancos en esa maloca y poder buscar a ellos que estaban en la selva ocultos. Cuando el padre de mi abuela miró, se dió cuenta de que los blancos no habían sacado fuera de la maloca antes de quemarla los objetos (ollas de barro y otras cosas) y le pareció raro que estaban escapadas del alcance del fuego. Fue caminando por la ruina y de pronto se presentó el hermano con un saludo muy alegre y le dijo que era él el que la había quemado porque pensó que podría servir de casa a los blancos y podían buscar a ellos estando en la maloca.

El padre de mi abuela contestó a su hermano si vivía su hermano mayor y éste le contestó que sí, vivía, pero la madre de ellos había sido matada un día antes por los blancos junto con do?hi y otros hombres más, pero dijo que la hermana que vivía junto con su madre fue llevada por los blancos y se dirigieron a una dirección no peligrosa para ellos. Dijo también al padre de mi abuela que era mejor irse muy lejos por la selva y vivir en los ranchos hechos y muy ocultos, y así lo hicieron y allá vivieron mientras unos meses hasta que se olvidaron del peligro que le pusieron los blancos.

Después de unos meses porque era muy difícil para venir de donde vivían a buscar yuca y chontaduro (18), fue necesario construir de nuevo la maloca para vivir mejor y así vivieron por todo el tiempo. De las mujeres que fueron llevadas por los blancos, una mujer - la hermana del padre de mi abuela - fue la mujer de uno de ellos, llamado rowá?o (19), según mi abuela. Este la llevó a Abichiña mientras que las otras fueron llevadas por los otros a Catarña (Catalina) donde dicen que fueron comidas por los blancos (este puede ser falso, lo que se cree en la actualidad es que fueron llevadas a otras partes). Se dice que el jefe de estos blancos era llamado dodirigwa (Rodrigo). También dicen que

entre ellos iba un hombre de color negro que hablaba el idioma bora pero no se sabe el nombre de este señor que fue tan bueno (20).

Después cuando ya trabajaban la siringa, fue mal para la gente bora porque el que entregaba menos de siete kilos semanalmente era muerto.

Mi abuela vió una vez que fue a Abichiña porque no se iba todas las semanas pues era muy pequeña y así mataron a un hombre que se llamaba džiñei dzi?o (21):

Cerca ya de la casa fueron a almorzar para presentarse todos los que iban y džiñei dzi?o, acercándose a la comida donde comía mi abuela, su papá y su mamá, comía diciendo estas palabras: *Hermana (pues en bora se dice ñama a una hermana o prima), es la última vez que como contigo porque al regreso no comeré más de tu comida. - ¡No digas eso!, le dijo, porque es una palabra como maldición que tu mismo te echas. - Pues es verdad, le contestó, es muy poquito mi siringa.*

Después de almorzar continuaron y al llegar agwiro (22) ya estaba esperándolos con la balanza y pesaron; los que eran de siete a cinco kilos la siringa eran pegados a fuete. Cuando llegó a džiñei dzi?o, éste presentó y puso su siringa en la balanza y el peso de la siringa fue dicho a agwiro que se hallaba en una mesa anotando. Agwiro, desde la mesa, regañó y tal vez ordenó quemar. Džiñei dzi?o fue atado en dos postes parados, las manos y los pies, manos en lo alto y pies en lo bajo. Este dijo: *No quiero morir! pégeme no más, para que yo me vaya.* Pero no le atendieron. Le pegaron y en el cuerpo se podía ver que la sangre en pequeñas gotas salió; y mi abuela lloraba abrazando a su mamá.

Desatado de los postes fue conducido al lugar adonde se quemaba la gente que era así y se oyó dos disparos y se vió humo con llamaradas verdes-azules.

Otro caso visto por mi abuela:

Venían por el camino y ya cerca de la casa el hombre que los traía se atrasó un poco. Uno de los hombres saliendo del camino ya iba a fugarse, pero fue visto por el hombre y fue muerto por una bala bien puesta en la cabeza. Al regreso de la gente a sus casas un hermano menor les preguntó por su hermano y ninguno de los hombres presentes no tenían como contes-

tar al pequeño niño. Preguntó por segunda vez y uno de los hombres dijo *Su hermano ya no vive, ya lo han matado. A mi también me han dicho que me van a matar pero aún vivo.*

No mucho tiempo después venía una familia que se fugaron del lado de Catarña; fueron encontrados por un "comisionado" bora (23) el cual les trajo y les entregó al padre de mi abuela para que bajo su vigilancia trabajen y entreguen caucho en Abichiña. Vivieron allí no mucho tiempo cuando fueron capturados por unos hombres que venían de Catarña. No estaban en la casa el padre de mi abuela y su hijo mayor; se habían ido a la selva a trabajar la siringa. Una mañana se fueron a la cacería con hombres de la familia que había venido de Catarña fugados, dejando a sus mujeres en la maloca y una hora después llegaban los hombres que venían de Catarña y encontraron a las mujeres y conociéndolas las castigaron con puñetazos y después las ataron con las manos atrás a los palos perpendiculares de la maloca (24) y también fue atada la madre de mi abuela porque ellos creyeron que el marido estaba ocultando a esos hombres. Al medio día regresaban de la cacería los hombres y fueron recibidos con una serie de puñetazos hasta dejarlos casi muertos. Después de hacer todo lo que querían, llevaron a todos a Abichiña donde mataron a toda la familia, menos a una de las hijas porque la madre de mi abuela dijo que era la mujer de su marido. (25)

La madre de mi abuela y la mujer que había salvado fueron puestas al palo que tenía agujeros, el cepo, les (26) hicieron coger de los tobillos y tres días después fueron libres.

Cuando mi abuela Isabel (27) fue niña (aproximadamente siete años) existía una de las casas Arana (28) en medio de la Selva, entre el Cahuinari y el Igaraparaná, en una quebrada llamada Caimo. La casa se llamaba, según mi abuela, Abichiña (o Ambicina) donde vivían peruanos quienes hacían trabajar el caucho a nuestros antiguos boras. El hombre que en una semana se presentaba con menos de siete kilos de caucho era el reo a la muerte. Mataban al Bora que no entregaba siete kilos así:

Había dos postes parados perpendiculares separados cerca de un metro entre sí. Ataban las manos en lo alto, una en cada poste, como también los pies y le pegaban con un fuete de bejucos hasta dejarlo fuera de sí. Más luego era conducido a un lugar donde

estaba listo leña y fuego y matado a balas; era echado al fuego donde se reducía a ceniza. Fue allí donde por poco no se terminaron los Bora.

En este lugar vivían bajo la dirección del jefe *agwiro* (Angulo) los siguientes peruanos - o no se puede saber de qué país eran:

<i>iméni</i>	(Jiménez) (29)
<i>bóki</i>	(Vásquez)
<i>rópi</i>	(López)
<i>kówa</i>	(Cobo)
<i>kačia</i>	(García)
<i>iseráda</i>	(Cerrada)
<i>peremi</i>	(Fermín) (30)
<i>čimóna</i>	(Simón) el que pegaba y fue el más malo encargado de los peores trabajos por los otros (31)

<i>batsño</i>	(Basilio)
<i>bó?rohí</i>	"Mr. Brown" vivía con los peruanos pero no hacía nada. No era malo. (32)
.....	un otro, no se sabe el nombre.

Estos hombres eran ayudados por un Bora de nombre *makapa amine* (33) (José María, su nombre en español).

En esos tiempos llegó un correo y una carta anunciaba la venida de unos hombres que vendrían a recoger huesos y restos de la gente que se mataba - cree mi abuela que estos serían colombianos. De esta noticia se fugó José María. Mientras que no estaban los hombres de Abichiña llegaron, recogieron los restos y se fueron regresando. No se sabe donde se encontraban en esos tiempos los de la Casa Arana (Abichiña). Los que no serían muertos se castigaban en un palo que tenía agujeros del tamaño del tobillo y del cuello. A unos le hacían coger de los tobillos y a otro del cuello de manera que la cabeza era adentro del palo y el cuerpo fuera.

Más tarde, cuando mi abuela se calcula 14 o 15 años, fue trasladada de Abichiña a otro lugar donde ya no se mataba mucho. Era dirigido por Riva, según mi abuela, acompañado por Chiminerio y Aragana. Aquí se castigaba así: Se ataba las manos y con un puñal largo eran golpeadas las espaldas muy repetidas veces.



O'ioi ("culebrita"), en una foto de 1969, regresando de cacería con una pava de monte

Este lugar duró muchos años y mi abuela, su padre y su marido (en uno de estos tiempos se había casado), vivían trabajando continuamente hasta creo yo el año de 1929 o 1930, tiempo en que recogían toda la gente para llevar al Perú. Mi abuela y su familia no obedecieron estas cosas y quedaron en sus casas hasta que un hombre los vino a buscar como prisioneros y los condujo a Santa Julia - otra de las casas Arana sobre el río Igaraparaná - donde vivía un hombre llamado Valle. De allí bajaron en una lancha llamada "Aguila" por el río abajo y Valle fundó otra casa y el puerto recibió el nombre de *dota* (34). En este lugar mi abuela tuvo un pleito con la Señora de Valle y disgustada se embarcaron en el "Aguila" con su marido y bajaron adonde ya se encontraba la mayor parte de los vecinos que tenían cuando vivían en la selva. Era un puerto sobre el río Putumayo, no se sabe el nombre del puerto, pero el hombre que vivía allí se llamaba Remigio.

Allí vivieron muchos años trabajando caucho. Allí nació mi madre, Antonia.

En uno de estos años, el marido de mi tía Raquel se fugó con una otra mujer para Enea, un pueblo colombiano que más tarde fue encendido por gasolina y fue reducido a ceniza y más tarde regresó el hombre; sin darse cuenta los peruanos que allí estaba, llevó a mi abuela, tía Raquel y el marido de mi abuela, quienes

querían regresar a sus tierras después de muchos años. Ocultando mucho y andando solamente en la noche, subieron por el Putumayo por 15 días hasta la desembocadura del Igaraparaná. De allí se embarcaron en una lancha colombiana y así llegaron a Enea y vivieron trabajando con un hombre negro que vivía en el pueblo. Más tarde, después de algunos meses, fueron llevados (abuela, tía, finado abuelo y la niña que era mi madre) a La Chorrera porque no había comida para mantener esta familia - diciendo que el padre de La Chorrera tenía mucho porque mantenía al pequeño internado.

Después de unos días de viaje por el Igaraparaná a La Chorrera llegaron y el Padre se encargó de ellos; les dió un cuarto para vivir y alimentación daba el internado (35). Así vivieron muchos años pues mi mamá era un poco mayorcita. Un día mi finado abuelo pensó en hacer chacras y casa para vivir pero en esos tiempos cuando comenzaba el trabajo, fue

enfermo de gravedad y dice mi abuela que fue envenenado o embrujado por los Huitotos de La Chorrera. Después de 24 horas de enfermedad y una agonía terrible expiraba mi abuelo. Después de su muerte vivieron por unos meses más en La Chorrera hasta que un hombre Muinani o Huitoto - no se sabe bien (36)- quería casarse con mi tía Raquel y pidiendo permiso al Padre, las llevó a su tierra, por una dirección Norte de La Chorrera, cerca de La Sabana.

Pero por desgracia este hombre las llevó y la noche pasaron cerca de La Chorrera en la casa de un Huitoto, allí ellos quisieron matar a mi abuela, tía y mamá (37). Mi abuela tuvo que pagar para no ser muerta de todas las herencias del finado, tales como camisas, pantalones, sombreros, machetes, ollas, pólvora y municiones. Así fueron libres.

Al día siguiente partieron adonde las llevaba el hombre y después de soportar cuatro días de camino, llegaron a la maloca donde vivía el hombre que las llevaba. Allí vivieron por un tiempo y se fueron a un baile después de haber sepultado al hijo primogénito de Raquel (mi tía). Después de este baile, el hombre que las había llevado se regresaba a La Chorrera. Mientras el hombre estaba en La Chorrera recibieron una noticia que unos Bora vivían en el Cahuinari y se fugaron sin conocer bien el camino, pero lograron llegar a la casa de un Bora. Allí vivieron por unos días, mi abuela no

hallaba la felicidad, todo esto era un tormento. Más luego se fueron a una otra casa donde un hombre quiso a mi tía - pero tenía el hombre una tía que era de carácter malo. No le gustó a mi tía como también a mi abuela. En estos tiempos viajaban por el Cahuinari un sacerdote llamado Bartolomé al cual pidió pasaje mi tía a la parte donde vivía el grupo Aguaje, donde se reunieron con Rafael (mi padre). Después, mi abuela y mi madre Antonia, que se habían quedado, fueron buscadas de la casa donde estaban por Cristobal, el hombre que se dice la raíz de los Tamarinos (38), y fueron dejadas adonde se hallaba Raquel, donde fue el reposo de la vida. Allí fue creciendo, a medida de los años, mi madre Antonia y grande se vivió también con Rafael. Cuando esta familia fue numerosa, tuvimos una maloca en el Cahuinari, la cual me acuerdo como sueño. Después la familia completa fuimos trasladados al lugar donde vivimos actualmente (Providencia) donde a los tres meses de llegada se falleció mi padre dejando solamente una chacra y la familia en una maloca de un tío llamado Heriberto.

Después, mi abuela, mi mamá y mi tía arreglaron la tierra donde había tumbado mi padre y hicieron una pequeña chacra donde vivimos muchos años, que por gracias y por ventura (sic) fue de siete hectáreas y nos duró mucho. Después mi abuela intentaba derribar árboles (39), yo era niño y podía trabajar a duras penas. Pero más tarde mi madre para no morir de hambre aceptó a este hombre Samuel (40), el cual fue el sustento de la familia de Antonia, inclusive de Raquel porque ya tenía hijos mayores y capaces para mantener a la madre. Y toda la familia recibió estudio para aprender a escribir en el Internado de La Chorrera.

Mi padre en el tiempo de los peruanos vivió en la parte de Catarina y como los hombres que transportaban el caucho de Catalina hasta las orillas del Igaraparaná pasaban por Ambichina al fin de cada año se encontraban con la familia que era de mi abuela por algunas veces.

Cuando fueron llevados al Putumayo, vivía en un puerto más abajo donde vivía mi abuela; de allí se salió fugado y encontró con otros hombres que fueron siempre de la selva y que no deseaban trabajar para los blancos. Los hombres de la selva lo recibieron muy bien y como buena gente.

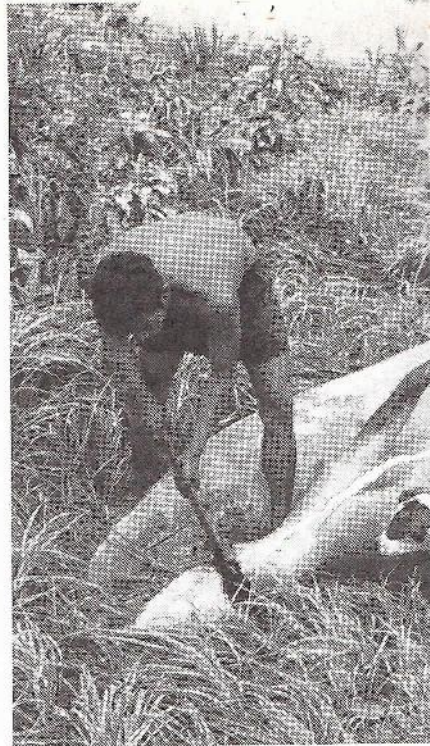
Después llegaba más gente en las malocas donde vivía la gente que llegaba. Eran recibidos de muy buena forma, pero más luego fueron matados casi todos. Sólo se salvaron dos hombres de los cuales uno fue completamente sano pero otro fue herido de dos lanzas venenosas. Mi padre y sus padres no fueron matados. El hombre que se salvó sin heridas fue muy rápido al Puerto de donde había venido a dar noticia a los blancos y Remigio, el hombre peruano que vivía allí, envió cerca de veinte indios bora para matar a estos indios (Mirañas) que mataron a los hombres que vivían fugados. Pero no mataron porque al verlos se salieron a otras partes la familia de mi padre. Fue recogido por los hombres comisionados y regresó al puerto de donde se había fugado. De allí fugó por segunda vez, subiendo por pupuña (afluente del Putumayo) y por tierra hasta Cahuinari y subió por Cahuinari hasta una quebrada llamada itjo?i (41). Por esta subieron y hicieron sus viviendas por allá. Llegaban a esta parte otras personas con sus familias y vivieron vecinos cerca de diez familias. Con el tiempo llegaban padres católicos que subían de Pedrera a Chorrera y en uno de estos viajes llegaba allí Raquel que fue la primera mujer de Rafael, mi padre. Más tarde también mi abuela Isabel y la pequeña Antonia, mi madre.

Cuando Antonia fue grande, fue la segunda mujer de Rafael.

Con las dos mujeres mi padre tuvo diez hijos (niños y niñas). Rafael, mi padre, trabajaba caucho, shiringa y leche caspi para vivir y mantener a sus mujeres y sus hijos. Cantaba mucho en los bailes, era un poco humorista porque hacía reír a la gente en los bailes con su manera hablar y actuar cuando presentaba caretas con animales dibujados o hechos de balsa. Fue un pescador en toda su vida y también sabía arreglar tierras para el cultivo de la yuca y el tabaco.

Hacía bailes para invitar a mucha gente. Hizo trasladar a nuestra familia hasta Providencia en donde hizo un baile en la maloca de Heriberto, su hermano, para invitar a la gente para ayudar a derribar árboles de un terreno muy grande y no había arreglado la tierra cuando se despidió de nosotros y de todo.

Después de la muerte de Rafael, la familia de Antonia quedaba como completamente en la calle (sic), pero construyó una maloca muy pequeña en donde vivíamos y después venía



Bora descuartizando con hacha una sachavaca

Samuel para casarse con mi madre pero mi madre no aceptaba por las primeras veces. Pero más tarde aceptaba comprendiendo que no podía sin hombre mantener a sus hijos. Samuel construyó una maloca grande donde vivíamos.

