

amazonía indígena

BOLETIN DE ANALISIS
COPAL — SOLIDARIDAD CON LOS GRUPOS NATIVOS

AÑO 4 No. 7

Octubre 1983

PRECIO S/. 900.00

EDITORIAL

Un número considerable de proyectos públicos se vienen realizando actualmente en la región amazónica. ¿Cuántos de ellos, sin embargo, han pasado primero por una reflexión seria, responsable, de los proyectos del pasado con el fin de no caer en sus mismos errores? ¿Cuántos, concientes de dichos errores, intentan plantear alternativas verdaderamente novedosas a partir del conocimiento del medio ecológico y de la realidad social y económica de la región? ¿Cuántos se han preguntado por las causas de la precaria situación del nativo y del mismo colono y han buscado revalorar la imagen del primero y ofrecen a ambos alternativas que en vez de pauperizarlos les permitan elevar su nivel de vida?

Frente a las anteriores preguntas, debemos responder que, a juzgar por su práctica actual, ninguno de los proyectos en ejecución las ha respondido ni, incluso, se las ha planteado, y que en los pocos casos en que reconocen que en el pasado se cometieron errores y se tuvo fracasos, éstos se atribuyen simplemente a cuestiones formales y coyunturales, y no a la estructura misma de la sociedad peruana.

AMAZONIA INDIGENA ofrece en este número a sus lectores cuatro trabajos que, desde las perspectivas antropológica, ecológica y sociológica, interrogan sobre la situación de los habitantes y del medio amazónico, hoy en mayor peligro que nunca debido a la presencia de tecnologías más depredadoras, al considerable aumento demográfico y al hecho que la región y su población, luego de más de un siglo de colonización intensiva, han sido en muchos casos gravemente afectadas.



— La ocupación territorial de los nativos Huitoto en el Perú y Colombia en los siglos 19 y 20

Jürg Gasché

— Deforestación e incremento de las inundaciones del Alto Amazonas

A. Gentry y J. López Parodi

— Origen divino y rol cultural de la coca entre los Amuesha

Fernando Santos

— Colonización: entre la exportación de miseria y el servicio a la población rural

Alberto Chirif

LA OCUPACION TERRITORIAL DE LOS NATIVOS HUITOTO EN EL PERU Y COLOMBIA EN LOS SIGLOS 19 y 20

Apuntes para un debate sobre la nacionalidad de los Huitoto.

Jürg Gasché (*)

Hace unos pocos años tuve la oportunidad de conocer a un alto funcionario del ahora difunto ORDELORETO, quien recién se había posesionado de su cargo. Con satisfacción me afirmo que ahora los asuntos importantes que eran de su responsabilidad iban a estar en manos de un auténtico loreto, por lo cual quiso decir que dependían de alguien que conocía la realidad regional, alguien que se identificaba plenamente con los intereses regionales, y que se distinguía en eso —a su parecer— de su predecesor, un limeño. Después de algunos instantes de amable conversación abordamos el tema de mi especialidad, los grupos nativos de la Amazonía peruana y en particular los Huitoto, Bora y Ocaina que están asentados en la cuenca del río Ampiyacu; con gran franqueza confesó que no conocía nada al respecto, que lo único que recordaba era que esa gente no era peruana, sino colombiana por haber sido traída del país vecino.

Inicio esta exposición con esta anécdota porque me parece tener un valor sintomático a la vez que simbólico: *síntoma* de una sociedad nacional o regional en la cual la clase dirigente es ignorante de la realidad popular, y lo reconoce abiertamente en ciertas circunstancias, por lo cual su defensa de los intereses nacionales o regionales sólo puede ser la defensa de sus intereses particulares, los que precisamente limitan el espectro de sus conocimientos de la realidad nacional o regional; *símbolo* del "indio sin patria" que puebla los territorios nacionales, particularmente las zonas fronterizas, y las obsesiones angustiosas de los dirigentes del Estado criollo, quienes, desde la Independencia, se desesperan por usurpar el territorio a costa de los pobladores aborígenes en nombre de su pro-

yectada nación, —proceso que en otra oportunidad se disfrazó en "la conquista del Perú (entiéndase 'nativo') por los peruanos (entiéndase 'criollos')".

Los sufrimientos que causa aquel síntoma, los hemos podido comprobar al visitar, en 1981, en el alto Río Manítí, el caserío de Santa Cecilia donde se ha establecido en años recientes la administración de la plantación de palmas africanas (*Elaeis guineensis* L.) de la empresa —¿todavía?— estatal ENDEPALMA, que deberá en los años venideros y con el apoyo de la cooperación técnica francesa extenderse sobre 10,000 ha. situados entre el mencionado río y el río Oroza, un afluente más oriental del Amazonas, ambos en el Bajo Amazonas. En las conversaciones preliminares que los responsables de la empresa llevaron a cabo con la comunidad se había convenido que la plantación empezaría a dos kilómetros del río en cuya ribera alta está situado el pueblo, ya que las tierras en el lado opuesto son inundables ("tahuampas"). No fue respetado el compromiso y la empresa comenzó a tumbar, ya no el monte, sino las purmas pertenecientes a los habitantes a partir de ¡200 metros de la orilla! —dejando a la población no sólo sin los frutales de sus plantaciones anteriores, sino también quitándoles toda posibilidad de hacer chacras en el terreno más fértil del bosque primario y, al mismo tiempo, de dejar descansar la tierra ya explotada para que el desarrollo de la vegetación secundaria regenere el potencial de la fertilidad necesario para la agricultura en tierras de alturas. La población —por esa acción del Estado, promovida por sus servidores con los mismos engaños con que los conquistadores hacían sus tratos con los indios de antaño— se en-

cuentra arrinconada no sólo ecológicamente —por la falta de tierras cultivables—, sino también económicamente, ya que, obligados a trabajar para la empresa —lo que se debe suponer haber sido el objetivo implícito de la operación— los trabajadores no ganan lo suficiente para poder pagar la pensión diaria que era entonces (1981) más alta que los S/. 1,050 del jornal. Desde luego, como si no fuera suficiente, tienen que sacar de sus chacras en proceso de agotamiento el suplemento de alimentación para completar la alimentación para la cual el sueldo no alcanza. La única alternativa que se presenta a estos pobladores, de origen quechua del Napo y jebero, es la de emigrar de esta cuenca y buscar tierras baldías en otro sitio de la Amazonía. ¿Cuántos, desde entonces, habrán escogido esta solución que obligaría a la empresa a introducir trabajadores de otros centros poblados, y, en particular, de Iquitos donde abunda la mano de obra desocupada?

Aparece en este ejemplo la ignorancia de la situación del poblador rural de parte de los ejecutores de los intereses del Estado, ya no como un hecho eventualmente excusable porque podría ser accidental, sino como un desconocimiento voluntario, que va hasta la negación de la palabra dada, con el fin de imponer a la población las medidas que realicen los intereses "superiores" de la nación, literalmente, a expensas del campesino. Es ahí precisamente donde se verifica la ignorancia de la realidad local como condición de la violencia estatal, bajo la excusa de intereses nacionales, pero que quedan ajenos al propio campesino(1).

En cuanto a las proyecciones políticas que inspira el símbolo del "indio sin patria", que pronto —en la boca de algunos hombres del Estado enardecidos por amor a la patria— vuelve a ser "traidor a la patria", he examinado en un artículo anterior un ejemplo concreto(2) y criticado la voluntad de substituir a la población nativa en las zonas fronterizas por colonos mediante asentamientos humanos dirigidos, creando así las famosas fronteras vivas,

(*) Antropólogo del Centro Nacional de Investigaciones Científicas, París. Escribió para AMAZONIA INDIGENA un interesante artículo, publicado en el número 5, sobre la organización de las comunidades nativas de la cuenca del Ampiyacu.

igualmente en detrimento de la población nativa, la dueña histórica de aquellas tierras.

Tierras nativas: historia y territorios étnicos

En una época en que ha sido reanimado un reclamo del Estado argentino sobre un territorio ocupado ya por 150 años por una nación europea —reclamo que obtuvo el respaldo casi unánime de las naciones latinoamericanas en los foros internacionales—, parece conveniente examinar qué reclamos podrían formular las etnias aborígenes de este continente frente a los estados que, por medio de sus estructuras legales y de poder, han ido despojándolas de sus tierras cada día más intensamente en los últimos 150 años.

Tal examen es nada fácil, sobre todo cuando se trata de grupos étnicos de la Amazonía, como en el caso que nos interesa aquí. Mencionamos algunas dificultades encontradas:

- las fuentes escritas son escasas y, a veces, poco fidedignas cuando evocan la realidad nativa, porque sus autores, en vez de ser observadores objetivos y aportar testimonios auténticos, se contentan con transmitir noticias escuchadas de la boca de los mestizos locales, que son más bien la expresión de los prejuicios raciales de aquellos frente a los nativos considerados como "salvajes";
- el nombre de un grupo étnico puede variar de una época a otra;
- a veces, bajo un mismo nombre étnico se debe sospechar que se confunden varios grupos etnolingüísticos;
- también ocurre que varios nombres de "naciones" indígenas, como se dijo en siglos pasados, se refieren a varios clanes o grupos locales de un mismo grupo etno-lingüístico.

Frente a informaciones de tanta ambigüedad y cuando se trata de poblaciones cuyo etnónimo no tiene una larga tradición histórica como, por ejemplo, el de los Omaguas, Kokama, Yagua, Peba, Ticuna, los únicos hechos que nos permiten relacionar con seguridad una población nativa mencionada en la literatura de los siglos pasados con un grupo etnolingüístico todavía existente, son de naturaleza lingüísti-

ca: palabras del idioma hablado por la población en cuestión anotadas por el cronista misionero, viajero o funcionario.

En nuestro propósito de establecer con mayor exactitud y veracidad histórica la extensión de las tierras ocupadas en el siglo pasado por los nativos Huitoto en el territorio peruano, estamos confrontados con toda la serie de dificultades arriba mencionadas, y son precisamente los datos lingüísticos de algunos autores que nos ayudarán a echar luz sobre aspectos históricos y culturales que hasta ahora han quedado oscuros.

La presencia huitoto en la cuenca del Ampiyacu a mediados del siglo 19.