Después la maloca fue reconstruida en este actual lugar en compañía de Samuel José Ramón, en donde vive la familia de Samuel y Antonia, y también construyó una casita de chonta y hojas en donde vive la familia, más o menos cómoda.

El relato de O'ioi, quien pasa en un momento en forma brusca de los problemas de la sobrevivencia familiar al aprendizaje de la escritura en la escuela de los capuchinos, nos lleva en fin a precisar la relación entre los indígenas y los internados situados en la selva, de una parte el de La Chorrera, encargado de la educación de los niños de la región del Igaraparaná y de La Sabana (Alto Cahuinari) y de otra parte el de La Pedrera, que asegura la de los niños del bajo Cahuinari y del Caquetá abajo de los rápidos del Aracuará.

Como estos internados existen desde hace unos cuarenta años, todos los hombres de menos de treinticinco años y una gran parte de las mujeres (sobre todo los Witoto), saben hablar, leer y escribir el español, y han reci-

bido nociones del cálculo, geografía, historia de su país, historia sagrada, etc. La nota 35 evoca al Padre Javier, que es una figura conocida por todos los indígenas del Putumayo. Este "padre bravo", como ellos lo llaman (porque no es siempre fácil de trato), ha vivido su vida entera en la selva prestando ayuda a muchos fugitivos o familias en el desamparo, reducidos a menudo al hambre después de haberse vistos obligados a dejar sus tierras. Este hecho refleja las coyunturas particulares en las cuales se fundan esos internados, que dependen de la Prefectura Apostólica cuya sede está en Leticia. Los capuchinos, quienes conocen la región desde el inicio del siglo, se han implantado como los defensores de los indígenas perseguidos por los caucheros de la "Casa Arana". Esas circunstancias no se deben olvidar, pues, entre los indígenas, es tenaz el recuerdo de tal o cual abuelo o abuela que se han beneficiado de la ayuda o de la protección de los capuchinos y ellas explican por qué estos últimos no han sido resentidos, o al menos no exclusivamente, como conquistadores o ladrones de tierras.

Los dos internados se han desarrollado de manera distinta: el de La Pedrera, situado abajo de los rápidos del mismo nombre, y unido por el Caquetá a la frontera brasilera, muy próxima, ha tomado a su cargo una población de niños extremadamente diferentes, a menudo provenientes de matrimonios mixtos (la madre generalmente indígena y el padre blanco) y proletarizados (la pareja trabaja para los colonos del pueblo en la otra orilla del Caquetá, frente a la misión). El de La Chorrera, en cambio, tiene que ver con los niños de descendencia puramente indígena: Witoto, Bora, Muinani, en una región sin contacto permanente con los colonos. Los dos internados disponen de un servicio médico que funciona; los enfermos y heridos graves pueden ser transportados de urgencia al hospital de Leticia en la avioneta de la Prefectura Apostólica.

Se constata que la implantación de esos internados y la generalización de la educación "blanca" no han hecho más que aprovecharse de la deculturación y de la caída demográfica brutal a consecuencia de los crímenes de la explotación del caucho. En tales circunstancias, los capuchinos tenían el camino abierto para inculcar una educación que reemplazase a aquella que las generaciones diezmadas y sacrificadas ya no podían ofrecer más en el medio indígena. Parece que ni

siquiera una otra clase de relación (aquella de un diálogo que respete las realidades del mundo y del pensamiento indígena) ha podido ser considerada. Entre los Bora, la cuestión de las alternativas es a menudo planteada: un hombre joven, destinado por un shaman para ser su sucesor, seguiría su enseñanza apartándose de aquella del internado o iría a recibir la educación del blanco? (42). El criterio de la "facilidad" frecuentemente ha decidido la elección en favor de las enseñanzas de los capuchinos. Al cabo de algunos meses, un niño bora, vivo e inteligente, sabe des- volverse en español, leer y escribir, contar, recitar sus oraciones, sin gran esfuerzo, y la compañía de otros niños - sin disipar completamente la melancolía de haber abandonado su medio familiar - es seductora, sobre todo con la perspectiva de juegos deportivos que son una de las armas de presión de los educadores. Aprender con un shaman significa, en cambio, privarse (de sueño, alimentación y de muchas actividades de la vida cotidiana), entraña prácticas exigentes (concentración, memorización, absorción de dosis altas de jugo de tabaco) para hacerse un especialista, un sabio del mundo indígena. Las facilidades del mundo blanco (motores, electricidad, avión, radio, latas de conserva, etc.) son el instrumento seguro de una deculturación fulgurante. Sin ser víctima, el bora y el witoto ceden a esas facilidades ya que todo los empuja en esa dirección: la educación rudimentaria así como el conocimiento parcial del español (43), la participación pasiva en la misa, así como la adquisición de objetos o alimentos importados. La deculturación consecutiva a la educación forzada de los niños del internado es ineluctable. No hay etnocidio más radical que aquel que se presenta con una cara amable puesto que no provoca reacción alguna. Ciertos Bora viven aún hoy de manera totalmente retirada, en pleno bosque, rehusando confiar sus niños a los capuchinos y llevar los vestidos de los blancos. Esta afirmación de virtud individual es un canto de cisne. Los indígenas tienen cada vez menos alternativas: corroídos poco a poco terminarán por ceder a la presión de los más numerosos y a aquella, mucho más precisa, del Padre director quién, durante las visitas que hace una vez al año a todas las familias indígenas dependientes de su circunscripción, reclama personalmente a los niños sustraídos por sus padres a la obligación de frecuentar el internado.

Regresar hacia atrás es un vuelo del espíritu. El contacto de culturas ha sido demasiado violento en la región del Caquetá-Putumayo para que la preservación de islotes indígenas sea deseable o incluso posible. Uno no puede más que admirar la inmensa resistencia de los sobrevivientes que han sabido salvaguardar una vida cotidiana fiel a la tradición, y cuya aparente indigencia conserva al indígena su libertad de espíritu, su ligereza de movimientos y el ritmo de los períodos de privación-aquellos a los cuales el bora está acostumbrado desde su infancia y que, lejos de deprimirlo, lo incita a estorzarse, durante la caza por ejemplo - que contrastan con los de abundancia: tiempo de las recolectas de verano, de la celebración de fiestas, de intercambios y competencias de prestigio. Se puede también contar con su inteligencia y su intuición para saber escoger las soluciones a los problemas que le presentará el futuro - y de los cuales es conciente. En cuanto al enorme error, fundamental, sobre el cual persisten los misioneros en fundar su acción - y que ellos se rehusan a cuestionar, sea por mala fe (lo cual en este caso no es sino su fe cristiana), sea por ignorancia de lo que es el mundo indígena que los rodea y por el cual ellos se interesan solamente para reducirlo a los límites del suyo propio - no se puede más que denunciarlo: antes que algunas almas "salvadas" (y al precio de qué esfuerzos!) entre los Witoto, Bora o Muinani, quienes les ofrecen sobre todo el ejemplo de una impermeabilidad durable frente a la religión cristiana, la que les "interesa" por sus aspectos dramáticos o vagamente transponibles a ciertas de sus propias representaciones, ¿no valdría mejor salvar, en el verdadero sentido de la palabra, sus modos de pensamiento y de vida, ayudándolos a encontrar nuevas formas de transmisión de su saber en las estructuras del mundo actual completamente trastornado por culpa de los blancos? A este respecto, la región del Caquetá-Putumayo, más que cualquier otra, por haber sufrido más la acción de los blancos, a la cual los indígenas, no obstante, han sabido resistir, podría ser una clase de laboratorio experimental. Si se abandonara la idea que el mundo blanco tiene más que enseñar al mundo indígena que viceversa, y la visión paternalista del indígena ("niño prolongado"), un diálogo (en lengua indígena) con los ciudadanos "olvidados" de Colombia o de otros países, no sería más inconcebible. La vida en el bosque, desde luego, no sería la mística exclusiva

de los misioneros o el castigo de presidiarios y de militares "descarriados", sino que devendría en un modo de existencia en el cual lo exótico sería verdaderamente cotidiano y libre de una vez por todas de su rareza.

NOTAS

1.- *Egreta alba*, garza blanca, el primer comerciante (blanco)

2.- El árbol de la guerra es asociado, en el pensamiento bora, a los tucanes, a los campos de batalla, a las almas muertas (fantasmas) y a las lágrimas del duelo.

3.- Sociedad de explotación del caucho, fundada en 1903 por un peruano, Julio César Arana, su hermano Lizardo, y sus cuñados Pablo Zumaeta y Abel Alarco.

4.- W.E. Hardenburg, *The Putumayo, the devil's paradise. Travels in the Peruvian Amazon region and an account of the atrocities committed upon the Indians therein*, Londres - Leipzig, 1912.

5.- J. Ampreux, *Histoire Naturelle et Morale des Iles Antilles de l'Amérique*. Rotterdam, 1658. Cit. J.M. Cruxent, *Boletín informativo de Antropología*, no. 7, I.V.I.C., Caracas, 1970.

6.- Fiesta de la viga de huasá o tödži (Clase de palmera, no identificada); o de džari (madera no identificada pero más dura y difícil de tallar, la fiesta de džarigwa era celebrada en las malocas más grandes, correspondientes al status de un jefe más elevado en la jerarquía social).

7.- Cf. Pierre Jacopin.

8.- Familia distinta de la de Bartolomé y Pablo Zumaeta, cuñado de Julio C. Arana. Bartolomé fue muerto en represalia por un joven jefe bora, originario del Pama, que se rebeló contra las órdenes de los peruanos, y es una figura de héroe de la independencia indígena.

9.- *Paraqueiba parensis et sericea*, "umarí", fruto muy apreciado.

10.- Whiffen fue apodado, se dice, de "Garza" a causa de su barba blanca; probablemente también porque, como todos los blancos, introdujo objetos que le servirían de moneda de intercambio en sus relaciones con los indígenas. Cf. Thomas W. Whiffen, *The Northwest Amazon*, Londres, 1915.

11.- C.R. Enock, *The Andes and the Amazon*, Londres, 1907.

12.- "Perezoso sin manos", *Edentés*, tipo *Bradyus*.

13.- *iwami?he*, *Ara Macao*.

14.- *Mimwirimí*, clase de murciélago que vive en los nidos de termitas *mimwí* o "comerjen" (no identificada)

15.- Mosquito propagador del paludismo.

16.- Adornos de chambira tejidos para tener los muslos bonitos para bailar.

17.- Probablemente la segunda esposa.

18.- *Meme?i*, fruto de palmera *Guielma Casipaes*.

19.- Interpretación bora de un nombre peruano.

20.- Se podría tratar de John Brown, quien fue guía de Whiffen.

21.- "La pelusa de abajo", nombre bora.

22.- Angulo; conocido bajo el nombre de Abelardo Agüero, jefe de la sección de Abisinia, de 35 a 36 años, acusado de crímenes innumerables (informe Casement, Harderburg, op. cit., 168.)

23.- Bora al servicio de los peruanos.

24.- Se debe tratar de los troncos verticales del centro de la maloca.

25.- Los jefes siempre tienen dos esposas.

26.- El instrumento de tortura llamado localmente "cepo", consiste en dos largos y pesados bloques de madera, unidos en un extremo, abiertos en el otro y con candado. Las cadenas de los tobillos son justamente calculadas para el tamaño de un tobillo indígena. Las piernas de la víctima son insertadas en dos agujeros, el bloque superior bajado y cerrado con candado. Aprisionado por los tobillos, a menudo separados por unos diez centímetros uno del otro, la víctima queda así bastantes horas, a veces varios días, varias semanas, algunos meses. Los prisioneros inmovilizados así son liberados algunos instantes para sus necesidades, vigilados por hombres armados."

27.- Nombre español de *o?kahi miko*.

28.- El término designa aquí un centro de recolección de caucho. O'ioi hace una extrapolaridad del término "Casa Arana"

29.- Augusto Jiménez, peruano, 26 años. Durante años, lugarteniente de Agüero en la sección de Abisinia. Fue también sub-jefe de Morelia. Citado entre los peores criminales en el Putumayo por el cónsul Casement. Harderburg, op. cit., 264 ss.

30.- Todos estos nombres son interpretaciones bora de nombres peruanos; *pere-mi*, por Fermín, es muy significativo, el bora no tiene la fricativa "f" que es transpuesta por una oclusiva bilabial sorda, "p". Lo mismo sucede con la sibilante "s" transpuesta en dental: *čimóna* (por Simón).

31.- Simón Angulo, negro colombiano, el verdugo de Agüero en Abisinia. Muchas de sus víctimas cayeron muertos bajo su fuste. Casement, cit. Harderburg, op. cit., 269.

32.- Negro originario de Chicago, quien trabajaba el caucho y fue guía de Whiffen. Vivía en Puerto Legufzamo, en el Putumayo, donde Jürg Gashé lo entrevistó.

33.- *Hojas de kawichi*, palo de rosa (brés-acaviti).

34.- Indostán.

35.- Se trataba del Padre Javier de Barcelona, responsable, hasta 1969, de la misión de San Rafael, sobre el Caraparána.

36.- En realidad se trataba de un Andoke.

37.- Las relaciones parecen pues haber sido tradicionalmente amigables con los Muiñani (quienes hablan dialecto de la misma familia lingüística) y los Andoke (quienes ocupan una región contigua a la de los Bora, en el Cahuinari), pero hostiles con los Witoto y, sobre todo, con los Ocaina, quienes han sido sus enemigos desde fecha muy antigua. Las alianzas matrimoniales Witoto-Bora, deben pues ser un hecho reciente, debido a la caída demográfica. Sus relaciones son actualmente tensas y prontas a degenerar en camorras.

38.- *Gwa?inemi*, grupo bora. Mono de la familia de los *Calitricidés*, género *Saguinus*.

39.- O'ioi no exagera: su abuela, aproximadamente 75 años, carga actualmente troncos de árbol sobre su espalda, aunque corre el riesgo de sucumbir bajo su peso. Arisca, esbelta, magra (lleva los estigmas de los duros años de huida por la selva y quizás de una tuberculosis). Llena de humor, es el tipo de mujer bora de edad que ha adquirido el respeto de toda su familia.

40.- Nombre español de su segundo marido.

41.- *O itjéhi?i*, quebrada cerca de la trocha Cahuinari-Providencia, a medio día de jornada de la maloca de Pablo.

42.- Este fue el caso de uno de los hermanos mayores de O'ioi.

43.- Sin comparación con el conocimiento del bora, lo cual es un verdadero criterio de prestigio entre aquellos que lo hablan bien (saben el "bora profundo" y aquellos cuyas bocas, imperfectamente formadas, jamás hablarán el bora correctamente).

Apuntes sobre la historia de los Yaminahua en el Perú

Graham Townsley (*)

Los Yaminahua son uno de los grupos menos conocidos de la Amazonía peruana. Viven en pequeñas comunidades muy dispersas, distribuidas a lo largo de la selva sur oriental del Perú y en áreas adyacentes de Brasil y Bolivia. No existen datos censales precisos sobre los Yaminahua; sin embargo, estimamos una población total de alrededor de 1,000 personas, de las cuales cerca de 600 viven en territorio peruano.

La historia de las relaciones entre los Yaminahua y la sociedad nacional peruana es relativamente corta. Su territorio tradicional se encuentra en la aislada región de las tierras altas de la selva que conforman las cabeceras de los ríos Alto Yurúa y Purús. Estos fluyen directamente hacia el Brasil y son inaccesibles por río desde los principales centros poblados peruanos ubicados en el Ucayali y Uribamba. Es por este motivo que, con excepción de la época del caucho, el territorio de los Yaminahua no ha estado bajo la presión directa de los colonizadores ni de las diversas industrias extractivas de la selva. Hoy en día el Alto Yurúa tiene una población no nativa de menos de 100 personas y el Alto Purús tiene poco más de 2,000 en un área de 17,770 Km².

Sin embargo, a pesar que la ubicación geográfica de su territorio los ha protegido de muchas de las presiones directas que han sufrido comunidades nativas de otras regiones, la forma de vida Yaminahua se ha visto fundamentalmente alterada por su contacto con no nativos. Los Yaminahua han abandonado muchos elementos de su cultura tradicional y están siendo rápidamente incorporados a un sistema socio-económico ajeno y escasamente comprendido por ellos.

Diversos grupos nativos de la Amazonía están sufriendo procesos similares de rápido cambio social y aculturación; sin embargo, la naturaleza específica de estos procesos y sus consecuencias son diferentes en cada caso. Para poder entender el proceso de aculturación que se está dando en la sociedad Yaminahua es importante considerar una serie de factores, como son, primeramente, la naturaleza de la sociedad Yaminahua antes de su contacto con no nativos, seguidamente, la naturaleza de las "fronteras" occidentales con las que ha entrado en contacto y la historia de esos contactos y, finalmente, los procesos de cambio social que han resultado.

La Sociedad Yaminahua Antes del Contacto con No Nativos.

Entre un gran número de grupos Pano hablantes, estrechamente relacionados entre sí, los Yaminahua era uno de los que vivía en las cabeceras de los ríos Yurúa y Purús. Los otros grupos eran Sharanahua, Mastinahua, Marinahua, Amahuaca, Cashinahua y muchos otros que han desaparecido. La reconstrucción del número, tamaño y naturaleza de éstos grupos es difícil por la ausencia de evidencia documental confiable para esta región. Sin embargo, información antropológica reciente y estudios lingüísticos (Siskind 1973, D'Ans 1973), aluden al hecho que sería un error considerar a todos éstos como grupos étnicos distintos.