Es bien conocido que los Huitoto —así como los Bora y Ocaina— actualmente asentados en la cuenca del río Ampiyacu (Bajo Amazonas) han sido trasladados a esta zona por los expataces de la casa Arana, de funesto renombre, desde las regiones al Norte del Putumayo, cuando el Perú, después de un conflicto armado con la vecina Colombia en 1932-33, abandonó definitivamente sus pretensiones sobre aquellas tierras(3). En cambio es generalmente ignorado que grupos de habla huitoto vivían en esta misma cuenca ya a mediados del siglo 19. Testimonios de dos viajeros franceses lo comprueban de manera inequívoca.

El testimonio de Paul Marcoy

El marqués Yves de Saint-Criq, quien publicó sus libros bajo el seudónimo de Paul Marcoy, relata en su *Viaje del Océano Pacífico al Océano Atlántico a través de la América del Sur, 1848-1860* la visita que hizo a un pueblo de nativos Orejones en el río Ampiyacu "a dos tiros de fusil" de su desembocadura en el Amazonas. Estaba acompañado por dos misioneros de Pebas, que estaba en aquel tiempo establecido en la orilla del Amazonas a dos leguas abajo de la boca del Ampiyacu.

Dice el viajero francés de los Orejones del Ampiyacu:

"A pesar de que según las palabras de los religiosos el bautismo los había hecho hijos de Dios y de la Iglesia y

que hablaban el idioma quechua, practicado por los misioneros, se obstinaron en contestar en la lengua de su nación que nuestros introductores estaban lejos de hablar corrientemente"(4)

Más adelante dice:

"Retomamos la dirección hacia Pebas discurriendo sobre el pasado de los Orejones que acabamos de ver. Las exigencias del negocio no habían permitido a los frailes de la misión de remontar muy lejos en la historia de estos indígenas, y las noticias que me dieron a su respecto se limitaron a algunas palabras. Así he aprendido que cuentan hasta cuatro: nayhay, 'uno'; - nénacomé, 'dos'; - féninichacomé, 'tres'; - ononocoméré, 'cuatro'; luego, a partir de este número, se sirven del modo de contar utilizado por los Quechuas. ...Sus ideas sobre una Trinidad simbólica se limitan a reconocer, pero sin dedicarle ningún culto, un dios creador que llaman Omasorong, un dios conservador que llaman Iqueydema, un espíritu de amor e inteligencia al cual dan el nombre de Puynayma"(5).

Al leer la relación de Marcoy, esta última palabra llamó muy particularmente nuestra atención, ya que *buinai-ma* es para los Huitoto a la vez el creador, que por su espíritu y su palabra ha creado todo lo necesario para la vida del Hombre, y el título del "dueño de baile" (*rafuenama*) quien representa al creador en el momento de la fiesta, repitiendo a través de los actos que realiza la ceremonia los actos de la creación. A diferencia de esta palabra que, tanto por su significante como su significado, aparece indudablemente como huitoto, los demás dos nombres no han podido ser identificados por ninguno de nuestros informantes como nombre de alguna "deidad" o ser mitológico. *Iqueydema*, tal vez, podría referirse a *jigadima* "sachavaca", que es un personaje mitológico importante, o a *jikoidoma* "una clase de avispa" que también aparece en un mito, pero sin tener la importancia que le da nuestro autor.

En cuanto a los números, sólo el que significa "dos" se deja identificar con claridad: *nénacomé* sería mal transcrito, en vez de *menacome* "dos Hombres (seres humanos)". *Nayhay* podría interpretarse como *maie* "aquel"; en cambio, "uno" se dice *daje*, "un Hombre" *damie* o *da come* en

el idioma huitoto que conocemos. En los otros términos se reconoce el elemento *come* "Hombre", pero las partes que se refieren propiamente al número no corresponden a las palabras que actualmente designan en huitoto los números respectivos: *daje amani* "tres"; *figomenarie, pigomenarie* y *naga amaga(6)* "cuatro", en los dialectos *minicatino, nipodino* y *buedino-minicatino*, respectivamente. Además, y al contrario de lo que afirma Marcoy,

existen en huitoto términos para "cinco": *jubeba* (dial. *nipodino*) y *dabekuiri* (dial. *buedino, minicatino* y *minicatino*); este último término significa literalmente "la mano de un lado", derivado de *ono-kuiri* "mano"; de ahí se puede seguir cantando: *enefekuiri daje* "la otra mano y uno", *enepeba da* en dialecto *nipodino*, etc. Reconocemos el elemento que significa "mano", *ono-*, en el número "cuatro" de Marcoy.

Observamos en la actualidad variaciones dialectales en la terminología numérica huitoto. Tales variaciones podrían explicar la diferencia entre el vocabulario de Marcoy y el actual, suponiendo que se trata en el primer caso de un dialecto desaparecido.

Sin embargo, la mayor dificultad en la interpretación de estos datos parece provenir de la transcripción defectuosa por parte de Marcoy, y la información poco precisa(7) por parte de los frailes quienes —como lo observa el propio Marcoy— "estaban lejos de hablar corrientemente" el idioma de aquellos Orejones-Huitoto.

Podemos añadir que, a pesar de estas dificultades, tanto los fonemas como el patrón silábico de estas palabras corresponden a la estructura fonológica del idioma huitoto.

El testimonio de Francis de Castelnau

La obra de Castelnau contiene un vocabulario de la "langue des Oregones" (sic, 8) con 57 palabras, de las cuales 35 pueden ser identificadas fácilmente como huitoto (cf. Cuadro 1).

En cinco palabras se pueden —con un poco de imaginación— encontrar elementos de palabras huitoto o, por lo menos, una consonancia con palabras huitoto (cf. Cuadro 2).

En cambio los 14 términos restantes, no hemos podido relacionarlos con palabras huitoto conocidas (cf. Cuadro 3).

Para entender mejor el valor fonético de las palabras "oregones" citadas por Castelnau, hay que tomar en cuenta que el autor las escuchó con su oído de francés y las transcribió, en parte por lo menos, como si fuera francés. Así, por ejemplo, la combinación de las dos letras *ai* tiene para él el valor de una *e abierta*; en cambio, la *f* huitoto se pronuncia como la *f* del castellano loretano, es decir con una fricción bilabial, y no labio-dental como en el castellano de la costa; de ahí viene que un oído no acostumbrado y extranjero la escuche, sobre todo antes de una *u o* como si fuera una aspiración glotal (la *h* del inglés) y lo transcribe por *h*.

Castelnau permanecía un poco más de un mes en Pebas, del 19 de noviem-

·CUADRO 1

LAS PALABRAS "OREGONES"-HUITOTO DEL VOCABULARIO DE CASTELNAU

Datos de Castelnau		Interpretación en huitoto por J.G.	
Significado	Significante	Significante	Significado
(Trad. por J.G.)			
diablo	ana	ana	abajo
cielo	muna	mona	cielo
estrella	ico	ico (mona ico)	bóveda (del cielo)
		ucu-do	estrella
nube	iniridineu	naïridino	lugar nublado
		inoredino	lugar mojado
lluvia	noki	noci	lluvia
luna	huitsara	uizaruaï (boride)	relámpago sin trueno
sol	idoma	jitoma	sol
trueno	mouna	mona gurua	trueno
tierra	nani	nani	superficie plana entera
		nanie. (de enie)	tierra entera, toda
agua	ainoe	jainoi (dial. minicatino)	agua
		jïnuï (dial. buedino)	agua
árbol	anaina	amena	árbol
madera	grangai	ragï	palo grueso
hombre	comai	come	ser humano
mujer	erigno	riño (buedino)	mujer
niño/niña	higa	jiza	hija
cabeza	huha	ïfo-ci	cabeza
cabello	hupodiki	ïfo-tïraï	cabello
		ïfo-tïï	cabellos largos
ojo	oi	ui-jï	ojo
nariz	hoho	dofo	nariz
boca	huai	fue	boca
cuello	kimata	cïmoï	cuello
pecho	ongotaini	jogoteni (jogobe)	pechudo (pecho)
mano	onokui	onocui	mano
dedo	nokai	onocai	dedo
uña	onohaïcou	onobeco	uña
pie	etaïboi	ïdai	pierna
perro	arricou	arigoï	nombre "personal" de perro
tigre	huco	jïco	tigre, perro
casa	huaho	jofo	casa
lanza	ruina	zïna	lanza
fuego	raiheu	reïe	leña
corazón	ponaïkiou	comecï	corazón
tapir, "sachavaca"	igataïman	jïgadïma (buedino)	tapir, "sachavaca"
hocco	miuki	miucï	"piuirï", Cracidae
flor	sariraki	zeriracï	flor que se revienta

bre al 23 de diciembre de 1846. Estaba acompañado por otro francés, M. Deville, con quien hacía colecciones de animales y plantas. En los pasajes de texto que se refieren a este episodio de su viaje encontramos también algunas palabras "oregones". El nombre del Amazonas, *namani*(10), es netamente huitoto y significa literalmente "río grande"; como nombre orejón de la "uvilla del monte" (*Pourouma cecropiaefolia*) apunta *ricao*(11), que se podría considerar como una mala transcripción de la palabra huitoto *viricona* que designa a este árbol, y la palabra *macodote* "pintura de añil"(12) parece contener el elemento huitoto *moco* que significa "azul, verde".

En cambio, los términos orejón que según Castelnau se refieren a las pinturas negra (*cotibo*) y roja (*tisoni*) (13), no podemos identificarlos como huitoto, como tampoco los nombres "oregones" de las lianas que sirven para la preparación del veneno, el curare: *bobougo*, *Cocculus toxiferus*, Weddell (sinónimo del actual *Chondodendron tomentosum* R. y P.) y *tarato*(14) *Strychnos castelnoeana* Weddell, plantas que en el castellano local de aquel tiempo se llamaban "pani" y "ramu" (15).

Estas palabras "oregones" —es decir huitoto— recogidas por Castelnau en la región de Pebas, nos hacen pensar que el vocabulario de la "lengua de los Oregones (Amazonas)", que figura en el apéndice del vol. 5, pero sin otra precisión de su proveniencia, también ha sido anotado en esta región. Nuestra suposición recibe mayor fundamento por el hecho que este autor visitó durante su estadía en Pebas el mismo pueblo orejón en la boca del río Ampiyacu, que visitará unos pocos años más tarde —la fecha exacta la desconocemos— Paul Marcoy y de donde él traerá las palabras orejón ya analizadas.

El testimonio de Lewis Herndon

Otro viajero extranjero de la misma época, el teniente de la armada de los Estados Unidos, Wm. Lewis Herndon, llegó a Pebas el 9 de noviembre de 1851, cinco años después de Castelnau, y nos informa que el cura y el gobernador de este pueblo estaban reconstruyendo un nuevo pueblo en el Ampiyacu a cerca de 400 m. de la boca, hacia el cual la casi totalidad de la población de Pebas se había traslada-

CUADRO 2

PALABRAS "OREGONES" DE PROBLEMÁTICA IDENTIFICACION HUITOTO

Datos de Castelnau		Término huitoto correspondiente (J.G.)	
Significado (Trad. por J.G.)	Significante	Significado	Significante
frente	houita	uieco itofe	frente
pestaña	oitka	uie tofe uisi itirai uitirai	frente pestaña pestaña
caimán mico	sanguini amai	zikinaima joma jemī	caimán negro mono blanco/negro choro
vaca marina	isetima	illenedima	vaca marina

CUADRO 3

PALABRAS "OREGONES" SIN IDENTIFICACION EN HUITOTO

Datos de Castelnau			
Significado	Significante		
relámpago	saitsana		
arena	mainita	cf. meniño	tortuga acuática
barbilla	haidaieki		
oreja	kinoleo		
brazo	nirigui		
pierna	grasi		
serpiente	taī		
arco	otabi		
flecha	otaki		
mamoe	hugai	cf. jizai-ño (coll.: jizaie)	guaba
bananas	titsa		
pez	jadobi		
guacamayo	coraki		
río	maragnon		

do. "Los habitantes", dice(16) "son principalmente Oregones (sic.), u Orejas Grandes...". Más adelante(17) escribe el nombre con la ortografía "Orejones" cuando vuelve a hablar de la población de esta nueva aldea, que debía llamarse Echenique, según el nombre del entonces nuevo Presidente de la República. Infelizmente, fuera del etnónimo, Herndon no da ningún dato lingüístico respecto al idioma hablado por estos Orejones que nos permitiera identificarlos con datos suplementarios.

¿Quiénes son los Orejones?

En la literatura etnográfica actual y en la terminología administrativa del

Estado, el nombre "Orejón" se da a un número de 190-300 individuos que viven en cinco comunidades en los ríos Yanayacu, Sucusari y Algodón(18), así como en el Bajo Napo y, de manera dispersa, en el Ampiyacu(19); hablan un idioma que pertenece a la rama occidental de la familia lingüística tucano y que fue estudiado por miembros del Instituto Lingüístico de Verano. Desde luego, estos Orejones —o Coto como también se los llama—, oficialmente reconocidos, no se deben confundir con los Orejones mencionados por Marcoy y Castelnau, que son de habla huitoto, un idioma que pertenece a la familia lingüística huitoto. El mismo Marcoy llama la atención de sus lectores al hecho que el nombre "Ore-

Amazonia Indígena (1983), año 4, n. 1. jones" se aplica a varios grupos:

"Los nativos asentados en [las] riberas [del Napo] pertenecen a la nación orejona que se divide en tres tribus. Los Orejones propiamente dichos, los Ccoto (sic.) y los Anguterros. Desde unos cuarenta años, los Orejones se han juntado a los pueblos del Amazonas en calidad de indios mansos(20) o domesticados, llevando la camisa y el pantalón que están en honor entre los neófitos. Los Ccotos ocupan en el interior la ribera derecha del Napo y los Anguterros habitan el bosque de su ribera izquierda. ...para alguien que sólo los ve de pasaje, los Ccotos y Anguterros se parecen tanto que es difícil no confundirlos. ...el signo distintivo de su fisonomía reside en sus orejas, cuyo lóbulo alargado cuelga hasta la espalda y da la impresión de un pedazo de carne informe. Los Ccotos y los Anguterros perforan este lóbulo, agrandan la abertura y engarzan discos de madera de *Cecropia* de un volumen fenomenal. Los orejones también agrandan sus orejas pero se contentan con dejarlas colgantes sin ningún ornamento, particularidad que sirve para distinguirlos de sus congéneres"(21).

Los conocimientos etnográficos existentes y el estudio de otras fuentes históricas aconsejan tomar la información de Marcoy con mucha precaución. Este autor encontró "Orejones del Napo" asentados en Nuevo Orán, también llamado Pucallpa (Pucashpa, hoy en día), en la margen izquierda del Amazonas, río arriba de la boca del Napo, Orejones-Ccoto en el pueblo de Bellavista en la misma orilla del mismo río, pero a poca distancia abajo de la boca del Napo, y "Orejones", sin otra precisión, en la aldea de la boca del Ampiyacu (que escribe Ambiacu) arriba mencionada(22).

Castelnau, antes de mencionar a los "Oregones" de la región de Pebas, habla, cuando hace una parada en Nuevo Orán —como Marcoy más tarde— de los "Oregones" allí asentados que "se perforan el lóbulo de las orejas y le hacen tomar una dimensión enorme; como vestimenta no llevan más que una concha y están en guerra contra los Tottos, que se extienden al interior y en la ribera izquierda del Napo..."(23).

Cabe abrir aquí un pequeño paréntesis y preguntarse, ¿quiénes son estos Tottos?

Sería tentador suponer una deformación del hombre Huitoto o identificarlos con los Orejones—Huitoto de la boca del Ampiyacu. Esta interpretación se revela poco verosímil al examinar la literatura etnográfica del siglo pasado. El nombre Huitoto, escrito Ouitoto, aparece por primera vez, según nuestro conocimiento, en la descripción de un viaje por el río Caquetá (Yapurá, en el Brasil), efectuado por el Dr. Jules Crevaux en el año 1879(24). Este río constituye el límite Norte del territorio huitoto tradicional. En su ribera opuesta, septentrional, los Huitoto tenían como vecinos a los Carijona, en cuyo idioma, perteneciente a la familia lingüística caribe, *uitoto* significa "enemigo", término que habían indicado al viajero francés sus dos acompañantes carijona.

Cabe añadir que el mismo autor, en su previa surcada por el Putumayo (Iça, en el Brasil), río que —como lo vamos a comprobar—, atravesaba el territorio meridional de los Huitoto, no menciona este etnónimo hablando solamente de Orejones y mencionando en su mapa a los Miranhas(25). Por consecuencia, el uso del nombre Huitoto en esa época estaba limitado a la región limítrofe del Norte y a la vecindad con aquella población caribehablante, con la cual los Huitoto antiguos estaban en relación de guerra, como lo revelan los mitos recogidos por K. Th. Preuss a principios del presente siglo(26) y el testimonio de Crevaux.

Desde luego, más probable nos parece que en el caso de los Tottos de Castelnau se trata de un error de imprenta y que se debería leer "Cottos", los que el mismo autor menciona, con esta ortografía, en la página 15 donde dice que "varios hombres [de los Orejones del Ampiyacu] habían hecho una excursión contra los Cottos del río Nanay; los representan como teniendo la cabeza pintada con rojo y andando desnudos con excepción de una cintura de corteza alrededor del cuerpo; dicen que no son antropófagos"(27). Este último hecho los distingue precisamente de los Orejones-Huitoto del Ampiyacu que son antropófagos según el propio testimonio del mismo autor (28). Marcoy en cambio atribuye esta costumbre a las tres clases de Orejones que distingue(29). Tal afirmación se revela errada a la luz de los estudios etnográficos recientes, según los cuales queda claramente establecido que los

Tucano occidentales, de los cuales los Orejones-Coto y los Angutero hacen parte, no practicaron el canibalismo, los Huitoto, en cambio, sí(30).

Por otra parte, las localizaciones que da Castelnau respecto a los Tottos-Cottos no son contradictorias: por un lado(23) los sitúa "en el interior" con referencia a Nuevo Orán, es decir en el interior del bosque al Norte del Amazonas entre el Napo y el Nanay, y en la ribera izquierda del Napo, y por otro lado(27) menciona a "los Cottos del Nanay".

El territorio tradicional de los Orejones-Coto

Según estudios de las fuentes históricas de los siglos 16, 17 y 18(31), el territorio tradicional de los Orejones-Coto, que en épocas anteriores aparecían bajo el nombre Payaguas y Tutapishcos, se extendía desde la ribera izquierda —únicamente!— del Bajo Napo (a partir de la desembocadura del río Tamboryacu hasta la boca del Napo) hacia el Este: hasta el río Apayacu, las cabeceras del Ampiyacu, el curso mediano del río Álgodón, afluente del Putumayo, para alcanzar un corto tramo de la ribera derecha de este último río, más abajo de la boca del río Eré.

Varios documentos del siglo pasado se refieren a la "reducción" pacífica de poblaciones nativas por parte de mestizos ribereños, y a "correrías" —ilegales!— emprendidas por éstos para capturar nativos en el bosque y sacarlos por la fuerza a las orillas para que trabajen en provecho de algún patrón, p.e. en la extracción de la zarzaparrilla (*Smilax spp.*), una de las actividades comerciales mayores del siglo 19 amazónico. La presencia de los Orejones en Nuevo Orán, al Oeste del Napo, es decir fuera de su territorio tradicional, es el resultado de una acción del primer tipo mencionado(32), en cambio la presencia de Payaguas (Orejones-Coto) en Pebas, que menciona Castelnau(33), indicando como su habitat tradicional el río Apayaca (sic! en vez de Apayacu), afluente izquierdo del Amazonas arriba del Ampiyacu, parece deberse a una "correría" efectuada siete años antes por el gobernador de Pebas, que, luego, ha sido castigado por el sub-prefecto de Maynas(34). Otro documento atestigua que nativos Coto del río Napo habían sido trasladados por la fuerza hasta Iquitos(35).

Queda comprobado, desde luego, que partes de la población orejón-coto han sido llevadas por patrones y asentadas en lugares situados fuera de su hábitat tradicional, tanto en dirección Sur-Oeste (Iquitos, Nanay), como en dirección Sur-Este (Pebas).