Todos estos grupos están muy relacionados lingüísticamente y muchos hablan idiomas que son mutuamente comprensibles. Siguiendo la

clasificación tentativa establecida por D'Ans (1973), podemos dividir a estos grupos en tres grupos lingüísticos: los Amahuaca, los Cashinahua, y los "Pano del Purús", que incluye a los Yaminahua, Marinahua, Mastinahua, Sharanahua y otros. Cada uno de estos grupos lingüísticos representa un idioma que es hablado con algunas diferencias dialectales por las comunidades que lo conforman. Debe señalarse que estos idiomas diferentes están asimismo muy relacionados entre sí; por ejemplo, la mayoría de los Yaminahua entienden claramente el Amahuaca y bastante Cashinahua. La evidencia lingüística indica una significativa homogeneidad cultural entre todos los grupos de esta región. Esta impresión encuentra fundamento en la información antropológica disponible, que también indica la existencia de patrones socio culturales básicos comunes a estos grupos. Ellos vivían en largas casas comunales (malocas), que conformaban pequeñas comunidades ubicadas en las pequeñas quebradas y ríos en las cabeceras de los ríos Yurúa y Purús. Su economía se basaba en la caza, pesca y agricultura de roza y quema. Eran semi-nómades y cada 3 a 5 años cambiaban sus comunidades a nuevos lugares. Cada comunidad era políticamente autónoma y probablemente mantenía relaciones sólo con las comunidades vecinas. Estas eran relaciones de alianza y matrimonio o de guerra y correrías. Sin embargo la estructura total de relaciones intercomunales e intergrupales es poco clara. El uso arbitrario que ha hecho gente foránea de nombres supuestamente "Tribales" para designar a estos grupos ha sido causa de mucha confusión. Por ejemplo, el nombre "Amahuaca" se aplica a un gran número de grupos, ninguno de los cuales utiliza este término para referirse a sí mismo; es más, muchos de estos no reconocerían ninguna relación con otros grupos Amahuaca más allá del hecho de hablar idiomas similares. Igualmente, el nombre Yaminahua no designa una unidad socio-política real sino que ha sido utilizado para hacer referencia a una variedad de grupos que hablan idiomas similares pero que no necesariamente mantienen interrelaciones esenciales.

(*) Antropólogo inglés de la Universidad de Cambridge. Realiza investigaciones con la sociedad Yaminahua desde hace varios años. El presente trabajo ha sido traducido por Lucy Trapnell.

A pesar de lo poco que actualmente comprendemos de los sistemas sociales de esta región es claro que los grupos nativos conocidos como Yaminahua formaban parte de un gran y complejo sistema de relaciones intergrupales en el período previo a su contacto con los no nativos.

Historia de los contactos entre Yaminahuas y no nativos.

La zona del Alto Yurúa y Alto Purús permaneció inexplorada y desconocida hasta fines del siglo pasado y, por tanto, los Yaminahua, como todos los grupos Pano del Purús, permanecieron al margen de las incursiones "occidentales" a la selva realizadas durante los siglos 17 y 18. Las primeras exploraciones de las afluentes altas del Purús fueron realizadas por el explorador británico William Chandless en 1865 y en la siguiente década tanto este río como el Yurúa quedaron abiertos al transporte a vapor. Esto significó que, a principios de la década de 1880, cuando se abrió el mercado occidental de caucho y se inició su boom en la Amazonía, se tuvieran los medios de transporte necesarios y hubiera una rápida invasión de caucheros a la región. Los datos poblacionales disponibles dan fe de la magnitud de dicha invasión: en 1871, la población no nativa en toda la zona del río Purús era de sólo 2,000 personas, mientras que, para 1902, esta cifra había ascendido a 80,000 personas (Villanueva, en Larrabure y Correa). En 1902 existían poblaciones de 7,000 a 8,000 y de 20,000 a 25,000 no nativos en el Alto Yurúa y Alto Purús respectivamente. (Von Hassel 1902, en Larrabure y Correa). Ambas zonas habían estado virtualmente despobladas de no nativos 20 años antes.

El influjo inicial de caucheros a la región se dio desde el Brasil debido al fácil acceso que permitían los ríos; sin embargo, el interés peruano de compartir las ganancias del caucho y proteger el territorio nacional frente a una invasión brasilera, rápidamente llevó al establecimiento de "varaderos" que cruzaban la divisoria de aguas de los ríos Ucayali y Uribamba con el Purús. Víveres y mercadería ingresaban a través de éstos a los campamentos de caucheros en el Alto Yurúa y Purús; haciendo el recorrido inverso, salía el caucho para ser transportado a Iquitos.

Los caucheros establecieron campamentos y puestos de comercio en los ríos principales y, desde éstos, se extendían hacia los ríos más pe-



Los Yaminahua del Huacapisthea, como resultado del contacto, han abandonado sus grandes casas comunales ("malocas") y hoy viven en casas individuales.

queños y quebradas de las cabeceras para trabajar las estradas de árboles de caucho que se encontraban esparcidas a lo largo de toda la región. Incluso las zonas más remotas de las cabeceras fueron explotadas y la enorme extensión de la frontera extractiva incrementó grandemente tanto la frecuencia como el área de los contactos con los no nativos.

Estos contactos fueron desastrosos para los Yaminahua y para los otros grupos de la región. Para los caucheros, los nativos eran salvajes peligrosos a quienes, en caso de no poderlos presionar para ser utilizados como mano de obra barata o impaga, mataban o expulsaban de la región. Las comunidades nativas estaban continuamente sujetas a las "correrías": "Los caucheros llaman correrías a los asaltos que dan a los pueblecitos de indios, asaltos en los que matan a los varones y se llevan a las mujeres y niños y que hoy, en la región del Amazonas, constituye un espléndido negocio; pues los salvajes jóvenes —de 8 a 14 años— alcanzan un valor que fluctúa entre los 200 y 400 soles de plata" (Von Hassel 1902 en Larrabure y Correa). Además de la violencia directa, los nativos también sufrieron las epidemias de enfermedades importadas frente a las cuales no tenían resistencia alguna, ta-

les como resfríos, gripe y sarampión. Considerando todos estos factores, el boom del caucho, en un estimado conservador, costó la vida del 50% de la población nativa del área.

Un aspecto significativo de este período, el cual muchas veces ha sido dejado de lado, es el uso que se hizo de mano de obra nativa en el proceso extractivo. El proceso de extracción del caucho demandaba mano de obra intensiva y su problema central fue la escasez de ésta. La solución lógica a esto era el uso de población nativa como fuerza de trabajo y éste fue un método común. La mayoría de los grupos nativos del Alto Yurúa y Purús huyeron del contacto con los caucheros y fueron considerados como muy salvajes y muy dispersos para tener verdadero valor como suministro de mano de obra; por ello, se optó por importar nativos "semi civilizados" de otras regiones. El cauchero más poderoso de la zona, Carlos Scharff, quien controlaba grandes áreas del Yurúa y del Purús, hizo uso extensivo de este método: "el número de gente que trabajaban bajo sus órdenes... todos reunidos pasaban de 2,000 hombres civilizados, fuera de tribus enteras de indios Campa, Cuni-bos, Piros (que eran sus favoritas), Huitotos, y otros más..." (Estanislao Granadino, 1916).



Los Yaminahua en la actualidad son alrededor de 1,000 personas. Ellos han padecido, como otros grupos nativos, las consecuencias desastrosas de las "cortaderas" y trabajos forzados a que los sometieron los caucheros.

En 1912, el mercado de caucho de la Amazonía sufrió un colapso y la población cauchera desapareció tan rápidamente como había llegado, dejando el área en su antiguo aislamiento, el mismo que ha efectivamente perdurado hasta el presente. En 1961 la población asentada en el Purús (mayormente población no nativa), era de 853 personas (Sexto Censo Nacional de Población, Lima 1964 citado en Dionisio Ortíz 1980) y en el momento actual la población no nativa del Alto Yurúa está representada únicamente por la guarnición fronteriza en la frontera brasilera. Las comunicaciones con la región se establecen solamente por avión o por río desde el Brasil; los varaderos de los caucheros dejaron de ser utilizados hace mucho tiempo. Actualmente existen planes para construir carreteras que unirían las cuencas del Yurúa y Purús con el resto del territorio peruano: una desde Atalaya hasta el Purús y otra desde Bolognesi (Ucayali) al Yurúa. Estas abrirían la región a la colonización y explotación de diversas industrias extractivas de la selva. Sin embargo, por el momento estos proyectos aún no han sido iniciados y no existen signos de que sean puestos en marcha en un futuro próximo.

Efecto sobre la población nativa del contacto con no nativos

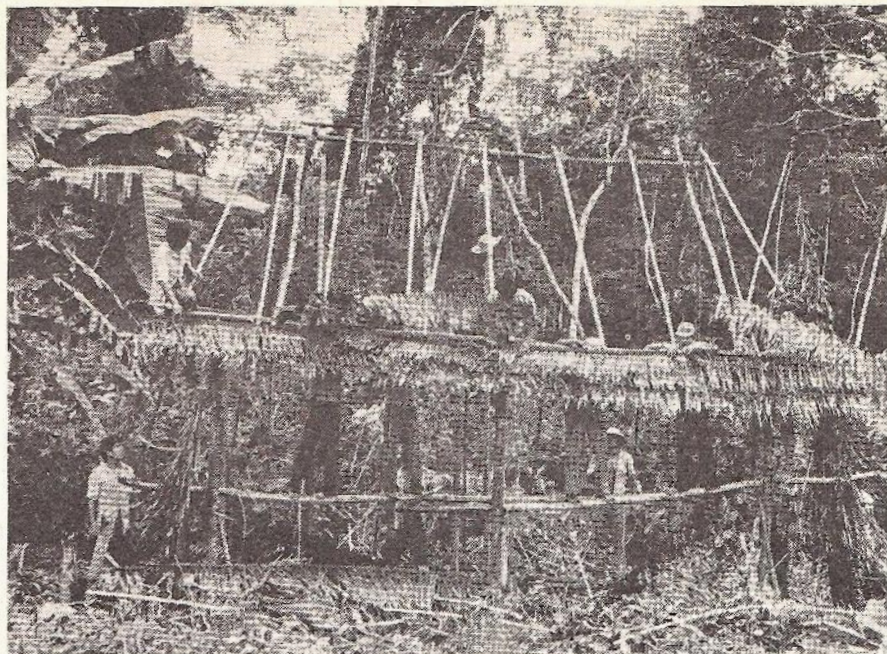
La experiencia que han tenido los Yaminahua y otros grupos del Alto Yurúa y Purús con no nativos durante los últimos 90 años, ha causado tremendas convulsiones en su forma de vida. Los acontecimientos traumáticos del boom del caucho llevaron a la mayoría de ellos a replegarse hacia las áreas más inaccesibles de las cabezas de los ríos y a rechazar todo contacto con foráneos. La población fue dispersada y fragmentada y el complejo sistema de relaciones socio culturales que existía en la región antes del contacto fue quebrado. Una serie de grupos desaparecieron totalmente y los fragmentos sobrevivientes de otros grupos se combinaron para componer nuevos grupos.

En el período entre 1915 y 1940 existían pequeñas poblaciones Yaminahua, Mastinahua, Cashinahua y Marinahua que se mantenían en contacto con la población mestiza en el Purús, pero la gran mayoría rechazaba estas relaciones. Sin embargo, en la década de 1940, y más aún en la del 50 y 60, muchos salieron de su aislamiento y empezaron a asentarse en los principales afluentes de los ríos mayores. Mucho del estímulo

para este movimiento vino de los misioneros, quienes hicieron, en este período, esfuerzos concertados para contactar a estas poblaciones. Misiones del Instituto Lingüístico de Verano se establecieron en el Purús con los Cashinahua y Sharanahua y en el Inuya con los Amahuaca. Los Dominicanos trabajaron en el Purús durante muchos años y, en 1964, establecieron contacto con los Yaminahua del Alto Yurúa, atrayendo más tarde a poblaciones Amahuaca y Yaminahua para asentarse, fuera de su territorio tradicional, en la misión de Sepahua en el Urubamba. Actualmente, aún viven algunos de estos grupos Pano en las remotas quebradas del área, los mismos que mantienen su rechazo a todo tipo de contacto con foráneos; sin embargo, éstos son pocos.

Este movimiento hacia los ríos mayores está vinculado con la incorporación parcial de estos nativos al sistema socio-económico de la selva. La mayoría de los hombres adultos ahora trabajan, durante por lo menos parte del año, para los madereros o en otros trabajos asalariados y la vestimenta, armas de fuego, hachas y machetes que obtienen son considerados como elementos muy deseables, sinó como necesidades básicas. Los efectos de esta incorporación parcial a una economía ajena han sido profundos. La comunidad Yaminahua de Huacapistea (Alto Yurúa) constituye un ejemplo concreto donde este proceso ha llevado a un considerable debilitamiento de los lazos sociales de la comunidad. Las largas temporadas fuera de la comunidad a fin de trabajar con "patrones" en otros ríos, ha llevado a descuidar las obligaciones de parentesco y la introducción de objetos de propiedad privada ha conducido al crecimiento de una ética individualista que entra en contradicción con los patrones socio-culturales tradicionales. Como resultado de esto, muchos de estos patrones han desaparecido: se han abandonado las malocas y se les ha reemplazado por casas de familias nucleares dispersas; ya no se ejecutan los bailes comunales; la autoridad de los ancianos, que anteriormente unió a la comunidad, ha declinado y con ella la autoridad de la cosmovisión y cosmología tradicional Yaminahua.

Los Yaminahua y los otros grupos del Alto Purús y Yurúa han aceptado como inevitable, y es inevitable, que deben entrar en alguna forma de relación con lo que es ahora el sistema social dominante de la selva. Su tragedia reside en el hecho que este sistema no ofrece, por el momento, un lugar aceptable para ellos. Son incorporados como el nivel más bajo de



Casa Yaminahua en proceso de techado. Se emplea hoja de palmera, recurso aún abundante en las cabeceras de los ríos Yurúa y Purúa, donde se asienta la mayor parte de este grupo nativo.

mano de obra barata o impaga y existe muy poco respeto hacia ellos, tanto como individuos como hacia su cultura. En un esfuerzo de acomodarse a este sistema dominante han renunciado, o han sido obligados a renunciar, a muchos elementos de su forma de vida tradicional a un gran costo para su bienestar social. Se espera que una conciencia creciente de su historia y de su situación actual haga posible la creación de una situación menos opresiva en el futuro.

BIBLIOGRAFIA

- D'ANS, ANDRE-MARCEL. Estudio Glotocronológico sobre Nueve Hablas Pano — Documento de trabajo del C.I.L.A. — Lima 1973.
- GRANADINO, ESTANISLAO. Exploraciones en el río Piedras por C. Scharff — Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima, Tomo 32 — Lima 1916.
- KENSINGER ET AL. The Cashinahua of South Eastern Peru — Brown University Studies in Anthropology and Material Culture Vol. 1 1975
- LARRABURE Y CORREA. Colección de leyes y decretos y otros documentos referentes al Dpto. de Loreto — Lima 1905 - 1909.
- ORTIZ, DIONISIO. Monografía del Purús — Lima 1980
- SISKIND, JANET. To Hunt in the Morning — Oxford University press — New York 1973
- VILLANUEVA, MANUEL. Los ríos fronterizos del Dpto. de Loreto, frontera con el Brasil — 1902, en Larrabure y Correa, Tomo 7.
- VON HASSEL, JORGE. Estudio de los varaderos del Purús, Yurúa y Manú — 1902, en Larrabure y Correa.

De un espacio mítico a un territorio legal o la evolución de la noción de frontera en el noreste peruano

Josette y Jean Pierre Chaumeil (*)

Cuando se habla de frontera, en la Amazonía como en otras partes, se piensa enseguida en la frontera política, geográfica, étnica o lingüística, pero muy pocas veces en la manera cómo una sociedad piensa sus propias fronteras, del sentido que ella le da a esta noción y de las representaciones que de ella tiene. Nosotros consideramos, por lo tanto, por una vez, el punto de vista indígena. Para esto, partiremos del mito, de esta palabra social que restituye lo mejor posible el pensamiento indígena. El mito no será entonces visto aquí como el simple discurso explicativo sino como el modelo de pensar el mundo, de aprehender lo real. Intentaremos seguidamente mostrar cómo la noción de frontera ha evolucionado en el tiempo, con una incidencia muy particular en el curso de los diez últimos años.

Más allá de los límites del caso preciso, las observaciones realizadas aquí valen, según nosotros, para un buen número de sociedades de la foresta peruana, para todas aquellas que, sometidas a fuertes presiones territoriales debidas a los efectos de la colonización intensiva, se encuentran insertas en el proceso de fragmentación y de demarcación de tierra en unidades circunscritas en las cuales la inalienabilidad debe ser la garantía de los títulos de propiedad. Es así que la noción misma de "frontera administrativa" ha nacido en muchos casos con la experiencia, seguida de una penetración tanto política como econó-

mica, y de la sensibilización de pertenecer más adelante a una "nación". Este examen debería, por otro lado, proporcionar elementos críticos en materia de atribución de tierra y de política fronteriza en las zonas de ocupación indígena, particularmente cuando los grupos, como en el caso de los Yagua, están extremadamente atomizados y enclavados territorialmente.

De un espacio mítico . . .

"En el comienzo, antes del nacimiento de la tierra, esta tierra de aca, nuestros más lejanos ancestros habitaban una otra tierra, al pie de un árbol gigante, allá abajo, más allá de la "boca de agua" (estuario del Amazonas), todo florecía sin trabajo. . . no había sino que inclinarse para comer. . .

Mëkándi, la tierra de las gentes, esta tierra de aca, ha surgido con la caída del árbol gigante "lupuna" que le da la forma que tiene en la actualidad (1). El agua contenida en el inmenso tronco se desparramó para alimentar el Amazonas en los meandros correspondientes a los contornos sinuosos del tronco y de las ramas. El follaje diseña las líneas exteriores de la tierra, mientras que la cima, en forma de cúpula, delimita el extremo, el "arriba". El lugar de abatimiento del árbol mítico marca el límite entre la tierra de los ancestros y aquella de las gentes. Pero la tierra de las gentes, a pesar que está calcada sobre aquella

de los ancestros, es, sin embargo, diferente: ésa se agranda al infinito mientras que ésta conserva sus curvas finitas (lupuna acostada). Río arriba, en el límite occidental de la tierra, allá donde el sol se acuesta, se extiende el espacio de los blancos ma, a ambas partes de "arriba". Al medio corre el gran río nawa que constituye el eje central del mundo, la gran vía de las migraciones a partir de la cual las gentes se repartieron.