El territorio tradicional de los Huitoto y los Orejones del Putumayo

Si el territorio tradicional de los Orejones-Coto, como acabamos de decir, se situaba netamente al Sur del Putumayo, y mayormente en las cercanías del Bajo Napo, en su ribera izquierda, en cambio el hábitat tradicional de los Huitoto, tal como lo define el primer estudioso etnográfico de este grupo étnico, Thomas Whiffen (1915), quien viajó a sus tierras de agosto 1908 a enero 1909, se extendía al Norte del Medio Putumayo hasta la orilla derecha del río Caquetá y particularmente a lo largo de los ríos Caraparaná e Igaraparaná, afluentes izquierdos del Putumayo.

El mismo autor distingue los "Witoto", como él escribe su nombre, de los "Orahone" (¡sic!):

"Al Oeste, el país de los Orahone está situado al otro lado del Issa [nombre brasileño del Putumayo, J.G.] respecto a los Witoto, siendo el Issa la línea fronteriza al Oeste y Sur-Oeste del grupo Witoto". Y luego prosigue:

"El nombre Orahone es dado a todas las tribus sin distinción cuando alargan el lóbulo de sus orejas, de manera que los Orahone u Orejas-Largas, son posiblemente varias tribus diferentes. Así, un autor apunta a propósito de las tribus del Napo, los Cotos y los Tutapishcos, que a veces se los llama 'Orejones', pero que no son conocidos localmente bajo este nombre" (36). Vamos que aquí se apunta un hecho ya mencionado por Marcoy.

Hay una coincidencia más entre estos autores. Marcoy menciona como un subgrupo de los Orejones a los Angoteros, quienes, si bien es verdad son lingüísticamente emparentados a los Orejones-Coto, son más bien un subgrupo de la etnia Secoya, siendo un segundo sub-grupo los Piojé (*piawaji* en idioma secoya). Además Marcoy afirma que los Angoteros viven en la margen izquierda del Napo, sin precisar,

sin embargo, que esto se refiere sólo al curso medio de este río, al tramo —aproximadamente— entre el río Sta. María y el río Aguarico. Y precisamente, el mapa de Whiffen sitúa los "Orahone" al Oeste del Putumayo y como vecinos orientales de los "Piohe" del Medio Napo, es decir en el lado izquierdo de éste.

La zona así definida corresponde a las cuencas de los ríos Peneya, Anguilla, Yubinetto y Campuya, afluentes en la banda derecha del Putumayo, y cuyos nombres son de origen secoya, significando, respectivamente: "río Guaba" (*Inga edulis; pene-ya*), "río Shihuango o Mishqui-panca" (*Renealmia alpinia; ukwisi-ya*), "río Topa" (*Ochroma sp.; yiwí-*), "río árbol de carhuasa" (?; *Kapo-ya*; el sufijo *-ya* "río" es el elemento final de la palabra *sia-ya* "río"). Hasta hoy en día, poblaciones mezcladas de Secoya-Angotero y Piojé están asentadas en los ríos Yubinetto y Anguilla.

La ubicación observada en el mapa de Whiffen corresponde sólo en parte a las localizaciones de los "indios Orejones" indicadas en el mapa de Crevaux (37). Además de esta región del curso superior del Putumayo, este autor hace figurar los indios Orejones más abajo en la misma orilla de este río:

- en la región de la quebrada que él llama "Yokiriya" (del secoya *yikiri-rí* "arbusto medicinal" o *yokiri-* "jalar una canoa"), pero que hoy se llama "Yabuyanós"; a 5 kms. río abajo de su boca está dibujado un camino con la mención "a 8 kms. gran casa Maloca de indios antropófagos";
 - cerca de una quebrada denominada "Jacocounty", cuyo actual nombre no hemos podido identificar todavía y que desemboca en el Putumayo a aproximadamente 8 kms. más abajo del lugar en Colombia llamado Remolino;
 - alrededor de la quebrada "Tuchaoua" (palabra brasilera que significa "curaca") que es el actual río Eré; cerca de su boca figura una "Laguna de los Orejones" y un camino conduciendo a una "aldea de indios Orejones"; a 8 kms. más abajo de la boca del Eré está marcada una "antigua choza de los indios Orejones".
- Es la última mención de los Orejones en el mapa del Dr. Crevaux, bajando el Putumayo.

Si no fuera la mención de "indios antropófagos" vinculada al etnónimo "Orejones" en el mapa de Crevaux, podríamos identificar sin mayor dificultad a estos Orejones del Oeste y Sur-Oeste del Putumayo con los antepasados de los Secoya-Angotero de hoy. Pero este hecho cultural nos hace pensar que, como en el caso de los Orejones de la boca del Ampiyacu, la denominación "Orejones" en la banda derecha del Putumayo cubre —por lo menos parcialmente— grupos pertenecientes a la cultura y lengua huitoto.

Esto lo confirman dos documentos del año 1904, durante el auge del caucho, —cronológicamente los primeros de la colección de Larrabure y Correa que mencionan el nombre "Huitoto" y que los sitúan "a lo largo del Alto Putumayo o Iça i de la región entre este río i la del Yapurá i por la derecha hasta las inmediaciones del río Napo" (38).

La toponimia, por un lado, y algunos índices culturales suplementarios que nos dan los autores del siglo pasado, por otro, consolidan esta afirmación.

Entre los afluentes de la banda derecha del Putumayo con nombres de origen huitoto, encontramos:

- la quebrada Yabuyanós, que en el mapa de Crevaux tiene un nombre secoya (ver arriba); el término huitoto proviene de *llaullani* que es el nombre del clan "venado blanco" (*llauda*) que, se supone, estaba asentado en sus inmediaciones;
- la quebrada Feresilla, huitoto *ferezille*, (de *ferezio* "ciempié" e *ille* "quebrada") cuya boca se halla entre la del Yubinetto y la de la quebrada Yabuyanós;
- la quebrada Eré, huitoto *ere-ille* (de *ere-* "irapay" (*Lepidocaryum gracile*) (39);
- el río Cotuhé, huitoto *cotue*, cuya boca marcaba en el siglo pasado el límite en el Putumayo entre el Brasil y Perú; los Huitoto de hoy dan este nombre al río Igaraparaná, que

atraviesa el centro de su habitat tradicional(40).

Los hechos culturales que interpretamos como huitoto se refieren principalmente a la casa o maloca.

Tanto en el mapa de Crevaux(41) como en su texto(32b) figura un grabado, casi idéntico, de una casa orejón, que parece tener una forma circular, y cuya pared está hecha enteramente de las mismas hojas que el techo, el cual está cerrado hasta la cumbre, al igual que las antiguas malocas huitoto de tipo "macho" (*ji-ko*). En cambio, la maloca de los Secoya-Angotero tiene un plan rectangular, aunque con el frente y la espalda redondeados (formando lo que hoy, en castellano, llaman "las culatas"). Su visita a la maloca de los Orejones, el autor la comenta en los siguientes términos:

"El 2 de Mayo [1879] aprovecho de la parada del barco para hacer una excursión a los indios Orejones que se encuentran a 8 kms. de la orilla derecha. Esa gente que utiliza todavía hachas de piedra, lleva como vestimenta no más que una cinta de mimbre. Tienen aberturas no solamente en las orejas, sino también en el lóbulo y en las aletas de la nariz así como en los labios. Treinta personas viven en una gran choza (maloca) cubierta de hojas de palmera. Nos reciben gritando: Osou, osou! lo que sin duda quiere decir "amigo". En el claro encontramos cinco cráneos humanos dispuestos sobre postes. El estudio de estos objetos antropológicos, que actualmente están en el Museo de París, nos permiten afirmar que los indios del Iça [= Putumayo] no difieren de los de la Guyana"(43). Comparando la fecha de este texto con la que figura en el mapa, podemos concluir que la maloca visitada fue la que está señalada en los alrededores de la desembocadura de la quebrada Yabuyanós.

El apóstrofe *osou* podría corresponder al término *uzu* con que los Huitoto se dirigen a un abuelo o algún hombre de edad, suponiendo que así aquellos Orejones saludaban al mismo Crevaux que llevaba barba, como se puede notar en otros grabados de la misma obra.

En cuanto a los cráneos, se puede suponer que estaban puestos allí para que sequen, ya que, según la costumbre huitoto antigua, después de seca-

dos y adornados con plumas, se colgaban en el armazón del manguaré, el par de tambores monóxilos que son instrumentos de comunicación.

Lo sorprendente de esta descripción es que coincide con una información que cita Castelnau referente a los Orejones del Ampiyacu:

"Cerca de Pebas se halla el río Ampiyacu que se puede surcar durante quince días en la estación de lluvias. En la mitad del curso se encuentran los Oregones antropófagos. Un hombre del pueblo [de Pebas] había alcanzado una gran casa cuyos habitantes habían huído cuando él se acercó. Delante de esta casa había una docena de cráneos humanos alineados y puestos sobre postes; muy cerca de allí había un montón de huesos alineados y medio quemados"(44).

Por ser caníbales, estos Orejones del Medio Ampiyacu parecen ser de los mismos Orejones huitoto-hablantes de la boca de este río, sobre los cuales Castelnau comenta: "Varios entre ellos tenían las orejas enormemente dilatadas y habían sido antropófagos durante gran parte de su vida"(45).

Disponemos, por una feliz casualidad, de otras fuentes —administrativas esta vez— que ayudan a fundamentar esta hipótesis.

Varios documentos oficiales publicados en la colección de Larrabure y Correa se refieren al nombramiento, en el año 1832, de D. Mariano García como gobernador del pueblo "Ampiyacu". Este señor, se dice, "ha conseguido que una porción de infieles denominados Orejones haya salido a establecerse en la quebrada de Ambiyaco", y como "vecino del pueblo de Pebas tiene con ellos sus relaciones, i por ésto es que lo piden para su gobernador"(46). En 1843 se citan unos 150 Orejones cristianos en el pueblo de "Ambiyaco" que "dista de un cuarto de legua de Pebas"(47). En 1846, Castelnau indica "una quincena de casas y unas veinte familias compuestas de 110 individuos"; más tarde Marcoy habla de "algunas familias de indios Orejones bautizados y catequizados" y de nueve chozas(48). Estos datos parecen indicar una progresiva disminución demográfica de estos Orejones establecidos en la boca del Ampiyacu. Una fuente de 1843 indica que "en la

cabecera de la quebrada Ambiyaco, navegable, calculan haber como 500 infieles Orejones"(47). La expresión "en la cabecera" es poco precisa; el término de "Orejones", una vez más, puede referirse tanto a los Coto-Payagua, habitantes de esa zona ya cerca del Napo, como a los "Oregones" antropófagos —y supuestos Huitoto— que Castelnau sitúa en el Medio Ampiyacu.