La tierra había nacido, faltaba ahora poblarla. Los gemelos míticos decidieron entonces crear a las gentes. Transformaron o moldearon, a partir de substancias suaves, a los diversos pueblos de la tierra empleando el soplo, el aliento, el golpe repetido (pisoteos, golpes de bastón. . .). Y los hombres aparecieron, nacieron, totalmente animados, estaban como la tierra y su génesis. Poco a poco, sus cuerpos devinieron más duros con el tiempo, como la tierra se afirma bajo el pisoteo repetido de los hombres. . .

Los negros (es decir, los Brasileños) fueron los primeros en haber sido conquistados pues nacieron de las espigas del árbol mítico o de una larva que se escapó de una rama cuando fue derribado. Los Yagua fueron creados en segundo lugar, por el mayor de los gemelos míticos quien golpeó un montón de inmundicias con la ayuda de un bastón: de esa manera nacieron las gentes nihamwo (autodenominación de los Yagua). Los gemelos engendraron con sus lanzas a otras tribus, modelando estatuas de arcilla que ellos acuñaron de varios golpes: aparecieron los Tícuna, los Coca, los Jebero y los Chama (. . .). Después vino el turno de las "gentes -tamiz", los Matsés: los gemelos agarraron un tamiz que golpearon contra el suelo. A cada golpe brotaban gentes del tamiz y saltaban sobre el suelo. Por esto los gemelos los llamaron kandamumuñu, los "salvajes coto", pues eran hechiceros (2). . .

(*) Antropólogos franceses, miembros del equipo de investigación en etnología sudamericana (ERA 715, Centro Nacional de Investigación Científica y Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París). J. P. Chaumeil ha colaborado también en el Programa de Apoyo a Comunidades Nativas (Iquitos). El presente trabajo ha sido traducido por A. Chirif.

Los gemelos dibujaron seguidamente sobre la arena un enorme pescado piraña que se transforma, en virtud de fórmulas encantatorias ("i-caró"), en "gentes canibales" (los Yagua reagrupan bajo esta denominación a los Huitoto y los Bora). En fin, los últimos creados fueron los Blancos que los gemelos moldearon con tierra blanca (...).

El poblamiento de la tierra tuvo lugar justo después. Se efectúa por olas sucesivas a partir del pie de la "lupuna" (la tierra de los ancestros) en dirección hacia "arriba" (el oeste) pues la vía trazada para las migraciones iba a ser el Amazonas (ver croquis).

Los negros emprendieron primero el viaje debido a que nacieron antes que los otros. Franquearon la "boca del agua" y remontaron la corriente en embarcaciones de corteza que debieron abandonar poco después cuando la fuerza de la corriente era grande. Se instalaron sobre las orillas próximas. La segunda ola fue aquella de los Yagua, quienes prefirieron seguir los ríos a pie antes que arriesgarse a la suerte sobre sus embarcaciones. Después de un largo viaje, alcanzaron el "centro del mundo"; es el lugar donde nosotros vivimos en la actualidad. Los antiguos levantaron su primer campamento.

Después vino la tercera ola, aquella de los Ticuna y de los Cocama. Los primeros se detuvieron un poco abajo y los segundos un poco arriba. La cuarta ola arrastra a las otras tribus sobre los pequeños afluentes y quebradas donde pelearon, pues los primeros en llegar tomaron naturalmente las mejores tierras. En fin, la última ola fue aquella de los Blancos, quienes llegaron de esta manera al otro extremo de la tierra, a los confines de la corteza terrestre, pues el espacio intermedio estaba ocupado. Este lugar, el hogar de los Blancos, es todavía desconocido para la mayor parte de nosotros... (3)".

Tan lejos como se remonta la memoria colectiva, antes de todo, antes que nazca la tierra de las gentes, las fronteras no existían. La tierra de los ancestros se extendía al infinito. Todo el mundo podía ir libremente por todas partes. Cuando la tierra se forma después de la caída del árbol mítico, se encuentra, a causa del mismo golpe, separada de la tierra original en el punto preciso de su abatimiento o "boca del agua" (figura metafórica que se relaciona al estuario del Ama-

zonas), que marca de esta manera la primera gran ruptura, la frontera entre la tierra de los ancestros y la tierra de las gentes, entre el mundo de aquí y el otro mundo, aquel de los orígenes. De todas maneras, y así, como el mito cuenta, las gentes franquearon la "boca de agua" para poblar la nueva tierra, la tierra de los orígenes les es, en adelante, inaccesible. No habrá, en efecto, que concebir esta frontera como puramente física por el sólo hecho que los Yagua la asocian al estuario del Amazonas; más bien, en cambio, como la disyunción entre dos órdenes de realidad que se podría traducir, en nuestro lenguaje, por una serie de oposiciones, tales como: lo visible/ lo invisible, lo mortal/ lo inmortal, lo temporal / lo atemporal, lo humano / lo divino, el no-saber / el saber, etc. . . . , parejas de términos que se encuentran en el principio de todo sentimiento religioso, traducidas aquí en términos de "distancia". Y es aquí que el trabajo de los chamanes yagua va a ejercerse para tentar precisamente de reducir, a falta de poder abolir, la distancia que los separa de los orígenes. La primera noción de frontera expresada en el mito, traduce así esta realidad dual del mundo.

Si el mito insiste, por otra parte, sobre la similitud entre la tierra de los ancestros y aquella de las gentes, las dos difieren, sin embargo, en un punto esencial: a la inversa de la primera, la segunda tiene límites cuyo contorno se superpone a aquel del árbol mítico (ver croquis). Más allá, está el vacío, lo desconocido. Esta frontera máxima en término de espacio terrestre, marca, en efecto, el límite con lo desconocido, el más allá, la muerte. Al interior de este vasto espacio no hay fronteras demarcadas en unidades administrativas de territorios infranqueables, sino una distribución, se puede decir, "lógica" de seres y de cosas. La ubicación de los diferentes pueblos sobre la tierra tuvo lugar, en efecto, justo antes de la creación de la humanidad. A cada uno le es concedido un espacio dado, un territorio, según un orden bien establecido: primero los Negros, luego los Yagua, las otras tribus y, al último, los Blancos. Una serie de correlaciones aparecen así entre el orden de creación de las gentes, el encadenamiento de sus migraciones y la ocupación espacial: cuanto más tardía es la creación más grande es la distancia del lugar de origen. Los primeros en llegar tomaron, naturalmente, posesión de las mejores tierras que, según el pensamiento indígena, se empobrecen a medida que

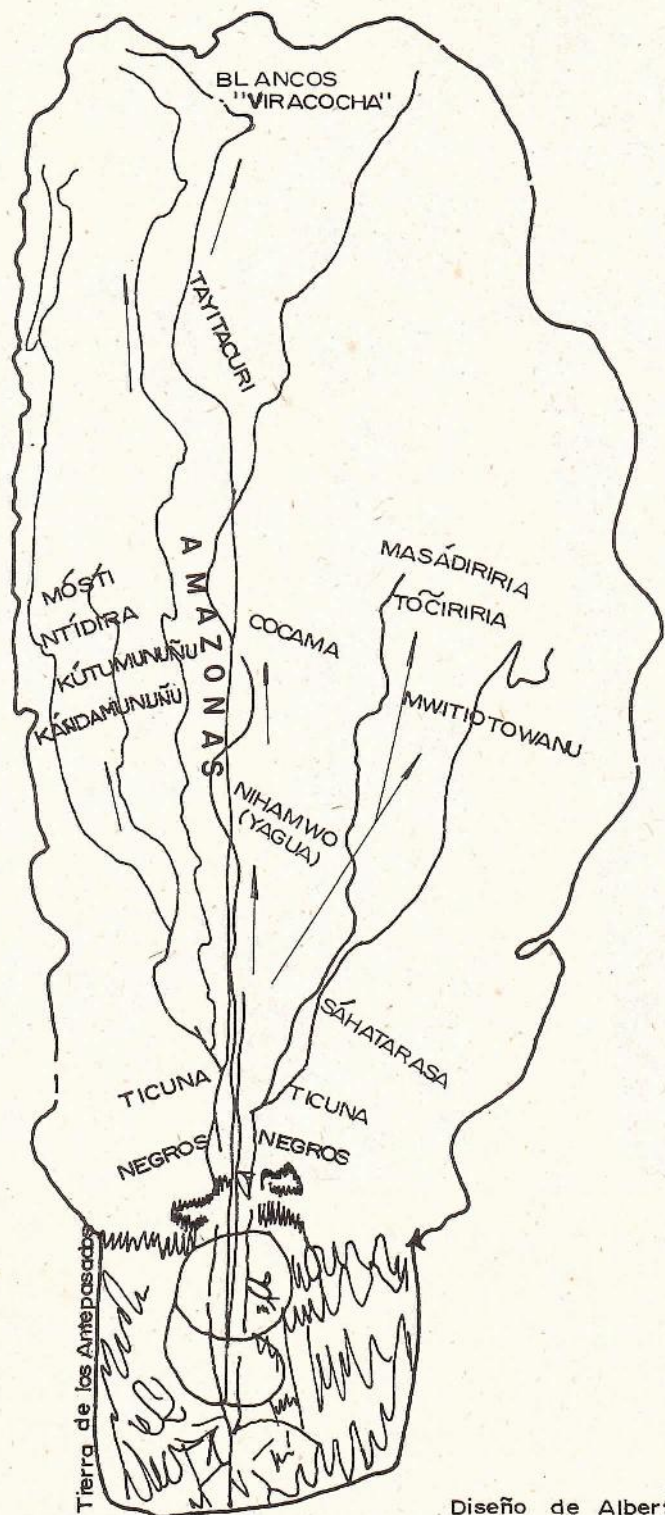
se alejan del lugar de origen. Por otro lado, los Yagua tienen el sentimiento de ocupar el centro del mundo y de considerar a los otros grupos que los rodean como más o menos "periféricos". Es interesante mencionar, al respecto, que los Yagua interpretan de una manera muy personal la invasión masiva de su territorio por los Blancos, como una venganza de éstos, con el objetivo manifiesto de reconquistar mejores tierras, por haber sido relegados al otro extremo de la tierra.

Este pasaje pone en relieve una cierta visión de la historia. Frecuentemente se ha hablado de "inmovilismo histórico" a propósito de las sociedades primitivas, en el sentido que su historia no daría ninguna importancia a los acontecimientos, a menos que aquellos no se inscribieran de manera lineal. El ejemplo citado parece apoyar esta idea pues el acontecimiento (la invasión de los Blancos) es aquí reintegrado dentro de una concepción cíclica del mundo de manera que no aparece más que como el justo restablecimiento de las cosas, el regreso al equilibrio (si los Blancos nos invaden se debe a que han sido perjudicados; es, por lo tanto, en el orden de las cosas que ellos se vengán). Esto puede explicar, por otro lado, a la inversa de lo que pasa con las otras sociedades amazónicas, la relativa pasividad con la cual los Yagua se oponen hasta ahora a la invasión blanca (4).

Pero volvamos al mito: a cada tribu corresponde un territorio. Ciertamente, se podría leer a través de este recorte, ante todo geográfico, de las formas de frontera, de límites; pero es sobre todo la noción de territorio y de espacio, más que de frontera stricto sensu, la que parece aquí pertinente, en el sentido que ella traduce lo más fielmente el sentimiento de pertenencia a un "lugar": el centro del mundo para los Yagua, arriba, abajo o la periferia para los otros.

Sin embargo, existen límites que no se pueden traspasar o que al menos todos deben respetar. En efecto, los Yagua se proclaman cazadores con insistencia y se definen con relación a la caza, actividad de producción altamente valorizada en el plano simbólico. Cada comunidad dispone, de esta manera, de uno o varios territorios de caza en las fronteras reconocidas. Estos territorios están generalmente situados en las fuentes de los ríos, a varias horas de marcha de cualquier lugar habitado, y no se superponen jamás. La caza es planificada y las incursiones programadas en función de las cazas precedentes. Este respeto del territorio de caza aje-

"ARRIBA" OESTE



Tierra de los Antepasados

Diseño de Alberto Prohãño
1976

"ABAJO" ESTE

EL GRAN VIAJE PRIMORDIAL

no, que se vive cotidianamente, pone en relieve la disciplina de cada uno. En la práctica, es raro que surjan disputas en relación a ésto, lo que deja suponer que los casos de transgresión son poco numerosos. La noción de frontera como límite de un territorio se aplica por lo menos en un caso entre los Yagua: aquél de sus zonas de caza.

Sobre este mosaico de territorios de contornos poco marcados se superpone un otro recorte; esta vez, lingüístico y cultural. Los Yagua se autodenominan, lo hemos visto en el mito, *nihamwo*, "las gentes". Por oposición, llaman *munuñu* ("los salvajes", "las otras gentes") a todos los que no son *nihamwo*. El primer criterio distintivo es la lengua. Los Yagua dicen hablar la misma lengua, *nihamwo nekiahänë*, "el hablar de las gentes"; aunque concuerdan en reconocer la existencia de dialectos locales, cada grupo regional reivindica naturalmente el monopolio de hablar el más puro. En la mitología, la distinción entre los héroes yagua (nosotros) y sus enemigos (los otros) se opone por lo pronto al nivel del lenguaje por una mutua incomprensión. La noción de identidad étnica entre los Yagua pasa, por lo tanto, primero por la lengua. Son considerados "otros" aquellos con quienes el entendimiento verbal no es posible.

Además de la lengua, los Yagua reconocen compartir las mismas costumbres y creencias. Pero son sobre todo *nihamwo* aquellos con quienes el intercambio de mujeres está permitido según las reglas prescritas por la sociedad, es decir, en el extremo límite, los "parientes" *hatiawa* (consanguíneos y aliados). Por oposición, aquellos con quienes los intercambios matrimoniales son proscritos, son más fácilmente clasificados *munuñu*; son, por definición, los "no-parientes", *ne hatiawa*. Los *hatiawa* de un individuo son, de esta manera, general pero necesariamente, sus aliados políticos, mientras que sus *ne hatiawa* son más frecuentemente designados por un término que expresa hostilidad frente a una persona, a un grupo.

Vemos pues que la noción de "frontera" se expresa aquí, sobre todo, en términos de distancia, distancia entre el saber y el no-saber (tierra de los ancestros/ "boca de agua"/ tierra de las gentes), distancia entre lo conocido/ la vida y lo desconocido/ la muerte (límites terrestres), distancia entre nosotros/ los otros (centro del mundo/ periferia, lenguas, parientes/ no parientes, aliados/ enemigos), y no en término puramente

geográfico o político. Vemos también que la noción de distancia no se reduce a una longitud mensurable, sino que revela en efecto el orden de lo simbólico, del sentimiento religioso o aún del sentimiento de pertenencia o no a una entidad lingüística y cultural más o menos homogénea.

La noción de territorio, más pertinente sobre el plano espacial que aquella de frontera, no encierra una entidad perfectamente circunscrita e infranqueable, con un trazo estricto e inmutable, sino que traduce sobre todo el sentimiento de pertenencia, de identificación con un "lugar" determinado desde el nacimiento del mundo, de donde deriva el absurdo para los Yagua de conceptos tales como aquellos de "territorio administrativo" o de "frontera política", que no dependen de este orden del mundo sino de la actividad humana.

En resumen, las nociones de frontera, territorio, espacio, revelan, entre los Yagua, más del sentimiento de identidad, de pertenencia, hasta del sentimiento religioso, que de la realidad objetiva.

... a un territorio legal

Desde hace tres siglos, los Yagua sufren, como tantas otras sociedades amazónicas, la presencia continua de los Blancos sobre su territorio, tres siglos de dependencia y de opresión, de sumisión ante un invasor que se esfuerza por negarlos y destruirlos. Esta presencia, particularmente resentida en el momento de los "booms" económicos y de las guerras fronterizas, ha provocado graves trastornos en el seno de las poblaciones indígenas, principalmente en su vinculación al territorio. Los Yagua, en particular, han debido familiarizarse con lo que los invasores entienden por "frontera", como resultado de la apropiación categórica de una porción de territorio (5).