Una carta del Gobernador General de las Misiones al Sub-Prefecto de la Provincia de Maynas del 31 de octubre de 1845, es decir un año antes de la llegada al Ampiyacu de Castelnau, nos da una valiosa información más a la vez sobre el origen étnico de esa población y las causas de sus movimientos. Las citamos *in extenso*, guardando las particularidades de su ortografía:

"Tenemos noticias ciertas de que el presbítero don Pedro Celestino Flores, cuando estaba desempeñando el curato de Pebas, sacó en compañía de don Manuel García más de ochenta infieles de la nación Ajuajo que habitan en las cabeceras del río Ampiyacu, a quienes hai hicieron desmontar en el embocadero del citado río, en donde fabricaron sus canoas, i morazen sin novedad el espacio de dos meses, i cuando salió el presbítero Flores, i entró el padre Rosas, se mandaron mudar todos, dejando casas i labranzas, que hasta la hora presente existen sus guaridas en aquel desmonte que verdaderamente havido propio para un pueblo inmediato al de Pebas".

"En esta consideración le he puesto al expresado don Manuel García, por ver que este les entiende el idioma de ellos, i puede atraerlos segunda vez a cultivar el sitio que lo tenían por suyo. Si le animaba hir a sacarlos otra vez apadrinándolos i me ha respondido que con mucha facilidad los traerá i mandará abrir un pueblo suficiente para que sea favorable a todo transeunte, siendo de que esa subprefectura tenga por conveniente, i últimamente que los tendrá sujetos a todo servicio. Con este motivo me tomo la satisfacción de comunicar a U. para que siendo de su agrado libre sus providencias para que en esta clase de comisión se dirija éste a aquella empresa franqueándoseles los indios que necesita para el gobernador de la frontera de Loreto.

"Dicho García me promete que verificado ésto, estarán sujetos a la doc-

trina de Pebas i a todas las órdenes del cura i gobernador. Lo que pongo en conocimiento de U. para su inteligencia i gobierno. Dios guarde a U. Fausti no Rueda" (49).

¿Quiénes son estos Ajuajo de la cabecera del Ampiyacu? Castelnau, hablando de los Oregones antropófagos del Medio Ampiyacu, dice: "La nación de la cual se trata se divide en tres tribus: los 'Aones', los 'Aouevos' y los 'Ayowas'. Son de pequeña estatura, pero se les dice inteligentes, y aprenden fácilmente los idiomas extranjeros; habitan en gran número la quebrada de los Yuris, que también es frecuentada por los Ticuna. Bajando esa quebrada durante cinco días, se llega al Putumayo..." (50).

Nuestra idea es que los Ajuajo y los "Aouevo" son idénticos y que se trata sólo de una diferente percepción de los sonidos del etnónimo de parte de los autores, que difieren por su lengua materna. Ambos nombres no se encuentran citados —hasta donde sabemos— en ninguna otra obra. La coincidencia tanto local —Alto y Medio Ampiyacu— como temporal —1845 y 1846— refuerza esta idea.

Desde luego, ya que pretendemos que los Orejones del Medio (y Alto) Ampiyacu son idénticos que los Orejones huitoto-hablantes asentados en la boca, como parece confirmarlo el documento que habla de su traslado, deberíamos descubrir en los nombres de las "tribus" —nosotros diríamos clanes— de estos Orejones que nos cita Castelnau, nombres clánicos huitoto. Esto parece algo difícil por las mismas razones de las inexactas transcripciones de este autor francés. Sin embargo podemos establecer las siguientes ecuaciones:

- "Aones" = *auniāi* "clan tocón", de *au-ki* o *ai-ki* "el primate *Callicebus torquatus*"; sobre tal clan no existe otra referencia en la literatura.
- "Aouevos"/Ajuajo = *aifuaī* "clan veneno-curare", de *aīfoi* "veneno-curare", nombre ampliamente atestiguado en la literatura etnográfica (51).
- "Ayowa" = *jaiuai* "clan serpiente", de *jaiō* "serpiente"; tal clan juega un papel en el baile *luai* "baile de las frutas".

(Sobre las particularidades de los sonidos *f* y *j* (*h*), ver arriba el comentario que sigue al vocabulario de Castelnau; en el mismo vocabulario se observa que el autor francés omite varias veces notar la *j* (*h*) inicial de una palabra huitoto).

Podemos mencionar unos detalles más que nos dan los referidos autores y que coinciden con rasgos característicos de los Huitoto:

- la "pequeña estatura" de los Orejones-Huitoto de la boca del Ampiyacu, a la cual alude Castelnau (ver arriba); Marcoy por su lado, evoca esta población en términos muy despectivos cuando dice que le parecían "vecinos de los brutos a los cuales les asimila su horrible fisonomía" (53), haciéndolos contrastar con los Orejones "de alta estatura", cuya "talla está bien formada" y cuya "flexibilidad añade una nota de elegancia a la poderosa belleza de sus formas" (54), como lo pudo observar entre los Orejones-Coto y hacerlo grabar para su libro (55).
- la forma redonda o redondeada de las casas del pueblo en la boca del Ampiyacu, al igual de la del dibujo de Crevaux, pero a diferencia de ésta, aquellas tienen una pared de barro, según Castelnau (56); Marcoy, en cambio, vio que "su techo cónico de hojas de palmera estaba soportado por un círculo de postes bastante distantes para que el viento y la lluvia entrasen libremente en el alojamiento y saliesen de ahí de la misma manera" (57).

Resumen

Resumamos el conjunto de los hechos expuestos:

1. A mediados del siglo 19 había una población orejón establecida cerca de la boca del río Ampiyacu que hablaba huitoto (Castelnau, Marcoy).
2. En la ribera derecha del Putumayo, están establecidos, en 1879, Orejones antropófagos; se señala una maloca redonda con paredes de hoja y, en sus inmediaciones, postes con cráneos humanos (Crevaux); la antropofagia y este tipo de maloca corresponde a rasgos culturales huitoto.

to. Además, hay afluentes derechos del Putumayo que llevan nombres huitoto.

3. Las casas de los Orejones de la boca del Ampiyacu son redondas, aunque tienen paredes de materias diferentes de la del Putumayo; se observaban iguales postes con cráneos humanos cerca de una casa orejón del Medio Ampiyacu; a los Orejones de la boca también se les atribuye la práctica del canibalismo.
4. Los nombres clánicos de los Orejones del Medio Ampiyacu se pueden identificar con nombres clánicos huitoto; se sabe de uno de estos clanes que había sido trasladado a la boca del mismo río.
5. Las malocas de los Tucano occidentales (Orejones-Coto, Secoya-Angotero) —como la de los Tucano orientales—, tenían una forma alargada en base de un plan rectangular; los Tucano occidentales no practicaban el canibalismo, por lo menos en tiempos históricos más recientes (siglo 19).

Estos hechos, desde luego, nos parecen comprobar con suficiente claridad:

1. que a mediados y en la segunda mitad del siglo pasado poblaciones de cultura y lengua huitoto estaban establecidas en la ribera derecha del río Putumayo, alcanzando hacia el Sur el río Ampiyacu y hasta el Amazonas. (boca del Ampiyacu)
2. que estas poblaciones se confundían en las fuentes históricas de aquella época, bajo el nombre de Orejones, "Oregones" u "Orahones", con grupos etno-lingüísticos pertenecientes a la familia Tucano occidental, los Orejones-Coto-Payagua y los Orejones-Anguteros, que son los vecinos sur-occidentales y occidentales de los Huitoto.

En cambio, no sabemos desde cuándo los Huitoto estaban establecidos en esta zona que la literatura etnográfica hasta ahora no ha considerado como su territorio tradicional, y si se debe acaso a un movimiento de expansión demográfica que se hubiera manifestado en esa época. Los Secoya-Angotero, en todo caso, designan a los Huitoto, que llaman *ki'lii pai*, como sus enemigos tradicionales.

El problema de las orejas grandes

El hecho que el mismo nombre de "orejones" se daba en el siglo pasado a grupos étnicos distintos, implica que éstos tenían la misma costumbre de alargarse los lóbulos de las orejas, perforándolos e insertándoles un tarugo de madera de topa (*Ochroma sp.*) o de *Cecropia*, según Marcoy. Para los Orejones-Coto esta costumbre está atestiguada, por lo menos en lo que se refiere a los hombres, hasta tiempos recientes (58); Marcoy la atribuye también a las mujeres, tanto de los Orejones-Coto como de los Angotero (59). Espinoza Pérez, que conoce bien las fuentes históricas anteriores al siglo 19, se sorprende diciendo que no puede explicarse "por qué los antiguos misioneros no hicieron especial alusión a este uso tan peculiar y tan característico de los Payaguas" (60), como en aquella época llamaron a los Orejones-Coto. Esta observación contrasta con lo que comprobamos al leer las fuentes del siglo 19, las cuales, con gran regularidad, mencionan este rasgo resaltante de la apariencia física de los miembros del grupo. Desde luego es permitido suponer que la moda de las orejas grandes sólo se creó, en medio de los Payagua, a principios del siglo 19; ella duró todo un siglo, y empezó a desaparecer con la intensificación del contacto con la cultura nacional, dominante, a principios del siglo presente.

Los actuales Angotero (Secoya) no recuerdan de tales prácticas anteriores. Algunos hombres tienen hasta hoy en día sus orejas perforadas y las traspasan con un bastoncito de 5 - 7 cms. de largo y 0.5 cms. de diámetro, adornado con plumas, principalmente del tucán y llamado *kaho tekapi* "ala de oreja"; pero este adorno, que pudimos admirar personalmente, no provoca el agrandamiento espectacular del lóbulo. Se puede pensar que el adorno voluminoso de plumas, haciendo resaltar la importancia de las orejas en comparación con el contorno del rostro, ha sido una razón suficiente para que estos nativos también merecieran el nombre de "Orejones".