En principio, es la presencia de las misiones jesuítas la que ha modificado la noción de territorio y, en consecuencia, aquella de frontera (6). Por esto, es necesario examinar los pasos y el consenso mobilizador empleado por los misioneros para concentrar a diferentes poblaciones en torno a un polo de atracción. La estructura tan característica de las reducciones jesuítas, con la satelización de los grupos en la periferia, impone una salida respecto del territorio de tutela y una permanencia efectiva. No solamente los grupos reunidos deben reconocer la necesidad de defender las tierras de protección y de de-

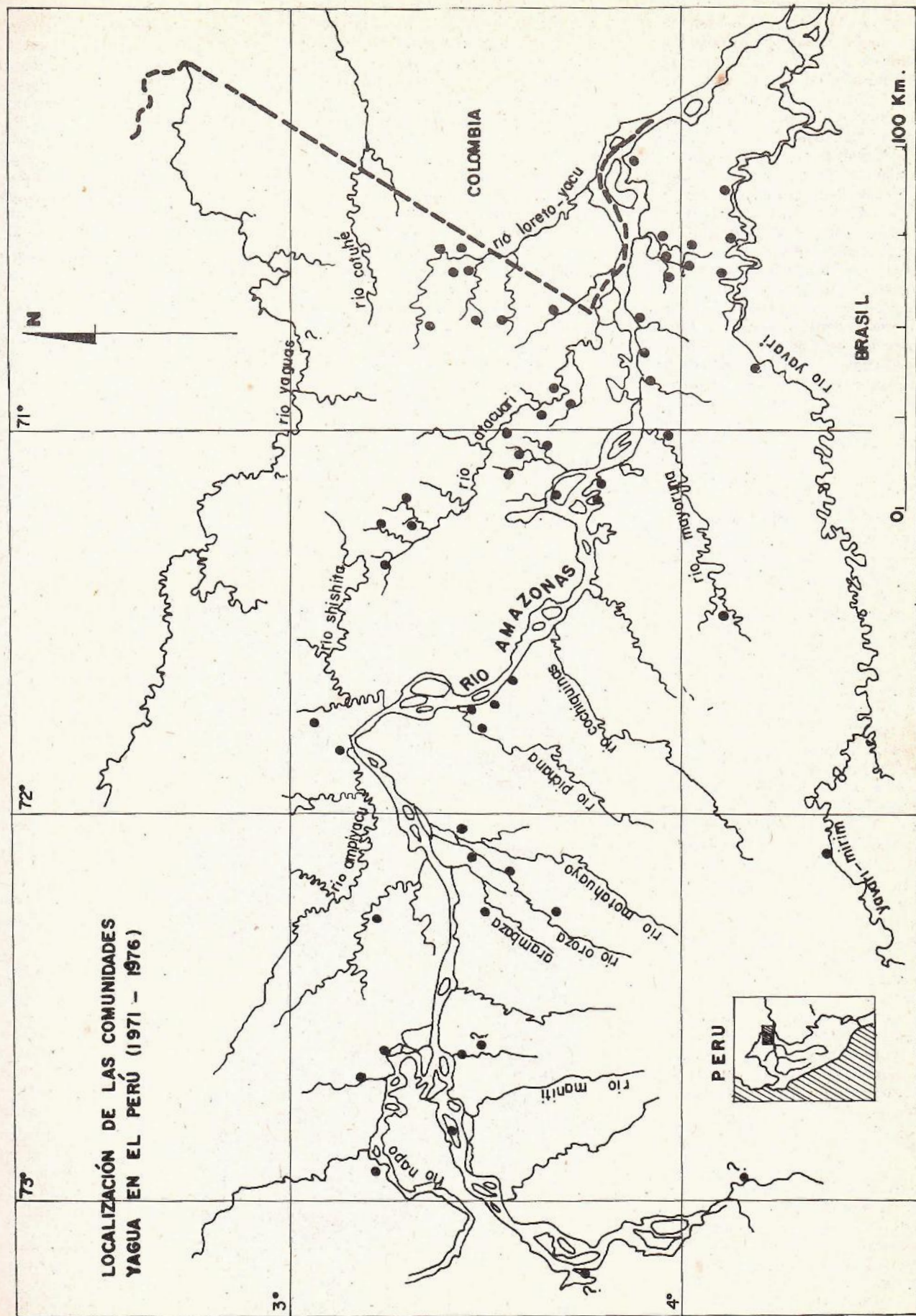


De un territorio casi infinito, con sus confines tan lejanos que no se podían jamás alcanzar, los Yagua se encuentran hoy propensos a sufrir una escasez opresiva.

fenderse ellos mismos contra las agresiones exteriores, sino que deben someterse a las exigencias de una explotación regular del suelo y de un trabajo forzado al interior de las misiones.

En lo que concierne a los Yagua, el efecto fue contrario a las expectativas de los misioneros: todas las tentativas de reducción fracasaron más o menos. Primero las epidemias, después los conflictos entre grupos, la irascibilidad de ciertos misioneros y las exacciones lusitanas condujeron a los Yagua a la huida o a la rebelión. El éxito relativo y efímero de algunas

misiones, se explica sobre todo por el clima de inseguridad de la época. Ciertos grupos perseguidos encontraban momentáneamente refugio en las misiones donde recibían generalmente protección y alimentos, abandonándolas después una vez que se descartaba el peligro. Si en conjunto los Yagua continuaban guerreando, con excepción de algunos grupos fieles a los misioneros, sabían que más allá de cierto límite encontrarían refugio.



Amazonia Indígena (1983), año 3, n.º 1

La expulsión de los jesuitas (1768) no debía parar la hemorragia de desestabilización que habían desencadenado, y esto por todos los trastornos resultantes, en especial, el cambio profundo de los indígenas en sus relaciones con el ambiente. Los misioneros habían introducido al interior de sus dominios de protección nociones como sedentarización, dependencia, frontera, que pasaban por la constante utilización de un lenguaje nuevo, retomado a continuación en el discurso y la práctica de los colonos e integrado en la actualidad en el vocabulario indígena.

Incluso si no utilizan los mismos procedimientos de evangelización, las diferentes órdenes religiosas que suceden a los jesuitas guardan los mismos objetivos representados en el reagrupamiento y el proteccionismo. Este modelo misionero de "integración" fue inmediatamente recuperado por los colonos después de la expulsión de los religiosos o el abandono de las misiones, como fue el caso en las diferentes épocas.

Desde fines del siglo XVIII, grandes momentos de explotación de los recursos naturales amenazaron a los Yagua a sufrir reagrupamientos forzados al interior de su zona de ocupación, pero también deportaciones a muchos días de viaje de su territorio de residencia debido a las necesidades de la extracción (caucho, madera, pieles, a inicios del siglo), confrontándolos de esta manera a barreras lingüísticas y culturales difícilmente transpasables. En muchos casos, los patrones violaron su territorio y se instalaron entre los Yagua, imponiendo su permanencia durante toda la duración de las deudas que les habían hecho contraer en término de un comercio fraudulento (sistema de enganche). Más las deudas no terminarían jamás. Los procesos de establecimiento permanente están bien arraigados, asociados a una explotación sobre la demanda de un territorio circunscrito por exigencia de los patrones.

Después fluyeron en avalancha los proyectos de desarrollo nacional (a partir de 1970) y con éstos la ley de Comunidades Nativas que estableció la distribución legal de la tierra cuya inalienabilidad está garantizada por un título de propiedad, legitimando de esta manera la permanencia de las comunidades sobre el suelo. Pero estas atribuciones gratuitas de tierra, aunque esenciales para la existencia de grupos territorialmente amenazados, no tienen siempre en cuenta, desgraciadamente, las exigencias del sistema de cultivo y de movilidad inherentes al modo de vida indígena. Las condiciones enunciadas

a las comunidades para preservar su título de propiedad, comportan igualmente riesgos. Por una parte, deben explotar el bosque al interior de los límites registrados, por lo tanto, sobre su territorio reconocido legalmente; límites que no siempre permiten mantener su modo de explotación del suelo y, sobre todo, satisfacer las actividades de caza y pesca. Tendrán entonces que transpasar los límites del territorio para satisfacer sus necesidades energéticas y de comercio. Esta preocupación por defender no solamente los límites territoriales sino también la asignación efectiva del suelo, podría llevar a algunas comunidades a replantear la cuestión de la noción de territorio y de su pertenencia perenne.

Por otra parte, muy rápido las comunidades Yagua ribereñas, próximas a los conglomerados mestizos, verán sus tierras enclavadas en medio de parcelas cultivadas individualmente por los blancos. Hablando de sus límites territoriales, los nativos serán obligados a señalarlos en relación a aquellos de sus vecinos mestizos y

no más en relación a una distancia por recorrer, a un río o a una trocha.

De este enclave de las tierras indígenas sobre una superficie reducida, con una calidad de suelo mediocre, bien podría nacer nuevos conflictos y nuevas conquistas de territorio. Se plantea ya el problema, frente a la ley, del abandono de tierras tituladas (7). ¿Quedarán ellas indefinidamente "propiedad" de la comunidad o devendrán accesibles a otros? Toda comunidad desplazada, cualquiera que sean los motivos, ¿podrá adquirir una nueva titulación? En el caso contrario, estar fuera de sus fronteras legales revelaría delito... Esto plantea de una manera más general el problema de la titulación de tierra de grupos extremadamente dispersos en unidades locales, más o menos móviles, en las zonas de poblamiento heterogéneo (caso de los Yagua). ¿No se debería limitar la concesión permanente de tierra sólo a aquellas comunidades inscritas en zonas étnicas y geográficamente homogéneas (por ejemplo, una cuenca), autorizando una gran libertad de desplazamiento



La caza es una actividad económica altamente valorizada en el plano simbólico. Aca, un hombre regresando del monte con el producto de su cacería.



Todas las tentativas misionales de reducción entre los Yagua fracasaron. Por diversas razones, ellos abandonaban o se rebelaban contra las misiones. Hoy, sin embargo, los procesos de aculturación se aceleran comprometiendo peligrosamente la sobrevivencia de esta cultura.

al interior de los límites reconocidos, como es el caso de los Secoya del Yubineto o de los Matsés del Gálvez, o también a las comunidades perfectamente sedentarias? Es este carácter muy general y uniforme de la ley de Comunidades Nativas y el sentido dado a la noción de territorio lo que es cuestionable.

En la actualidad, la civilización occidental está más presente que nunca. Los procesos de aculturación implicados desde más de tres siglos, se aceleran peligrosamente. La nueva política del gobierno ha fijado como objetivo prioritario la "Conquista de la Amazonía", con la implantación de industrias privadas y la apertura de una importante red de carreteras. Se tienen reuniones multisectoriales para decidir una política fronteriza y para dar forma a los nuevos proyectos de desarrollo microregionales (8). Los programas movilizados del gobierno, autor de la defensa de las fronteras políticas del país, contribuyen, o quisieran contribuir, al (re) poblamiento de las zonas fronterizas por la eterna "cuestión de seguridad", pero también con el objetivo de reforzar el sentimiento de patriotismo o de "peruarización" frente a los países vecinos. Esta noción de frontera, inyectada por una política nacional, pasa por

la noción de identidad máxima de nación peruana. Los Yagua ribereños (9) viven cotidianamente esta presión de reconocerse tras la fórmula patriótica "ser peruano" y, más allá, de respetar y defender las fronteras, tanto como su territorio tocado por el gran vecino: Brasil.

Al término de este ensayo resalta que la percepción de la noción de frontera entre los Yagua está ante todo ligada a la relación que tienen con su ambiente inmediato, con el apego ideológico que tienen con su territorio. Esta noción se aproxima más, en lo cotidiano, a la idea de distancia mínima que se debe respetar para lograr una armonía durable en todas las relaciones con el mundo, de un sentimiento de pertenencia o de identidad, que a una definición estricta del término que se quedaría en el dominio político-económico. Distancia, territorio, frontera, han evolucionado de manera singular, no solamente en su acepción sino también en los hechos, en su estrechamiento sobre el mapa y su restricción a medida que la tierra se reparte: de una totalidad a una nuclearización impuesta tanto territorial como ideológica.

La visión del mundo del comienzo, con sus fronteras que no se aprehenderían como físicas, sino que di-

ferenciarían esta parte de lo conocido y de lo desconocido, del saber y del no-saber, es más concreta en el hilo del tiempo. Esta extensión que los Yagua considerarían como suya es reducida como piel de zapa para volver los contornos más estrechos desde la llegada de los misioneros, después los colonos, realidad cada vez más constriñente por sus límites generadores de dependencia y sedentarización.

De un territorio casi infinito, con sus confines tan lejanos que no se podían jamás alcanzar, los Yagua se encuentran hoy propensos a sufrir una escasez opresiva. Por lo tanto, para satisfacer sus necesidades energéticas e ideológicas, no vacilan en dar a sus nuevas fronteras la elasticidad que este imperativo requiere. En nuestros días, recorren en una jornada su concesión legal, delimitada por otros territorios (individual, comunal, estatal). Es bien difícil para ellos preservar una identidad propia ante las promesas de apoyo, de ayuda, no solamente a las comunidades enclavadas territorialmente, sino a las regiones fronterizas. En el nombre de este desarrollo, está el mensaje de solidaridad nacional "ser peruano", que avanza para motivar el compromiso de cada uno para defender las fronteras nacionales.

ANEXO

COMUNIDADES NATIVAS YAGUA CON TITULO DE TIERRA (1982)*

COMUNIDAD	RIO	DISTRITO	TERRIT. TITULADO (HAS)	FECHA
Cóndor	Amazonas	Pevas	1,028.32	1975
Pichana	Oda. Pichana	"	2,733.77	1976
Remanso	Amazonas	"	2,058.04	1975
Las Palmeras	Amazonas	Indiana	1,385.45	1980
Catalán	Oda. Yanayacu	"	3,318.19	1976
Tipishca	Oda. Yanayacu	"	1,538.05	1976
Basilio	Napo	Mazán	1,909.00	1976
Urco Miraflores	Napo	"	567.61	1975
Santa Rosa de Orosa	Orosa	Las Amazonas	2,635.74	1980
Edén de la frontera	Oda. Marichín	Ramón Castilla	725.00	1981
El Sol	Atacuari	"	10,755.00	1982
Pancho cocha	Yacarité	"	5,255.68	1975
San Alberto de Morona	Oda. Morona	"	3,487.00	1976
San José	Loreto yacu	"	5,066.84	1975

COMUNIDADES NATIVAS YAGUA INSCRITAS (1982)*

San José	Ampiyacu	Pevas	—	1978
Atún cocha	Napo	Las Amazonas	—	1975
Santo Tomás	Amazonas	Pevas	—	1977
Tahuayo	Tahuayo	Sargento Lores	—	1975
Gallinazo	Caño Cab. cocha	Ramón Castilla	—	1981

* Fuente: Directorio de Comunidades Nativas del Perú. Lima: Ministerio de Agricultura, Dirección de Comunidades Campesinas y Nativas, 1982, 120p.

NOTAS

1.— Ver el mito de la "lupuna" en "Los mellizos y la lupuna" (mitología yagua)", Amazonía Peruana 2 (3), 1978, pp. 169-170.

2.—Paralelo interesante entre la acción de "hacer brincos" y el chamán. Este último es frecuentemente descrito como aquel —que— hace—brincos, la acción de brincar parece pertenecerle prioritariamente, como al mono, de allí la analogía entre el chamán y el mono. Por otro lado, el tamiz tiene una fuerte connotación simbólica. Por su función mediadora y por su cualidad de filtro, está asociado al chamán: de aquí el por qué las "gentes-tamiz" son hechiceras.

3.—Versión abreviada de un largo mito contado por A. Sarko y A. Prohaño, chamanes yagua (río Loreto—yacu y quebrada Marichín).

4.—En efecto, a excepción de la sublevación contra los caucheros del Putumayo a comienzos de siglo, los Yagua no han intentado más estallar contra los blancos, sino que han orientado su estrategia hacia la fuga.

5.—Recordemos que entre los Yagua no había apropiación del suelo. La propiedad se aplica a los productos de las parcelas cultivadas y del trabajo, no a la tierra desmontada.

6.—Si los Yagua han mantenido algunos contactos esporádicos con los blancos a lo largo de los siglos XVI — XVII, su evangelización sistemática no comienza verdaderamente sino más que a fines del XVII, con la fundación de las primeras misiones jesuitas sobre el Amazonas (1686 — 1768).

7.—Este es el caso, por ejemplo, de la comunidad yagua de San José

de Loretoyacu (ver en el anexo, el cuadro de tierras tituladas).

8.—De esta manera, para la zona que nos interesa, un vasto plan de colonización acaba de ser lanzado para los años 1982-85, y compromete a todos los sectores de la economía regional (ver Plan de desarrollo microregional. Eje Yavarí-Caballo Cocha. Organismo de Desarrollo de Loreto, Julio de 1981, 49 p.).

9.—Según nuestros estimados (cf. Chaumeil, J. y J.P., "Los Yagua de la Amazonía Peruana (elementos de demografía)", Amazonía Peruana 1, (1), 1976, 73-94), más de un cuarto de la población yagua reside en las proximidades de las riberas del Amazonas. El impacto de la presencia occidental y de programas de desarrollo es por supuesto menor, incluso nulo, para los Yagua que viven en las tierras del interior.

Fronteras, población y paisaje cultural en el Alto Amazonas

Annemarie Seiler-Baldinger (*)

1.— Las fronteras en el alto Amazonas y su historia.

Una mirada sobre la parte nor-occidental de Sudamérica, atrae la atención de uno sobre su peculiar trazo, especialmente en el estrecho corredor de Colombia hacia el Amazonas, conocido con el nombre de el Trapecio. La frontera entre Perú y Colombia sigue el río Putumayo en el oeste, hasta la desembocadura del río Yaguas. Desde allí, corre en una línea recta hasta el sud-oeste del río Atacuari, continuando aguas abajo hasta la desembocadura, donde la frontera está formada por el Talweg (línea de los sondajes más hondos) del Amazonas. En el lugar donde éste recibe las aguas del Yavarí, se encuentran tres fronteras en el estrecho de Tabatinga (un estrechamiento del Amazonas de aproximadamente 2 km. de ancho), constituyendo este último río la frontera entre Brasil y Perú. Desde allí, la frontera entre Colombia y Brasil está formada por una línea geodésica, que lleva la dirección NNE nuevamente hacia el río Putumayo, y lo cruza justo abajo del asentamiento colombiano de Tarapacá. Ambos, el límite artificial y el natural del Trapecio, han sido materia de disputa política. Las líneas geodésicas son problemáticas porque no hay manera de reconocerlas en la densa foresta tropical, que cubre la totalidad del área, y los límites naturales, los cursos de los ríos cambian gradualmente sus lechos a causa de la sedimentación y de la erosión que

puede, incluso, arrasar los hitos. Cada nueva isla que emerge en el Amazonas o en el Yavarí genera disputas sobre su posesión. (1).