Para los Huitoto al Norte del Putumayo tenemos el testimonio de Robuchon del año 1904, que dice: "Casi todos [los Huitoto del Alto y Medio Iga-

raparaná] tienen el lóbulo de la oreja agujereado por un grueso pedazo de madera dura adornado con una concha de nácar" (61), y Whiffen observa de manera más general que "los Orahone y algunas tribus del Issa y Japurá [= Putumayo y Caquetá] y especialmente los Bora utilizan un disco de madera (*¿cabbage wood?*). Los Orahone lo untan con un color vegetal rojo, los Bora fijan una concha ornamentada a la madera" (62). La orejera de los Bora, desde luego, parece haber sido de tipo idéntico a la de los Huitoto, sus vecinos nor-occidentales.

El autor de este trabajo recogió en la región de La Chorrera, en el Medio Igaraparaná, información sobre los tradicionales adornos de las orejas. Uno, llamado *uigidacai* o *uigidozi*, era un simple pedazo del tallo de una Gramínea, *uificingo* (de *ui* "claro, blanco", *fi* - cf. *firede* "estar velloso, cubierto de pelusa" y *-cingo* "de forma alargada", lo que se refiere a la flor blanca, velloso y alargada de *Andropogon leucortochyus*), a veces un segmento del nervio central de una hoja joven del aguaje (*Mauritia flexuosa*), en cuyo caso se llamaba *zirodacai*, que traspasaba una abertura relativamente pequeña hecha en el lóbulo y del cual colgaban aretes de nácar o metal (obtenido por trueque interétnico); el otro, llamado *cumaí*, exigía el agrandamiento del hueco del lóbulo y consistía en el tarugo de diámetro más amplio mencionado por Robuchon; tenía algún valor vinculado al status social, como lo indica una canción grabada por nosotros, llamada *cumarie* y que celebra, durante una fiesta, las orejeras del "dueño del baile" (*rafue nama*).

Se debe suponer que los Huitoto del Sur y Oeste tenían las mismas prácticas ornamentales, lo que hacía posible que se hayan confundido, bajo el mismo nombre de "Orejones", con los Coto, los cuales, sin embargo, parecen haber ido más lejos en el alargamiento de sus orejas que cualquier otro grupo étnico.

El destino histórico reciente de los Huitoto occidentales

Un misionero colombiano, Gaspar de Pinell, visitó en 1918 la quebrada Güepí y las cabeceras del Peneya y en-

contró allí, donde en el mapa de Crevaux figura el nombre de Orejones, a Huitotos, cuyo censo levanta de manera siguiente:

"... tribu de sebúas [= *zeuai* "clan de los sapos machos", J.G.] vive a orillas del río Güepí, a dos horas más arriba de su desembocadura, veintiseis indígenas; tribu de huecos [?], diez y nueve, que habitan en el interior del monte, en dirección suroeste; tribu de caimitos [= *jificueni* "clan caimitos", J.G.] donde nos reunimos sesenta y cuatro indios, es la más numerosa y el punto más céntrico de todas ellas. Una hora antes de llegar donde los caimitos se pasa por la tribu de los pacuyas [?], que cuenta con treinta y seis almas; así pues, el total de las diversas tribus de indios huitotos, en los alrededores de Güepí, asciende a ciento treinta y cinco indígenas" (63). Estos Huitoto estaban fuera del dominio de la casa Arana, de funesto renombre por sus métodos genocidas que empleaba en la explotación del caucho en la región del Putumayo; sin embargo, por lo menos una parte de ellos, mantenía relaciones económicas con los colombianos establecidos en aquella región, que el autor precisa en los siguientes términos: "De Güepí arranca una trocha que en día y medio conduce a los lagos de Lagarto Cocha, desde donde se pueden embarcar mercancías hasta el río Napo. Algunos caucheros y balateros del Putumayo y también del Caquetá, se valen de esta trocha para ir a vender sus productos al río Napo y para introducir mercancías y víveres, sobre todo sal del Perú. Los indios huitotos en referencia son los principales cargueros y bogas de esta vía; con este oficio ganan ropa para vestirse los que no van desnudos y también pertrecho y armas" (64).

En los años sesenta del presente siglo, aproximadamente, vivían los descendientes de esos "Caimitos" en las cabeceras del río Angusilla, según el testimonio que hemos recogido de los Secoya-Angotero, sus vecinos inmediatos desde —por lo menos— el siglo pasado.

Hoy en día constituyen el pueblo de Sta. Teresita en el río Peneya, a pocos kilómetros de su desembocadura (65).

Durante una visita que hicimos en 1978 al caserío de Yabuyanos, en los alrededores del cual, cien años antes, Crevaux había visitado una maloca de los Orejones antropófagos (ver arriba), podíamos observar, a aproximadamente 200 m. de la orilla del Putumayo, una gran purma que era en parte un gran umarizal (plantación de *Poraqueiba spp.*), el cual es la prueba de la presencia anterior de los Huitoto, ya que los Secoya no cultivan este árbol frutal. No sabemos en qué años los Huitoto vivían en este lugar; de todos modos, no se puede tratar del punto que visitó Crevaux quien sitúa la maloca a 8 kms. de la orilla del río.

Cuando Pinell en 1918 surcó en canoa desde la boca del Caraparaná hasta el Caucaya, cerca de Pto. Leguizamo en la banda colombiana, observa que "en todo este trayecto no vive alma humana, si exceptuamos los pocos soldados de Yubineto"(66), que en esta época era el puesto fronterizo peruano más septentrional en el Putumayo. Tal testimonio, sin embargo, no excluye que a poca distancia de la orilla e invisibles desde el río, porque estaban escondidas detrás de una cortina de vegetación, existían malocas y poblaciones nativas, y en particular, huitoto, ya que el habitat de éstos nunca ha sido propiamente "ribereño".

El estudio de la toponimia y de las trochas que cruzan el monte permite establecer las migraciones del clan huitoto *llaullani* "venado blanco" que ha dado su nombre al caserío peruano de Yabuyanos. En los mapas colombianos más recientes(67) figura en el medio río Caraparaná un lugar con el

mismo nombre de Yabuyanos, refiriéndose a una antigua purma de la época del caucho(68) de los Huitoto *llaullani*, asentados en ese punto donde el Caraparaná se acerca más al curso del Putumayo en el lugar llamado Remolino; y precisamente de Remolino al Caraparaná existía en 1918 una trocha que "tiene aproximadamente cuatro leguas", y por ella los del Yubineto pueden acortar mucho las distancias para transalarse a El Encanto"(69), el centro de la explotación cauchera de la casa Arana en el Caraparaná, cerca de su desembocadura en el Putumayo. Eso deja suponer que por esta trocha, que seguramente corresponde al trazado de un antiguo camino nativo, los Huitoto *llaullani* del Caraparaná han alcanzado al Putumayo para establecerse alrededor de la quebrada Yabuyanos. Pero no eran los únicos. A 8 ó 10 kms. río abajo del Yabuyanos del Caraparaná figura en el mapa colombiano citado otra purma antigua con el nombre de Sebúas, y Sebúas, como dice Pinell (ver arriba), estaban asentados en la quebrada Güepí; habrán venido por el mismo camino que sus vecinos *llaullani*, pero surcado más lejos en el Putumayo que aquellos.

¿En qué fecha ocurrieron estas migraciones?

Preuss, en 1914, hizo su estudio de la mitología huitoto en el río Ortegua, un gran afluente izquierdo del río Caquetá, muy al Norte del territorio tradicional de los Huitoto. Según el autor(70) habían huído del Caraparaná y pertenecían principalmente a dos clanes: los "Aifuye", es decir *aifuiái* "veneno curare", y los "Dyavudyane", es

decir *llaullani* (71). Suponemos que habían huído de sus tierras para escapar a los malos tratos y exacciones de los caucheros de la Casa Arana. Sería, desde luego, lo más plausible situar en la misma época del auge del caucho, entre 1900 y 1910(72), la salida al Putumayo y la migración hacia las quebradas de Yubineto y Güepí de los *llaullani* y *zeuai*. Sin embargo, la anotación y el grabado de la maloca de Orejones antropófagos cerca de Yabuyanos en el mapa de 1879 deja entrever que tales migraciones han ocurrido bastante antes que empezara la explotación cauchera en el Putumayo.

En la actualidad, el pequeño caserío de Yabuyanos ya no tiene ningún habitante huitoto. ¿De qué manera desaparecieron de ese lugar? ¿Adónde se han ido? Esta historia queda por investigar.