A fin de entender la situación actual en la zona fronteriza, tenemos que hacer una breve revisión de sus orígenes. Desde una fecha tan temprana como el siglo XVII, los dos poderes ibéricos comenzaron a luchar por la soberanía sobre el alto Amazonas. Los *bandeirantes* portugueses, buscando esclavos indígenas y el acceso a la riqueza minera de los Andes (principalmente Potosí), no encontraron obstáculos en su marcha hacia el oeste. Pero los Jesuitas españoles, quienes habían establecido *reducciones* a lo largo de esta parte del río, fueron completamente aislados de sus centros de administración y abastecimiento por los Andes y por lo abrupto de la Montaña. Estos factores topográficos fijaron un modelo para la integración de la cuenca del Amazonas por las diferentes naciones, que puede ser percibido aún en la actualidad, a pesar de la existencia de medios modernos de transporte. En el tratado de San Ildefonso (1/10/1777), el reclamo de Portugal sobre esta región fue confirmado al establecerse el Yavarí—Amazonas—Yapurá como el límite entre las dos colonias, y por el envío de una comisión demarcatoria (Ferreira Reis 1959: 48 SS).

Después de la independencia de los países andinos y del fracaso de Bolívar con la gran Colombia (1830), las disputas fronterizas alcanzaron un

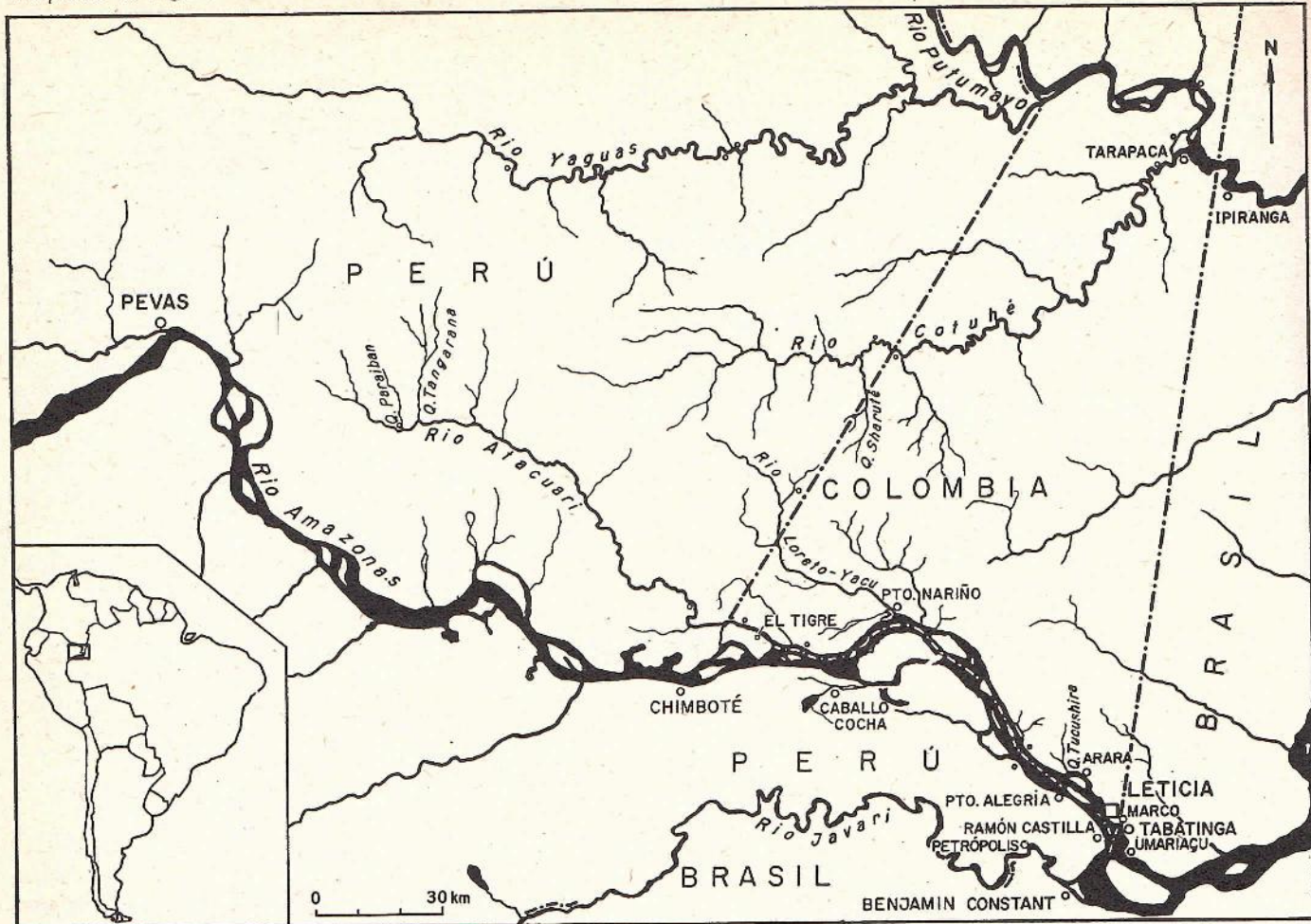
nuevo climax. Desde la primera Gobernación y Comandancia General de Maynas (2), ésta fue cambiada de un lado para otro entre los virreynatos de Perú y Nueva Granada en el siglo XVIII, pretendiendo cada una de las dos nuevas naciones tener derecho sobre este territorio (3). En 1851 Perú y Brasil acordaron aceptar la línea geodésica entre el fuerte de Tabatinga (Brasil) al río Apaporis como su nueva frontera, contra lo cual Colombia protestó con un retraso de 2 años (Saboiá de Medeiros 1938; 51 ss) (4). Unos 20 años más tarde, la demanda del caucho por los mercados de Estados Unidos y Europa detonó el boom de este producto (1880-1914), el cual intensificó la lucha entre peruanos y colombianos en la región fronteriza del Putumayo y llevó a la aniquilación y *deportación* de miles de indígenas por la Casa Arana o la Peruvian Amazon Company (5).

Después del colapso del precio del caucho natural en el mercado mundial, Colombia y Perú zanjaron sus disputas fronterizas en el tratado de 1922 (Tratado Salomón-Lozano), el cual estableció el actual límite y garantizó a Colombia el acceso al Amazonas a través del Trapecio (6). El pequeño asentamiento aduanero peruano de Leticia (el cual en ese tiempo tenía alrededor de 100 habitantes) se convirtió así en colombiano, hecho que es aun resentido por muchos peruanos. El tratado molestó mucho a los loreanos quienes siempre se habían sentido abandonados y traicionados por el gobierno en Lima. Después de la caída del presidente Leguía (durante cuyo gobierno se entregó el Trapecio a Colombia), los loreanos tomaron venganza e invadieron Leticia en la noche del primero de Setiembre de 1932. Este ataque comenzó una guerra de un año por la disputa del Trapecio, conocida como el *conflicto*.

En 1935 se firmó un tratado de paz reconfirmando los límites de 1922. Así, las fronteras de esta región son bastante jóvenes y, por esto, no tan bien establecidas como uno esperaría de acuerdo a los *standar* europeos.

Otro factor que contribuye a un "equilibrio inestable" es el aumento de intereses geopolíticos en los últimos 10 años (7), principalmente

* Este trabajo fue presentado en el Simposio de *Boundaries and the Cultural Landscape* realizado en Basel (Suiza) entre el 5 y el 20 de Octubre de 1981. Traducción de Alberto Chirif.



desencadenados por los enormes esfuerzos de Brasil para integrar y ocupar su territorio amazónico (8). Los intentos de Brasil para establecer asentamientos auto-sostenidos en la zona fronteriza han sido bastante exitosos. Los militares en Tabatinga-Marco (la única colonia militar en el alto Amazonas) ofrecen tentadoras facilidades para aquellos soldados deseosos de establecerse en la frontera. Estos consiguen vivienda, títulos sobre la tierra y apoyo financiero y además son liberados de impuestos, durante 30 años (comunicación personal del comandante Borba del Comando de Frontera del Solimões, Agosto /1981). El ejército les proporciona la infraestructura necesaria, como transporte barato, buenas escuelas, servicios de salud, etc.

De esta manera, Brasil logra asegurar su soberanía para el uso futuro de los recursos naturales supuestamente existentes en el área y, al mismo tiempo, demuestra su vigilancia y presencia. Esta estrategia tiene un gran impacto en sus vecinos colombianos y peruanos, quienes ven

a los brasileros con temor y envidia y abiertamente se quejan de la negligencia de sus propios gobiernos. Aunque Perú reaccionó casi inmediatamente al reto brasilerero, usando la misma política (es decir, construcción de carreteras, programas de colonización), primero se tuvo que concentrar en el frente pionero más vulnerable, como es la "Selva Central". Desde que Belaúnde, que fue quien inició esta estrategia (1963-1968), regresó al poder (1980), el concepto de "fronteras vivas" está nuevamente muy de moda (cf. Morey 1980). ORDELORETO (Organismo Regional de Desarrollo de Loreto), creado bajo la administración de los militares en 1977, ha volcado su atención al desarrollo de la región fronteriza nororiental, donde está muy activo desde 1981.

Un serio obstáculo para que Perú lleve a cabo su política en el área de encuentro fronterizo de los tres países está constituido por la naturaleza de la topografía. Desde el momento que la ribera peruana del Ama-

zonas consiste de tierras bajas, pantanosas ("bajel"), el establecimiento de asentamientos fronterizos se hace extremadamente difícil.

El poblado fronterizo de Ramón Castilla, con el cual se suponía se compensaba la pérdida de Leticia, tuvo que ser trasladado tantas veces a causa de las inundaciones (Faura Gaig 1964: 1964: 91 s), que Perú está ahora abandonándolo. Será reubicado en torno a la estación de policía de Puerto Alegría, situada cerca, aguas arriba, pero que en realidad no ofrece una alternativa mucho mejor (9). A causa de las condiciones naturales desfavorables los peruanos se mantienen encerrados para controlar suspicazmente los cursos de agua (10) y, por otro lado, reforzar la posición de Caballo Cocha, el más cercano y más grande poblado, situado a unos 90 km. en línea de aire del punto de encuentro fronterizo de los tres países (desde 1979, es capital de Provincia).

Amazonia Indígena (1983), año 3 n.º. Colombia, después que su entusiasmo nacionalista por el conflicto con Perú se hubo desgastado, perdió interés en el Trapecio. Los intereses crecientes de sus dos poderes vecinos en el área han sido recientemente causa de alguna preocupación. Como resultado de ésta, las autoridades militares hicieron un intento para coordinar los esfuerzos del ejército, la marina y la fuerza aérea bajo una unidad comandada en 1980 (Comando unificado del Sur -CUS), que tiene su cuartel general en Leticia. En los tres países la omnipresencia de las fuerzas armadas es evidente y la importancia geopolítica de la región es casi diariamente demostrada.

2. Población y fronteras.

2.1. La población indígena.

Durante miles de años, no sólo las riberas e islas del río principal sino también el "hinterland" han estado habitadas por indígenas (Roosevelt 1980: 9 ss.) Datos arqueológicos muestran que el punto de encuentro fronterizo de los tres países estuvo continuamente habitado desde inicios de la era cristiana (Bolian 1982: 2 ss, 1975: 255 ss) hasta la primera expedición de Orellana que, en 1542, bajó el Amazonas (relato de Carvajal en Medina, 1934). En la actualidad, los primeros agricultores ribereños, los Omagua y los Cocama, han desaparecido (debido a las correrías de los portugueses en busca de esclavos y a las enfermedades introducidas por los europeos) o están confundidos con la población mestiza. En el interín su lugar había sido ocupado por tribus que originalmente habitaban en el "hinterland", principalmente indígenas Ticuna y algunos otros grupos más pequeños de Yaguas y Huitotos. Debido al aumento de interés en esta área, y a los programas gubernamentales de desarrollo y colonización, existe una gran presión sobre la población indígena. La situación más saltante es la de los 15,000 Ticunas en el punto de encuentro fronterizo debido a su distribución en los tres países (aproximadamente 5,000 en Perú, 2,000 en Colombia y 8,000 en Brasil. A. Seiler-Baldinger 1979: 70). Los Ticuna acostumbraban a moverse libremente cruzando la frontera en búsqueda de tierra cultivable, buena pesca y territorios de caza (11). No sólo los diferentes gobiernos tratan, por varias razones, de restringir su movilidad (pérdida

de mano de obra, política de integración, seguridad fronteriza), sino que además ellos son forzados a asentarse a fin de obtener títulos de tierras sobre lo poco que se les ha dejado de su territorio. Esto también significa que ellos tengan que decidir inmediatamente su conversión en colombianos, brasileros o peruanos si es que quieren obtener algunos derechos sobre sus tierras. De esta manera, los Ticuna, quienes a pesar de su filiación a diferentes clanes se consideran como miembros de un mismo grupo, gradualmente se irán distanciando entre sí y desarrollarán actitudes y patrones de conducta distintos (12). En Brasil, donde la mayoría de los Ticunas están ubicados a lo largo del Amazonas (Solimões) y sus pequeños tributarios (Igarapés), solamente aquellos que viven en la reserva de Umariacu (13) (a unos 10 km. de Tabatinga), están protegidos contra los invasores, no tanto por la Agencia Indigenista FUNAI, sino más bien por su propia organización. Contrariamente a los Ticunas que viven en el lado colombiano (Los Lagos, Arára, kilómetros 6, Tacána), ellos son orgullosos y tienen confianza en sí mismos, son abiertos y amistosos, pero firmes cuando tratan con los colonos y con los blancos, mientras que los de Colombia parecen extremadamente cohibidos, tímidos y suspicaces. Esto refleja de alguna manera la actitud

de los dos países hacia su población indígena. A pesar de la controversia sobre la política de la FUNAI (14) no hay dudas que Brasil es el país que ha mostrado más preocupación por los grupos indígenas de esta región. Aunque en 1976 instituciones oficiales y semi-oficiales (INCORA et al 1976: 10; Proradam 1979: XIII, 424, 440), recomendaron al gobierno colombiano tomar medidas inmediatas para transferir 8,000 hectáreas a los 300 indígenas (en su mayoría Ticunas y unos pocos Huitotos refugiados desde la época del boom del caucho) que vivían en las vecindades de Leticia con la población colona que crece rápidamente, no se les ha otorgado aún títulos de propiedad que les garanticen sus derechos.

En Perú la situación de los indígenas es sólo ligeramente mejor. Debido a la política social del pasado régimen militar (Decreto Ley 22-175, 9/ Mayo/ 1978), 2791 Ticunas y 520 Yaguas consiguieron títulos de propiedad sobre 16,000 y 3,500 hectáreas respectivamente (15). Sin embargo, es muy dudoso que el nuevo gobierno liderado por Belaúnde continúe asignando las tierras ya demarcada para el resto de la población indígena. Hay signos alarmantes que no se continuará aplicando la ley (16). Para los indígenas, el derecho sobre la tierra se ha convertido en una cuestión de sobrevivencia. Cada vez están menos dispuestos a soportar la opre-

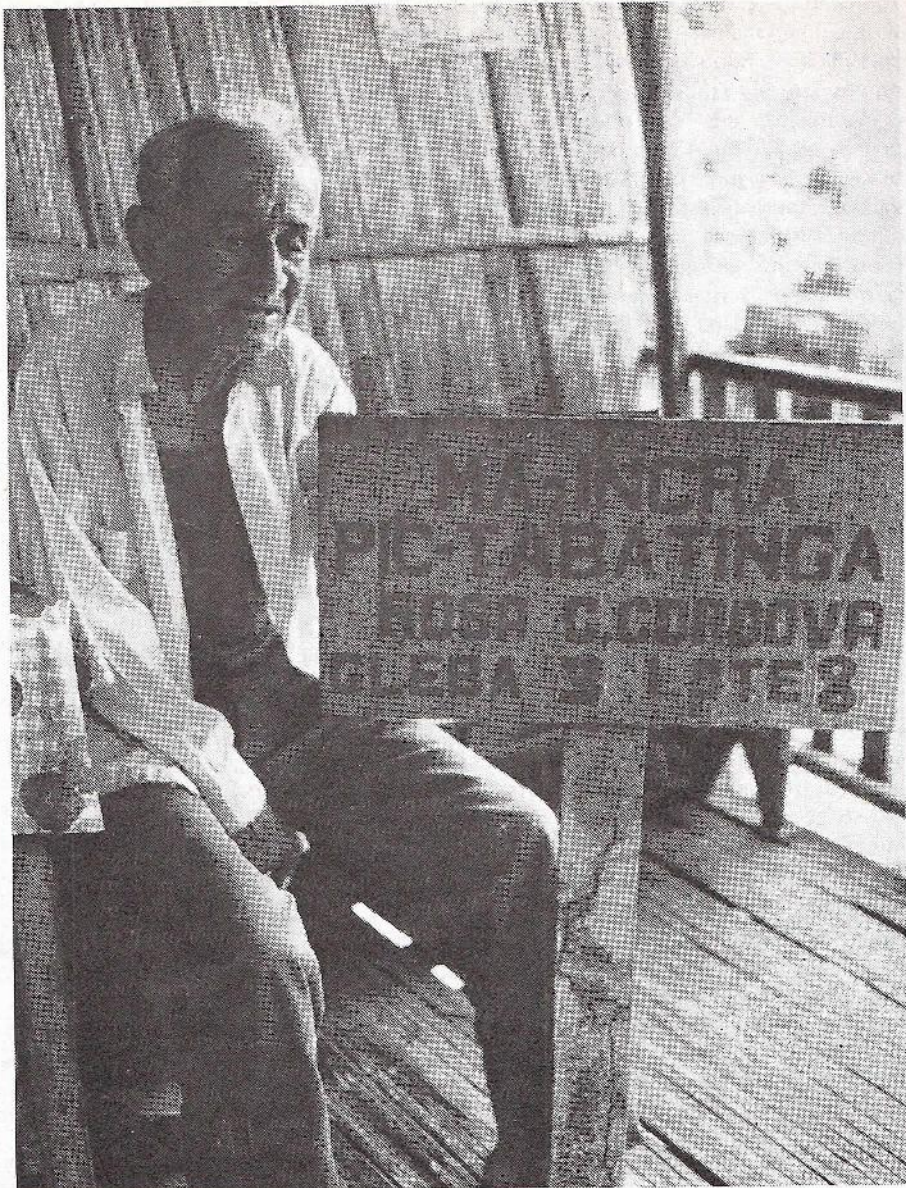


Los programas de colonización han generado una gran presión sobre los territorios de los indígenas, para los cuales el derecho a la tierra se ha convertido en cuestión de sobrevivencia.

sión de los invasores y de las empresas extractivas (madereras, pesqueras, industriales), las cuales sacan ventaja del silencioso consentimiento del gobierno o de la incapacidad de enfrentar el problema de la tierra.