El destino histórico reciente de los Huitoto meridionales

Todas las informaciones obtenidas de los ancianos huitoto en el Ampiyacu coinciden en afirmar que a su llegada a esa cuenca, a principios de los años 30 de este siglo, no se toparon con ninguna población huitoto que estuviese asentada en esa región. En cambio, encontraron Orejones-Coto, en las cabeceras del Ampiyacu, y Yagua, en las cabeceras del río Yaguasyacu, el afluente izquierdo principal del Ampiyacu; es decir, los grupos étnicos para cuya presencia en esa cuenca existen testimonios históricos desde los siglos 17 y 18(74). Desde luego, es menester constatar que *los Orejones-Huitoto de Castelnau y Marcoy han desaparecido de la cuenca del Ampiyacu antes de la llegada de la nueva ola de inmigración huitoto, organizada por los ex-capataces de la Casa Arana.*

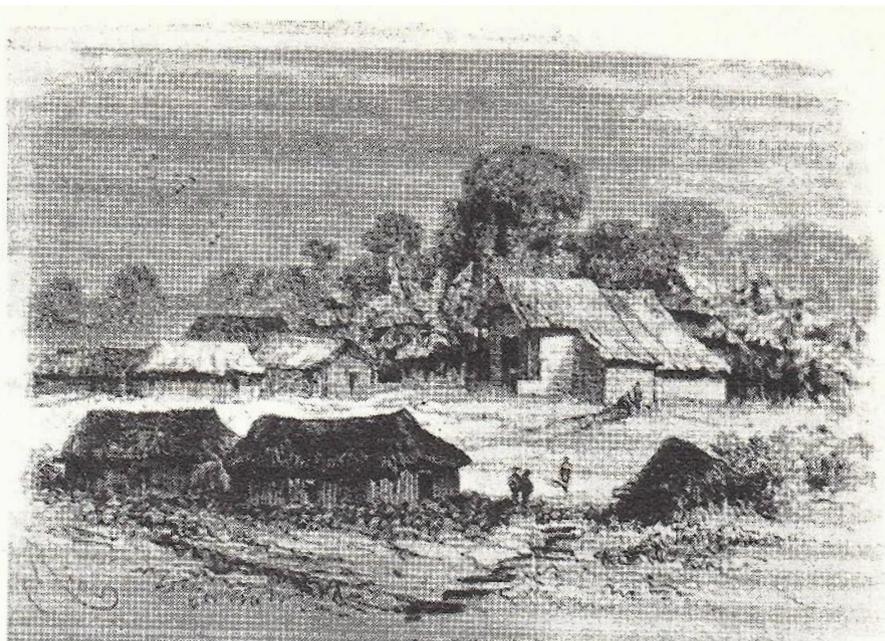
Hemos encontrado hasta ahora pocos testimonios sobre el proceso de desaparición de estos primeros pobladores huitoto del Ampiyacu. Raimondi, en 1869, en su segundo viaje al departamento de Loreto, ocho años después del primero (1859-61), nos habla del avance de la aculturación de los Orejones en las inmediaciones de Pebas, donde también, según dice, habitaban nativos Yagua y Pebas:



"Cristianos orejones de la quebrada de Ambiacu"

"En cuanto a los Orejones, son famosos por la extraña costumbre que observan de estirarse el lóbulo inferior de las orejas y de pasarse por los agujeros de éstas trozos de madera hasta deformarlas, alargándolas al extremo de que a veces llegan a tocar la espalda. Esta tribu tiende a desaparecer, pues los niños y aun los jóvenes no siguen esta costumbre, de manera que sólo se ve entre individuos de mayor edad. Son pocos también los que andan desnudos y la mayor parte visten camisa y pamanilla y algunos llevan hasta traje. Los Orejones son indios muy inteligentes y tienen mucha tendencia a la civilización; los hombres aprenden con facilidad a trabajar como carpinteros, herreros, etc., y las mujeres a coser y otros trabajos manuales, haciendo con las chaquiras dibujos muy vistosos, con las que adornan sus taparrabos. Los Orejones habitan las orillas del Ampiyacu, un poco más arriba de Pebas" (75).

El alférez G. Stiglich que visitó Pebas a principios del siglo presente, menciona a los Coto y Tutapishco como habitantes del Alto Ampiyacu, y a los indios Yagua como pobladores de las montañas entre el Ampiyacu y el Putumayo, pero no precisa qué grupos étnicos vivían en el Bajo Ampiyacu y alrededor de Pebas. En cambio, encontramos en su relato la primera mención de Pucaurquillo, "lugar [del Ampiyacu] que hoy es el más habitado" (76); pero tampoco describe su población. Pucaurquillo, en el Bajo Ampiyacu, es actualmente un caserío constituido por dos comunidades nativas, una huitoto, la otra bora, cuya población ha sido asentada allí por Miguel Loayza en los años 30 (77). ¿Quiénes han sido sus predecesores inmediatos en ese lugar a principios del siglo? ¿Yagua u Orejones que han bajado de las cabecezas o descendientes de los Orejones-Huitoto de la mitad del siglo anterior? No lo sabemos con certeza, pero lo más probable es que se haya tratado de los primeros mencionados. Así lo suponemos porque el P. Senen, hablando de la misión de Pebas de los Padres Agustinos de 1902 a 1916, sólo menciona a los Yagua que viven "en los bosques de Pebas" y "que visitaban [al misionero] con frecuencia para pedirle cachaza, tabaco o cualquier frutería" (78).



"Vista de la Misión de Pevas"

Parece, desde luego, que alrededor de 1900 los Orejones-Huitoto ya habían desaparecido o ya no se distinguían como un grupo étnico particular entre la población ribereña y mestiza. Este proceso de asimilación cultural al medio mestizo o de descultura (p. ej. por pérdida del idioma), entre 1869 y 1900, nos es imposible detallarlo más por falta de documentos referentes a esa época y esa zona.

Sin embargo, sabemos, por un lado, que a partir de 1880 la explotación del caucho toma mayor dimensión en el departamento de Loreto, pasando entonces su exportación en kilogramos de los cuatro y cinco dígitos de los años 1860 y '70 a los seis y siete dígitos (79). Por otro lado, el "Resumen del censo de los habitantes del departamento fluvial de Loreto" de 1876 (80) revela, para el Bajo Amazonas, a la vez un aumento poblacional general y la aparición de nuevos caseríos nunca mencionados en estadísticas anteriores (81). El aumento de la población loreтана en aquellos años se debe en parte a una importante inmigración europea de la cual es indicadora la fundación, en el año 1872, de la Sociedad de Inmigración Europea, cuyos estatutos y reglamento son publicados el año siguiente (82), año en el cual también fue decretada una ley de fomento de la inmigración (83).

Desde luego, la coincidencia entre la desaparición de los Huitoto meridionales del Ampiyacu en el último tercio del siglo pasado y el primer auge cauchoero, acompañado por un significativo aumento demográfico y una multiplicación de los asentamientos poblados en las riberas del Bajo Amazonas, no nos parece fortuita, sobre todo si se toma en cuenta que la principal mano de obra de esa actividad extractiva ha sido nativa. Antes de los Huitoto —y Bora, Ocaina, etc.— del Norte del Putumayo, quienes, entre 1900 y 1910 han sido drásticamente diezmos por los tratamientos genocidas de los cauchoeros de la Casa Arana, los Huitoto meridionales parecen haber sido los primeros de su etnia en ser las víctimas del más violento y más funesto impacto económico de la historia amazónica.

La situación estratégica del valle del Ampiyacu: caminos de indios = trochas de soldados.

La presencia de nativos Huitoto en el Medio y Bajo Ampiyacu a mediados del siglo pasado hace pensar en la existencia de *vías de comunicación terrestre* entre el Putumayo, al Norte del cual estaba establecida la mayoría de este grupo étnico, y el Ampiyacu, es decir el valle mismo del Amazonas.

Tenemos la costumbre, cuando elaboramos nuestras hipótesis sobre migraciones, comercio y difusión de ras-

gos culturales en la Amazonía, de dejarnos impresionar por la amplia y muy ramificada red fluvial, que constituye para el observador la red de arterias de comunicación más manifiesta y para el investigador en el campo, sea éste historiador, antropólogo o geógrafo, el plan de rutas que lo orienta para acceder al lugar de su estudio. Tal visión de las vías de comunicación en el medio selvático es eminentemente etnocéntrica, por estar, por lo demás, vinculada a nuestra noción de la comodidad de la navegación y vinculada a su vez a la tecnología alcanzada en este campo por nuestra civilización. El nativo selvático que poblaba las tierras de altura del espacio interfluvial andaba por tierra utilizando una red de caminos terrestres establecida —más en la memoria de los individuos, que en el suelo de los bosques— a través de la historia de sus contactos, comercios, guerras o migraciones debidas al desplazamiento de sus chacras. Cuando bajaba una quebrada o riachuelo, confeccionaba una rudimentaria canoa, excavando la médula blanda del tronco de la huacrapona (*Iriartea ventricosa*), que le servía para recorrer el tramo necesario y que abandonaba en un punto a partir del cual seguía caminando. Los Matsés-Mayoruna actuales del río Yaquerana, en la frontera del Brasil, nos reflejan todavía con fidelidad esta imagen de un selvícola casi exclusivamente ligado a la comunicación terrestre. Marcoy atribuye a los Orejones-Coto del Napo el mismo tipo de embarcación, además de las balsas que utilizaban para cruzar los ríos grandes (84). La canoa de huacrapona, rápidamente hecha pero poco durable, es conocida por la mayoría de los grupos nativos (y hasta por los mestizos), inclusive por los que fabrican, para su uso diario y regular, canoas de madera más perfeccionadas y durables (85). Los Secoya, también selvícolas, pero que tradicionalmente vivían en las orillas de las pequeñas y medianas quebradas, hacen canoas monóxilas, excavando con la ayuda del fuego un tronco —preferencialmente de cedro— y dando a su fondo una forma plana, sin abrir los costados bajo la acción del fuego y sin equiparlo con quilla. Una variante de este tipo que el castellano regional llama "obada", consistía en abrir un poco los costados con la ayuda del fuego, insertando entre ellos, gradualmente, martillando, pedazos de madera más grandes (86), y era utilizada por los antiguos Huitoto del Alto Igarapará

y sus afluentes antes que adoptaran el tipo más moderno, hecho de un tronco excavado y luego abierto con fuego y horcas de tracción, que tiene un fondo redondo y puede ser equipado con quilla, para facilitar la estabilidad y la dirección, y con falcas, para alzar los costados y darle mayor capacidad. Este último tipo ha dado origen a las embarcaciones comerciales más grandes que navegan por los ríos amazónicos.

Si bien estas embarcaciones nativas extendían las posibilidades de comunicación a las vías acuáticas, éstas no eran más que un complemento frente a las terrestres, por las cuales los nativos se comunicaban entre las malocas y caseríos esparcidos en el amplio espacio interfluvial (87). La red de los caminos nativos es poco conocida. Los estudios históricos generalmente los ignoran, sobre todo cuando se trata de la Selva Baja. Por cierto, el despoblamiento progresivo de ese espacio interfluvial ha borrado sus rastros en el monte y en la memoria de los hombres, salvo cuando hubieron adquirido un interés estratégico o económico para la sociedad dominante y el Estado. Eso, precisamente, es el caso de los caminos por los cuales los Huitoto meridionales han inmigrado del Putumayo al Ampiyacu y comunicado con los septentrionales, y por los cuales, también, los caucheros Loayza han trasladado a los Huitoto actualmente asentados en esa cuenca.