2.2 El frente pionero.

La gran mayoría de la población fronteriza pertenece al frente pionero colono (17) y está constituida principalmente por mestizos de diferentes orígenes y nacionalidades, aunque también por indígenas "puros" pero que se consideran a sí mismos como "racionales" o "cristianos" (términos opuestos al de indígena) (18). Hace unos pocos años, la densidad poblacional promedio en la región de encuentro fronterizo de los tres países era menos de una persona por km². (Proradam 1979: 21). Esto ha cambiado drásticamente en los últimos dos años. La razón del crecimiento poblacional a causa de la inmigración radica en la especial atracción de Leticia, no simplemente como el único centro urbano en la zona, sino también como un centro de comercio de cocaína. Este desarrollo ha sido especialmente favorecido por la naturaleza virtualmente incontrolable del distrito fronterizo. Leticia no sólo ejerce atracción para los pobres campesinos colombianos del interior (19) sino también, y en una buena medida, para la población rural de los países vecinos. Alrededor de la mitad de los habitantes de la ciudad son brasileños; el resto está formado por colombianos y peruanos. Lo que uno podría llamar la "brasilerización" de Leticia está reforzado por el fácil acceso de los brasileños hacia la región (por la vía del Amazonas), por el fomento gubernamental para colonizar la frontera y, sobre todo, por la desocupación en su propio país. La ciudad fronteriza brasileña de Marco se ha transformado en un suburbio de la floreciente ciudad colombiana. En efecto, mucha gente vive en Marco pero trabaja en Leticia. Las ventajas de este sistema son obvias: el costo de vida y de vivienda es más bajo en Brasil, la infraestructura de Marco-Tabatinga es excelente en comparación a la que ofrece Colombia y Perú (funciona una planta de energía, hay un eficiente abastecimiento de bienes de uso cotidiano, suficientes escuelas, viajes baratos y facilidades de transporte). Por otro lado, hay mucho capital volcado en Leticia donde los colombianos están envuel-



Colono brasileño asentado en la zona fronteriza de su país con Colombia y Perú. El frente pionero considera a la Amazonía como un espacio vacío, bueno únicamente para soportar una economía extractiva, pero no se preocupa por la conservación de los recursos naturales.

tos tanto en negocios de drogas como en comercio y administración (20), teniendo así necesidad de una mano de obra servil que es llenada por la gente que vive en Marco. Además, y como resultado de estas circunstancias, el peso colombiano se ha transformado en la moneda más fuerte de la región. No es extraño que los funcionarios colombianos temen que de haber plebiscito de autodeterminación en Leticia, la ciudad se transformará en brasileña (Londoño 1975: 82, Mejía Gutiérrez 1979: 133).

La población peruana de Leticia ha sido fluctuante en el pasado (Alvar 1975: 385 s). De acuerdo con la

posibilidad de empleo ofrecida por las empresas extractivas con sede en Iquitos (la mayor ciudad del alto Amazonas), los loretanos se mueven entre los dos centros urbanos. Debido al decaimiento de la actividad petrolera en la parte norte de Loreto, muchos desocupados peruanos buscan trabajo en Leticia como choferes de taxi y mecánicos. Ellos también llenan un vacío como motorista y mecánicos de lancha ya que los hombres de negocios y los comerciantes colombianos tienen hoy tanto dinero que han dejado las canoas con pequeños motores fuera de borda y los "peque-peque" (Briggs and Stratton) para adquirir veloces desliza-

dores impulsados por 200-400 HP. Los negociantes y comerciantes mencionados pueden también tener acceso a hidroplanos y a automóviles (importados desde el Puerto Libre de Manaus, Brasil), a pesar que no existe carretera para éstos (la *carretera internacional* (21) desde Leticia hasta Tabatinga tiene, únicamente, 6 km. construídos y la vía que, algún día de un futuro remoto, debería conectar Leticia con Tarapacá es sólo transitable en la estación seca y por pocos kilómetros) (22).

La situación especial de Leticia como un núcleo para el comercio y contrabando (drogas, pieles, gasolina y municiones de Perú; equipos electrónicos, carros, motocicletas y cualquier clase de comida del Brasil; joyas, textiles, cigarrillos y madera de Colombia) es responsable de la concentración y de la afluencia de de población rural en el área fronteriza. Aunque mucha gente puede hacer dinero fácil como nunca lo hizo antes (23), la rápida ganancia está desbalanceada por el alza de precios de los bienes de consumo y de las necesidades básicas (debido a la inflación, altos costos de transporte). La comida es tan escasa y tan costosa que la gente que se encuentra en lo más bajo de la escala social está obligada a cultivar un pedazo de tierra a fin de mantener con vida a su familia. De acuerdo con el INCORA, el 79 o/o de los colonos tiene, para el nivel colombiano (!), una vida marginal o submarginal (Proradam 1979: 426). De esta manera, los colonos del frente pionero se ven forzados a competir con la población indígena por las escasas tierras cultivables existentes, lo cual causa más tensión y refuerza el conocido círculo vicioso de más gente compitiendo por más tierra, de suelos agotados mediante una más rápida rotación; habrá así menos comida, menos dinero, y quien es pobre se transformará en más pobre.

3.- Las fronteras y el paisaje cultural

El paisaje natural de la Várzea (tierras inundables), Igapó (pantanos) y Terra firme está dividido desigualmente entre los 3 países por la frontera. Brasil, que ocupa ambas márgenes del Amazonas, posee la mayor parte de la Várzea, seguido por Perú y Colombia. Perú, por otro lado, posee una vasta parte del Igapó, principalmente la planicie inundable entre

el río Yavarí y el Amazonas, la cual es compartida con Brasil, mientras que la posesión colombiana consiste mayormente de Terra firme. Los fértiles suelos aluviales de la Várzea son más apropiados para la producción de alimentos. Peruanos y brasileros la usan para cultivar arroz y, en menor extensión, garbanzos y maní, pero sólo para consumo local, desde que allí, a unos 3,500 km. de la boca del Amazonas, el ancho de la Várzea no sobrepasa los 20 km. El bosque inundable del Igapó es mayormente usado como una reserva forestal para la extracción de madera y caucho (*Hevea brasiliensis*, *H. guaianensis*).

Perú tiene un gran aserradero en Petrópolis, en la margen izquierda del río Yavarí, de la misma manera que Brasil tiene uno en la otra orilla, en Benjamin Constant. Ambos aserraderos también procesan madera dura proveniente del "hinterland" de su Terra firme, pero también de territorio colombiano, desde el momento que Colombia no tiene una industria de procesamiento de madera a su disposición. Una gran parte del Trapecio ha sido por esto declarada "parque nacional" para la preservación del ecosistema amazónico (Parque Amacayacu, 170,000 hectáreas). El resto de Terra firme, con suelos muy pobres, ácidos (Proradam 1979: 114 s), está siendo cada vez más usada para crianza de ganado. Los rozos se prolongan desde la orilla norte del Amazonas tierra adentro o a los flancos de la carretera en construcción (ver nota a pie de página 22).

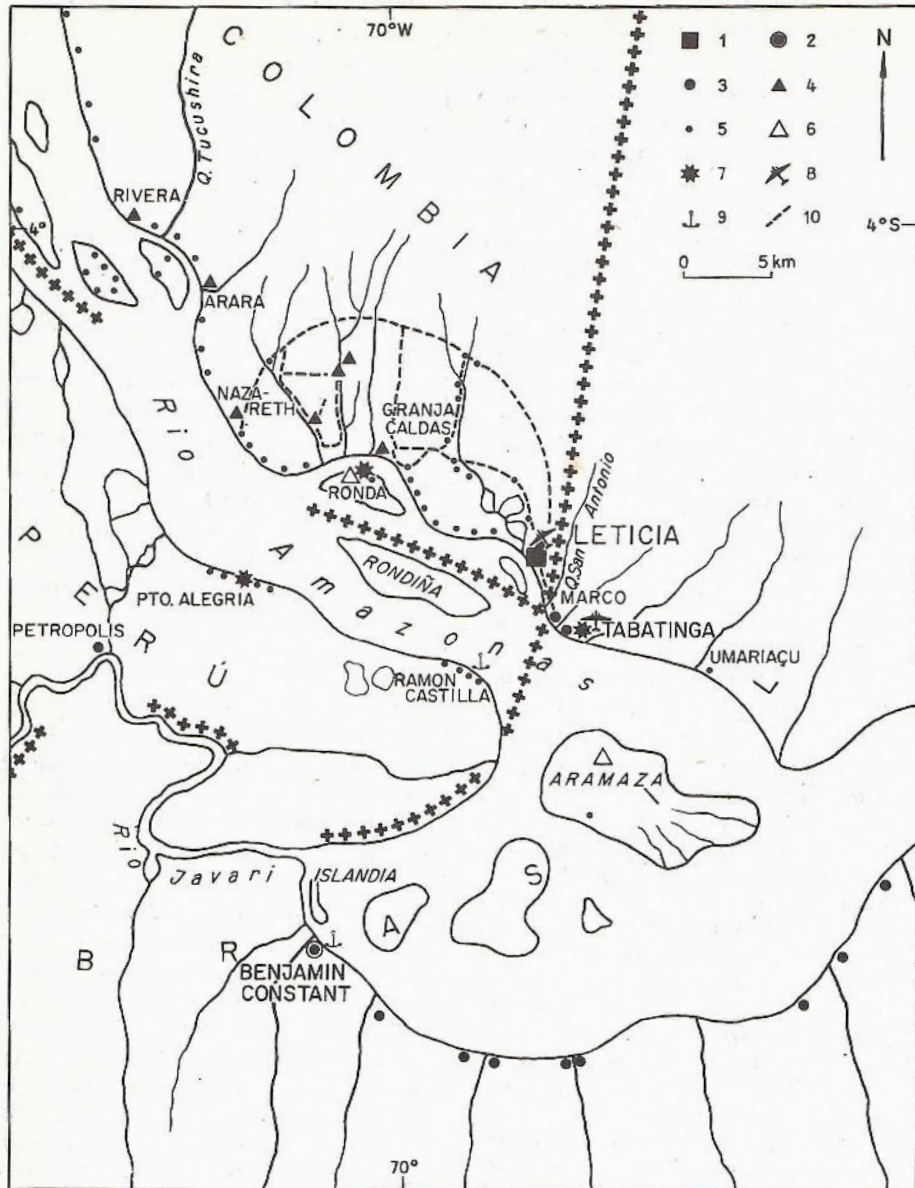
En los tres países el mayor contraste se da entre el uso de la tierra hecho por la población indígena y el frente pionero. A lo largo de siglos, la primera estableció un *modus vivendi* con el habitat natural, el cual le permitió vivir de él sin destruirlo. Esto significó que relativamente poca gente (unas 20,000 personas) tuviera una enorme área (50-80,000Km.) a su disposición. Los indígenas sólo rozaban tanto bosque como fuera necesario para sobrevivir (no vivieron de ninguna manera mal, sino con abundancia de alimentos), obteniendo varias cosechas durante un lapso promedio de unos cuatro años y dejando luego la chacra en barbecho por 50 años o más (24).

Esta práctica no puede mantenerse más a causa de la presión de la

población antes mencionada y también a causa de la economía extractiva del frente pionero, la cual elimina vastas porciones del bosque (extracción de madera, crianza de ganado).

El uso de la tierra no está únicamente determinado por factores geográficos, sino también, y mucho más, por la experiencia cultural de la población y por la actitud ideológica de los diferentes gobiernos para desarrollar sus territorios amazónicos. Para las comunidades nativas, el bosque no es una amenaza que tiene que ser dominada. Tratado con el debido respeto, el bosque representa una fuente generosa que les proporciona alimentos, materiales para construir sus casas y manufacturar sus vestidos, bienes utilitarios y arte.

El frente pionero, en general, tiene una actitud muy diferente hacia el medio que aún le es extraño. Su trato más significativo es la necesidad de explotar el ambiente al máximo en búsqueda de beneficios personales, abusando más que usando de los recursos. Durante siglos esta tendencia ha sido reforzada por las políticas gubernamentales, que consideran a la Amazonía como un espacio vacío, bueno solamente para soportar una economía extractiva que enriquezca a unos pocos, y para servir como conejillo de indias para experimentar con la naturaleza y los humanos a fin de aliviar algunas presiones de las áreas sobrepobladas. No es necesario decir que, cuando los indígenas no pudieron ser utilizados como mano de obra barata, se consideró que estorbaban el "progreso" y que, por tanto, debían ser aniquilados o integrados (25). Mientras que la actitud general hacia el uso de los recursos y hacia el desarrollo antes descrito es comúnmente compartido por los tres países en la región de encuentro fronterizo, hay, por otro lado, notables diferencias que son de importancia geopolítica significativa. Mientras que el concepto de fronteras vivas es un elemento algo más reciente en la política de los países hispano hablantes, ha sido, en cambio, aplicado siempre por el Portugal colonial y posteriormente por el Brasil. Así se refleja la divergencia entre *uti possidetis de facto* ("integrar para ñao entregar") y la interpretación española del *uti possidetis de jure* (la posesión legalmente es-



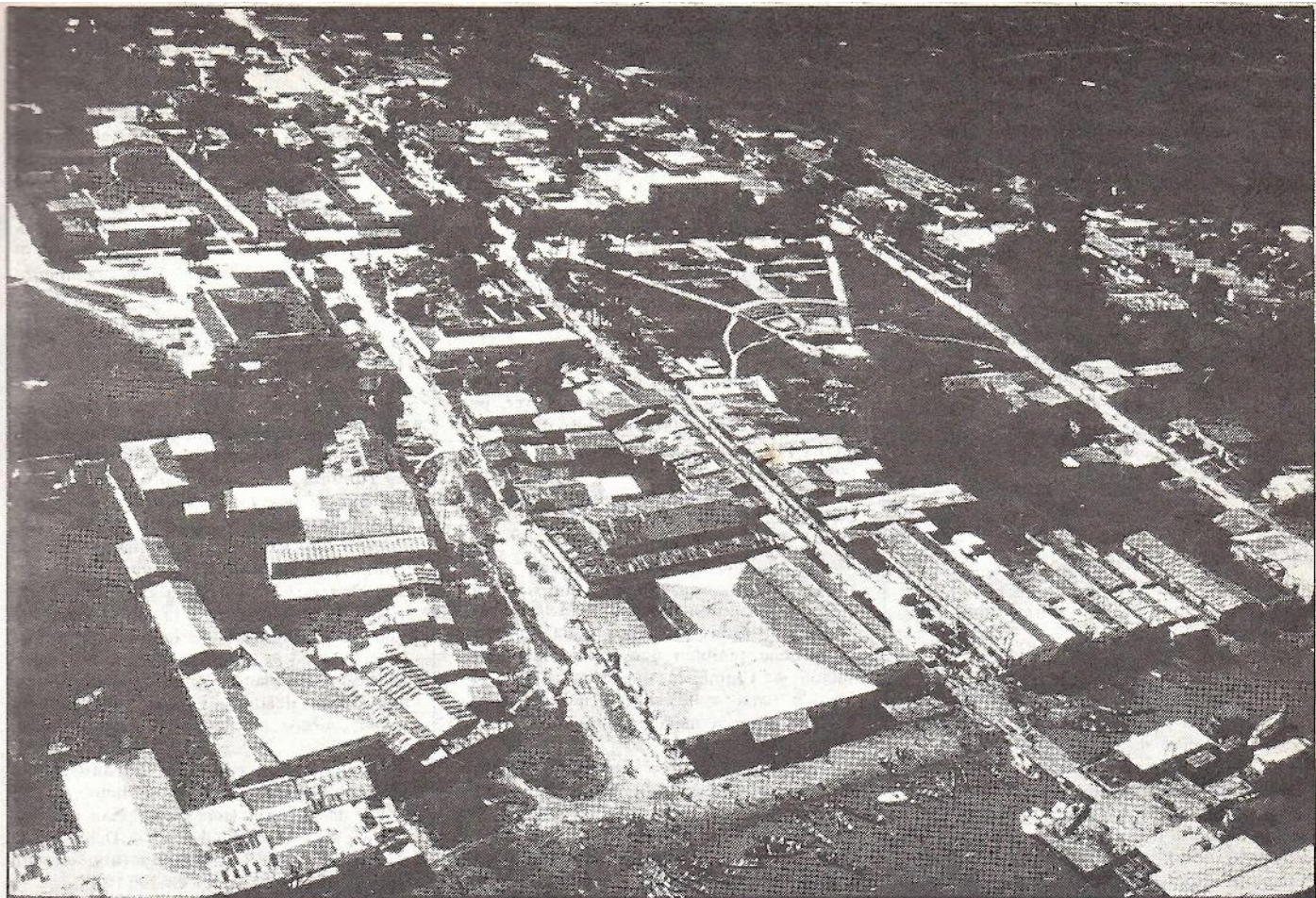
El trapecio amazónico colombiano

- 1 Capital de la Comisaría Especial del Amazonas
- 2 Corregimiento
- 3 Caserío
- 4 Hacienda
- 5 Chacra pequeña
- 6 Escuela
- 7 Puesto militar
- 8 Base aérea
- 9 Base naval
- 10 Trocha

tablecida no tenía que estar ocupada). Los brasileros aprecian la Amazonía tan obviamente como parte de su país, que los soldados, desde el humilde hombre de la infantería hasta el comandante de Tabatinga (que es de Río de Janeiro), no consideran su servicio en la frontera como un destierro, como ocurre con los colombianos. En los países donde la ocupación es una tarea militar, percepciones de este tipo pueden ser decisivas para el éxito del asentamiento. Es significativo que la población brasilerá fronteriza nunca exprese ninguna amargura sobre su gobierno, mientras que los colombianos-civiles, colonos y militares constantemente se quejan de su virtual abandono por sus gobiernos muy centralistas y con

una mentalidad andina (26). La posición de Perú es intermedia entre las antípodas brasilerá y colombiana. Al igual que los habitantes del Trapecio, los loretanos siempre se sintieron abandonados por Lima (27). Ha habido incluso varios movimientos separatistas desde 1896 que han alarmado al gobierno central. En los últimos años el gobierno peruano ha hecho un esfuerzo para mejorar su situación, dando más autonomía a Loreto (ver ORDELORETO 1980: 12 s, 72 s) y ofreciendo facilidades adicionales (exoneración de impuestos, zona franca de Iquitos, subvenciones estatales para los productos básicos, transporte barato por los hidroaviones de la FAP). La gran indiferencia del Estado ayudó a que se

crea entre los loretanos un sentimiento de solidaridad, que se manifiesta en el hecho que, hace unos años, constituyeron el *frente de defensa del pueblo de Loreto* como la organización encargada de luchar por la reivindicación de los derechos de la región (principalmente, participación de ésta en las utilidades de la explotación petrolera). El Frente ha organizado y efectuado con éxito varias huelgas de carácter regional, en las que han participado todos los sectores vinculados a la producción, comercio y servicios, en protesta por las medidas del gobierno central y como forma de presionarlo para lograr el reconocimiento de los derechos de Loreto. A diferencia de los colombianos en el Trapecio, quienes



Vista aérea de Leticia, ciudad colombiana vecina a Ramón Castilla (Perú) y a Marco-Tabatinga (Brasil). Esta ciudad ha experimentado un fuerte crecimiento en los últimos años, debiendo su auge, fundamentalmente, al tráfico de drogas. Se estima que un 90% de su población, de una u otra manera, está implicada en este negocio.

sólo emigraron después de 1935, los peruanos comparten con los brasileros una larga historia de contactos cercanos con el ambiente amazónico, que se extiende a lo largo de muchas generaciones y les da una base cultural que favorece su adaptación. El hecho que los ribereños peruanos planten arroz tan pronto como una nueva isla emerja en el Amazonas, mientras que los colonos colombianos llegan con ganado (que desafortunadamente engorda con el arroz peruano, dando así origen al aumento de las tensiones internacionales sobre la anexión de la isla; ver nota No. 1), ilustra las diferencias tanto de adaptación como de actitudes culturales. La mentalidad del vaquero está tan profundamente enraizada en la Colombia rural que sólo colonos con ganado consiguen créditos de la Caja Agraria (banco). De esta manera el CUS, que trata de convencer a los Ticunas de Arára para que se trasladen al final de la

carretera en construcción (Leticia-Tarapacá), a fin que constituyan la vanguardia colonizadora, tiene que proveer de ganado a los indígenas (aunque a éstos les disguste el ganado y no sepan como manejarlo) para que consigan el soporte financiero necesario (comunicación personal del brigadier general Alfonso Amaya Maldonado, Agosto 1981).

A pesar de la similitud entre Perú y Brasil en el uso de sus territorios amazónicos, hay un notable y cordial entendimiento entre Brasil y Colombia (expresado tanto por la gente común como por los funcionarios), mientras que parece haber una distancia entre la gente de esos países y los peruanos. O para decirlo con palabras del comandante Borba (Comando de la Frontera del Solimões): *siempre hay el río entre nosotros*, aludiendo a la separación física de Perú en una orrilla del río y Colombia y Brasil en la otra.

Al respecto, es también interesante notar que los colombianos del Trapecio están contentos con el Pacto Amazónico (28), promovido por Brasil en 1978, pacto del cual ellos esperan beneficios a causa de la mejor infraestructura de su gran vecino, mientras que los peruanos (y también los venezolanos, ver nota No. 28) temen la hegemonía de Brasil y por eso están profundamente suspicaces respecto al tratado.

NOTAS

1.- Este fue el caso de Isla Campiña que fue reclamada por Perú y Colombia en 1945 o de la división de la isla de Petrópolis en Petrópolis e Islandia, reclamada tanto por Perú como por Brasil en 1955 (Faura Gaig 1964: 89, 510 s). El más reciente problema entre Perú y Colombia es a causa de la formación de la isla Vámos en 1975 y no está todavía definitivamente zanjado (comunicación personal del cónsul peruano en Leticia, Junio, 1981).

2.- Comprendería el anterior departamento peruano de Loreto y de los territorios ecuatorianos y colombianos adyacentes.

3.- El enfrentamiento fronterizo entre Perú y Ecuador en 1981 tiene sus raíces históricas en el hecho que la Audiencia de Quito fue responsable de Maynas desde 1717 hasta 1722 y, nuevamente, desde 1739 hasta 1802, períodos en los que fue gobernada por el Virreynato de Nueva Granada (Eguiguren 1941: 61 ss, Alvarado 1961).

4.- El tratado también reguló la navegación por el Amazonas y sus tributarios y el comercio entre los dos países. Para el texto original, ver Larrabure y Correa 3, 1905: 100 ss.

5.- La literatura sobre el boom del caucho es impresionante. Hay buenos resúmenes en Furneaux (1969: 147 ss), Bourne (1978: 29 s) y Bonilla (1974). La información más detallada la proporciona el expediente del proceso del Putumayo en Londres desde 1913 (Report and Special Report... on Putumayo).

6.- Colombia cedió el llamado triángulo de San Miguel o Sucumbios al Perú el cual fue, simultáneamente, reclamado por Ecuador (Londoño Paredes 1975: 51). Esto fue decididamente apoyado por Estados Unidos, que justamente había "liberado" a Panamá de Colombia.

7.- Hay una extensa literatura sobre los conflictos limítrofes; pero el aumento de publicaciones referidas a esta materia en la década del 70 demuestra claramente esta tendencia. (Araujo Arana 1972, Cajiao Candía 1970, Izquierdo 1976, Londoño Londoño 1977, 1978, Londoño Paredes 1973, 1975, Ministerio de Relaciones Exteriores de Colombia 1978, Morey 1980, Ramos 1971, Riviere d' Arc 1980: 219 s, Salamanca 1978).

8.- Para el análisis de los diversos programas de desarrollo brasileiros ver Bourne 1978 y Mahar 1979.

9.- El tema desencadenó algunas polémicas en los periódicos peruanos; ver, por ejemplo, la entrevista con el jefe de ORDELORETO: *el piloto de Ordeloreto en Proceso* (enero-febrero 1979: 9) y el artículo "¿Qué triste! Desaparece Ramón Castilla, en la misma revista (p. 24 s).

10.- Aunque teóricamente no hay restricciones para la navegación, uno necesita autorización del cónsul peruano en Leticia para viajar por aguas peruanas. Toda embarcación tiene también que parar en la guarnición de Chimbote, que domina desde lo alto la parte más estrecha del Amazonas en la frontera peruana con Colombia.

11.- Cuando Perú y Colombia firmaron el tratado en 1935 el libre desplazamiento de la población indígena fue garantizado.

12.- Como un indígena que declaró: *es malo que los indígenas estén esparcidos por diversos países, porque así pierden su propia cultura* (Alvar 1977: 138).

13.- En 1974 Cardoso de Oliveira contó 1117 habitantes (1977: 148). Ahora deben haber más de 2,000 Ticunas viviendo en la reservación (Junio, 1981).

14.- Por ejemplo, Ramos 1980: 223 ss, Moser 1979: 13 ss.

15.- Información procedente de la Dirección Regional de Agricultura y Alimentación de ORDELORETO amablemente proporcionada por A. Chirif (Agosto, 1981).

16.- Ver artículo en *El Diario: Por presión de madereros paralizan titulación a comunidades nativas* (22/8/81: 7) y *Neue Zürcher Zeitung: Auslandinvestitionen in Perú* (Nr. 227, 1/10/81: 23)

17.- Término colombiano equivalente al "caboclo" brasileiro o al "riberño" peruano.

18.- Desafortunadamente no hay información estadística disponible concerniente a la composición de la población, su estructura demográfica o incluso su tamaño, desde el momento que los resultados del censo nacional son en gran porcentaje poco confiables (comunicación personal del Jefe de la Comisaría Especial del Amazonas, C. Moreno, Junio 1981, Departamento Nacional de Planeación 1980: 30, Incora et. al 1976: 11). Perú está precisamente realizando un censo en su área fronteriza (Junio-Agosto 1981). El último censo colombiano data de 1973.

19.- De acuerdo con el Instituto Colombiano de Reforma Agraria (INCORA) 80% de los colonos son inmigrantes de los minifundios andinos (Proradam 1979: 375).

20.- 40 % de los habitantes de Leticia (con un total de 20,000-30,000 pobladores) están ocupados en el comercio, 30 % en la administración (Leticia es la capital de la Comisaría Especial), 20 % en la pesca y sólo 10 % en la agricultura (Proradam 1979: 378). A partir de mi conocimiento de Leticia en 1973 y especialmente de mi experiencia en 1980 y 1981, yo diría que el 90 % de los leticianos está ahora envuelto, de una manera u otra, en el tráfico de drogas.

21.- La carretera internacional no es una vía extraterritorial, desde el momento que la frontera está claramente señalada por un hito, aunque no existe aduana y uno pueda libremente viajar entre las dos ciudades. Los leticianos van diariamente de compras a los supermercados brasileiros, que flanquean la carretera en Marco, y no tienen restricciones para la cantidad de bienes que pueden traer de regreso a Colombia. Por otro lado, es interesante hacer notar que el control aduanero dentro de Colombia (es decir, dejando Leticia hacia Bogotá o viceversa) es extremadamente severo.

22.- Colombia comenzó su construcción después del sobralto del conflicto en 1933 a fin de asegurar la comunicación entre el Trapecio y el resto del país. Debido a la falta de dinero e infraestructura, estaban trabajando en el km. 23 en 1981!

23.- Incluso los indígenas se están beneficiando del boom de las drogas sirviendo como "mulas" (es decir, cargadores o intermediarios); son pagados al contado con dólares.

24.- Mucho ha sido publicado sobre el uso de la tierra por los indígenas y el sistema de corte y quema; para mayores referencias ver Centlivres et al. 1975, Barbira-Sezzochio 1980, Roosevelt 1980.

25.- Para los aspectos de integración ver Davis 1977 para Brasil, Davies 1974 para Perú y Departamento de Planeación 1980 para Colombia.

26.- Hasta los funcionarios colombianos son bastante abiertos sobre este tema como lo demuestra la siguiente declaración: *sigue primando en nuestro país andino y montañés el criterio banal de que esas tierras no sirven para nada...* (Salamanca 1973: 7) o *...nuestra ausencia va adquiriendo proporciones verdaderamente alarmantes* (Salamanca 1978: 10).

27.- Como lo ha expresado R. Rumrill en un artículo periodístico: *Más de cien años de soledad* (Participación 5, Lima 1974).

28.- Para un análisis político del tratado ver Medina (1980: 58 ss), Rumrill (1981: 45 ss) y Thery (1980: 216 s).

- Alvar, M. (1977): Leticia. Instituto Caro y Cuervo XLIII, Bogotá.
- Alvarado Garrido, L. (1961): A peruanidade de Tumbes, Jaén e Maynas, e o protocolo do Rio de Janeiro de 1942. En Revista Brasileira de Política Internacional IV/14, p. 43-57.
- Araujo Arana, H. (1972): Conflicto fronterizo Perú-Colombia 1932-1933, Lima.
- Barbira-Scazzocchio, F. (ed. 1980): Land, People and Planning in Contemporary Amazonia. Cambridge.
- Bolian, C.E. (1972): An Archaeological survey of the Trapecio of Amazonas, Colombia. Paper presented at the Northeastern Anthropological Meetings, 13 p., Buffalo.
- Bolian, C.E. (1975): Archaeological Excavations in the Trapecio of Amazonas. Univ. Microfilm-International, London.
- Bonilla, M. (1974): El caucho y la economía del Oriente Peruano. En Historia y Cultura 8, p. 69-80, Lima.
- Cardoso de Oliveira, R. (1977): Posibilidad de una antropología de acción entre los Tukuna. En América Indígena 37/1, p. 145-155, México.
- Centlivres, P., Gasché, J. et Lourteig, A. (1975): Culture sur brulis et évolution du milieu forestier en Amazonie du Nord-Ouest. Bull. Société Suisse d'Ethnologie. Numéro Spécial. Genève.
- Cajiao Candia, Luis Carlos (1970): El Putumayo y el conflicto colombo-peruano. Bogotá.
- Davies, T.C. (1974): Indian Integration in Peru. Lincoln.
- Davis, S. (1977): Victims of the miracle: development and the Indians of Brazil. New York.
- Departamento Nacional de Planeación (1980): Diagnóstico de la situación indígena en Colombia. Bogotá.
- Eguiguren, L. A. (1941): Apuntes sobre la cuestión internacional entre el Perú y Ecuador. Fascículo 1: Maynas. Lima.
- Faura Gaig, G. (1964): Los ríos de la Amazonía Peruana. Lima.
- Ferreira Reis, A.C. (1959): Limites e demarcações na Amazônia Brasileira. En Revista Instituto Histórico Geográfico Brasileiro, 244, p. 3-91, Río de Janeiro.
- Furieux, R. (1969): The Amazon. London.
- Incora, Inderena and Ica (1976): Estudio básico de la zona sur del Trapecio Amazónico. Bogotá.
- Izquierdo, H. (1976): Comandancia General de Mainas: Aspectos de Mainas libre. Lima.
- Larraburre y Correa, C. (1905) Colección de leyes, decretos, resoluciones y otros documentos oficiales referentes al Departamento de Loreto. Bd. III, Lima.
- Londoño Londoño, J. (1977): Geopolítica de Suramérica. Colección de Oro del Militar Colombiano 8, Bogotá.
- Londoño Londoño, J. (1978): Geopolítica del Amazonas. En La Nueva dimensión de la Amazonía, p. 57-63, Bogotá.
- Londoño Paredes, J. (1973): Derecho Territorial de Colombia. Colección de Oro del Militar Colombiano 5, Bogotá.
- Londoño Paredes, J. (1975): Cuestiones de límites de Colombia. Bogotá.
- Londoño Paredes, J. (1975): Nueva Geopolítica de Colombia.
- Mahar, D.J. (1979): Frontier Development Policy in Brazil. New York.
- Medina, M. E. (1980): The Amazonian Pact, a general analysis. En Barbira-Scazzocchio, F. (ed). Land, People and Planning in Contemporary Amazonia, p. 58-71, Cambridge.
- Medina Toribio, J. (1934): The discovery of the Amazon. American Geographical Society, Special Publication 17, New York.
- Mejía Gutiérrez, Mario (1979) Unidad de uso y manejo de la tierra. Atacuari-Leticia-Tarapacá. Bogotá.
- Ministerio de Relaciones Exteriores (1978): Tratados y Acuerdos territoriales de Colombia. Bogotá.
- Morey, R. (1980): Tensiones geopolíticas en nuestras fronteras Manus. p. 1-16, Iquitos.
- Moser, R. (1979): Zur heutigen Lage der Indianer in Brasilianisch - Amazonien Bulletin, Société Suisse Americanistes 43, p. 7-20, Genève.
- Ordelleto (1980): Memoria del desarrollo. Lima.
- Proyecto Radargramétrico del Amazonas (Proradam) 1979: La Amazonía Colombiana y sus recursos. I, Bogotá.
- Ramos, A. (1980): Development, Integration and the Ethnic Integrity of Brazilian Indians. En Barbira Scazzocchio, F. (ed). p. 222-229, Cambridge.
- Ramos, R. (1971): As Forças Armadas e a Integração da Amazonia En Revista Brasileira de Política Internacional 14 /53-54, p. 82-89 Río de Janeiro.
- Report and Special Report from the Select Committee on Putumayo together with the Proceedings of the Committee, Minutes of Evidence and Appendices (1913), London.
- Rivière d'Arc, H. (1980): Strategies nationales, intégration et contrebande aux frontières du Brésil, de la Bolivie et du Paraguay. En Bull. Assoc. Géogr. Franc. 470, p. 219-225, Paris.
- Roosevelt, A. (1980): Parmana. New York.
- Rumrill, R. (1980): El Pacto Amazonico o la "doctrina Monroe" Brasileña. En Shupihui 17, p. 45-55 Iquitos.
- Saboia de Medeiros, F. (1938) A liberdade de navegação do Amazonas. Bibliotheca Pedagogica Brasileira, Ser. 5, Brasileira 122. São Paulo.
- Salamanca, L. M. (1973): Realidades Amazónicas. Bogotá.
- Salamanca, L. M. (1978): La política triangular Amazónica. En La nueva dimensión de la Amazonía, p. 9-16, Bogotá.
- Seiler-Baldinger, A. (1979): Indianerschicksale am oberen Amazonas. En Ethnologica Helvetica 1, p. 51-88, Bern.
- Thery, H. (1980): Frontières pionnières et frontières politiques en Amazonie. Bull. Assoc. Géogr. Franc. 470, p. 213-217. Paris.



amazonia indígena

Publicación de Copal — Solidaridad con los Grupos Nativos.

Arnaldo Márquez 2232 — Lima 11 — Perú — Telf. 62-74-51

	Sudamérica	Europa y USA	Africa y Asia
Precios de cada uno de los nos. 3,4 y 5	\$ 2	\$ 3	\$ 4

Los Precios incluyen gastos de correo aéreo

Los nos. 1 y 2 se encuentran agotados

Próximos números:

Cantos y poesías de los indígenas amazónicos

Con la Colaboración de:

Diversos autores nacionales y extranjeros.