El valor estratégico de la comunicación por los varaderos que unen Pebas y la cuenca del Ampiyacu a la del Putumayo ha sido obvio desde finales del siglo 18. Don Francisco de Requena, nombrado Gobernador de Maynas en 1779, lo expone en un texto redactado en 1785, del cual citaremos un pasaje *in extenso*, ya que, por los detalles que ofrece, nos da una imagen viva de la problemática situación fronteriza del Putumayo en aquella época:

"Entre las Misiones de Maynas desde el año próximo pasado, se comprende la nueva establecida en el Rio Putumayo que esta servida por dos Religiosos Mercedarios del Convento de la recolección de la Ciudad de Quito, varones verdaderamente apostolicos, por su zelo, virtud, e instrucción, y por quienes se espera desde luego grande

beneficio en la salud espiritual de los Gentiles de aquel Rio, y particularmente en los de la Nación Yuri: Un Capitan de ella en diferentes ocasiones hizo viaje a Maynas pidiendo instantemente á varios Gobernadores de aquella Provincia les dieran Sacerdotes para que en su propio terreno predicasen el Evangelio, y los pusiesen en carrera de salvación; su ultima petición la hizo, quando Yo bajaba con la Expedición de Límites el año de 1781 saliendo á encontrarme para este efecto al Pueblo de Pevas: Como esperaba que los Portugueses cumpliesen con fidelidad lo estipulado en el ultimo Tratado de 1777, y entregasen sin oposición inmediatamente la Costa Septentrional del Marañon, que devian ceder á la Corona de España en virtud del Artículo XI de dicho Tratado, y en que se comprehendia la boca del Putumayo le prometi al referido Capitan Indio Gentil, que haria se verificasen sus deseos, luego que posesionado en aquel terreno, pudiese hacer entrar por la boca del expresado Rio los Misioneros que deseava acompañados de algunos soldados que les sirviesen de Escolta. Como los Comisarios de S. M. Fedelissima con la misma mala fé, que han eludido la entrega de aquella costa, han estado al mismo tiempo sin cesar transmigrando Indios Gentiles de aquel Rio, y del Yapurá para sus Pueblos del Marañon, ya fuese por que temió el Capitan de los Yuries, que á los de su Nación los extrajesen con la misma violencia que havian practicado con los de otras, ó yá por que sus vivos deseos de ser christianos fuesen efecto de una especial gracia, sin reparar en las extorsiones que los Portugueses podian hacer en sus terrenos, zelosos del afecto, y amor á nuestro Augusto Monarca, vino por dos ocasiones á vista de ellos á este Quartel de la reunion de las partidas de las dos Coronas á reconvenirme por el cumplimiento de la oferta. Hallavame entonces tambien imposibilitado de verificarla, por que los mismos Comisarios Portugueses, cautelosamente situaron un grueso destacamento en la boca del Putumayo, que siempre anteriormente la havian tenido sin custodia, y solo me quedó el recurso de aviar al mismo Capitan con otros compañeros á Quito, para que alli reiterasen sus instancias, como lo hicieron, emprendiendo aquel largo viaje, así de su perfecta vocación como de su fidelidad á la Corona. De aquella Ciudad bolvieron despues de haver recibido los Sacramentos del Bautismo, Confirmación, Penitencia, y

Sagrada Eucarestia, y los regalos, socorros, y atenciones del grande zelo, y providentísimo Gobierno del Sor. Dn. Juan Josef de Villalengua, y Marfil, actual Presidente de aquella Real Audiencia, acompañado de los dos idoneos Religiosos de Nuestra Señora de la Merced que les sirven de Parrocos, los cuales han tenido que atravesar desde la Población de Pevas en el Marañon por un camino trabajosísimo de tierra del Rio Putumayo, y por este mismo transito les he mandado los subsidios que me han pedido, pero por lo dificil que es esta comunicacion, jamas se podran fomentar estas nuevas Misiones, entretanto queno esté unida, según lo acordado en el Tratado de Lmites citado, la Costa Septentrional del Marañon hasta la boca mas occidental del Yapurá, á la Corona de España, pues en este caso, será facil su aumento por la facil navegacion que así á ellas se puede hacer, como á las demas que se logran establecer entonces entre las numerosas Naciones que pueblan por los dilatados referidos Pueblos, y Rios, Putumayo, y Yapurá, formandose e esta suerte un cordon de Poblaciones por sus orillas que las una con las Misiones Franciscanas del Obispado de Popayan situadas en donde principian estos mismos Rios a ser navegables por sus cavezeras”(88).

Como se ve, es el Brasil —dueño de la boca del Putumayo—, que confiere a la vía Pebas-Putumayo su valor estratégico y económico, aunque, en cuanto a este último, como lo piensa Requena, la vía terrestre nunca puede competir con la fluvial para un mayor desarrollo de las misiones establecidas en el Putumayo. Eso lo confirma la historia ulterior ya que la entrega de los territorios en la ribera izquierda del Amazonas hasta la boca del Yapurá (Caquetá), estipulada por el tratado de San Ildefonso (1777), al cual se refiere Requena, nunca se realizó y la boca del Putumayo, con su curso inferior, se quedó en posesión de la nación vecina.

Desde luego, en la primera mitad del siglo 19, el Putumayo se consideraba como una región tan apartada y aislada que allí se relegaba a los criminales. Dice un informe estadístico de 1847: “El Putumayo ha sido considerado en esta provincia como un lugar de adonde (sic!) se ha remitido hasta estos días a las personas incorregibles por sus familias porque de allí no pue-

den salir sin el auxilio de las canoas o gariteas, y él que va allá sólo sale con mucho trabajo...”(89). Y, de hecho, poseemos un documento administrativo de 1836 que habla del “confinamiento del criminal José Fojas a la región del Putumayo”(90).

Al final de ese mismo siglo, sin embargo, con el creciente interés económico por el caucho y por las trabas que puso el Brasil al tránsito por el Bajo Putumayo, las comunicaciones terrestres entre este río y el Amazonas recobraron su importancia para el comercio, como lo atestigua el informe de un coronel, don Juan Ibarra:

“... muchos de los negociantes peruanos del Putumayo no queriendo someterse a las imposiciones del Brasil, han buscado afanosos los medios de evitarse el paso por su territorio y al Amazonas peruano comprendido entre las bocas del Napo y del Yavarí; y han conseguido su objeto abriendo trochas de comunicacion entre el Putumayo y aquellos dos ríos [el Napo y el Putumayo] ...Las trochas que van de este último río al Amazonas son dos: la primera une el Putumayo con un afluente del Ampiyacu (91) que desemboca en el Amazonas al pié del pueblo de Pebas; la segunda pone al Putumayo, por su afluente el Oratu (92), en comunicacion con el Atacuari (93) que desemboca en el Amazonas frente al floreciente pueblo de Caballo-Cocha, capital de distrito. El establecimiento de las mencionadas trochas, si bien han hecho disminuir el comercio directo por el Putumayo, han incrementado notablemente el que se hace... por el Amazonas peruano, comprendido entre la boca [del Napo] i el Yavarí, como llevo indicado, y cuyas principales puertas (sic!) son Orán, Pebas i Leticia;...”(94).

En otro informe, cinco años más tarde, los mismos varaderos son mencionados por los cuales “tiene el Putumayo comunicacion directa con el Amazonas por el Algodón con el Ampiyacu i por el Cotuhé con el Atacuari i el Hamaca-yacu”, y se subraya su importancia estratégica y económica:

“A nadie puede ocultarse la importancia que para nuestra tranquila posesion en esa parte del territorio nacional, tienen los varaderos citados, pues, en el caso de algún conflicto con los países limítrofes, tendríamos siempre

expedita nuestra comunicacion i asegurados los importantes intereses allí radicados... El Putumayo, casi desierto hasta ahora poco por las infundadas pretensiones del Brasil, encierra un porvenir halagador para los hombres de trabajo. El caucho, prieto i blanco, el cacao, la copaiba, el jebe fino i la gutapercha, abundan en sus montañas, productos que debidamente explotados, motivarán que se pueble en breve tiempo, con provecho positivo para el departamento de Loreto”(95). Se sabe hoy que el efecto final de esas actividades económicas tan anheladas y recomendadas y que han sido un “provecho positivo” para la capa criolla, mestiza y europea de la población loreтана, ha sido —si nos referimos a las poblaciones nativas de aquellas regiones— la muerte de gran parte de la gente y la destrucción de su sociedad y cultura.

El mismo informe precisa con más detalles la ruta por la cual se llega al Putumayo:

“Se le surca [el Ampiyacu] tres días en canoas; otros tantos su afluente de la izquierda, el Sabalo-yacu, i dos la quebrada del Supai, de donde parte el varadero al Algodón. El terreno es muy quebrado i lo atraviesan varios riachuelos que los hace (sic!) algo pesado. Con rio crecido se baja el Algodón en doce horas hasta el Iça [=Putumayo]”(96).

Otro informe de la misma época describe la ruta en los mismos términos pero con tiempos más cortos. El recorrido del camino por tierra entre el Supay y el Algodón toma, según su autor, un día. Además precisa: “Muchos caucheros sacan sus productos del Putumayo al Ampiyacu por el varadero del Algodón”(97). El mismo informe indica dos varaderos más: uno que va del río Yaguas-yacu al río Yaguas, afluente del Putumayo y que se recorre en seis días por tierra firme de altura, y otro que conduce de Pebas al Putumayo, “éste es largo pues se emplean ocho días en recorrerlo”(98).

En el tiempo del conflicto fronterizo con Colombia, llamado “conflicto de Leticia”, en 1933, vemos por primera vez que estos caminos juegan un papel estratégico real:

“Al producirse el conflicto fue necesario paralizar todo trabajo y dedicar nuestro personal, embarcaciones, casa y demás elementos de que pudieramos

Amazonía Indígena (1983), año 4, n. 4. disponer, al servicio de nuestras tropas. Se hicieron los caminos Puerto Arturo [en el Putumayo] - Santa Elena [en el Tamboryacu, afluente del Napo], Algodón - Supay-yacu, y Puca-Urco [en el Putumayo] - Algodón", relatan los hermanos Loayza en su informe sobre el proceso de traslado de las poblaciones nativas del Norte del Putumayo al Sur y las acciones "patrióticas" realizadas por su empresa. Luego comentan: "La pérdida de Tarapacá [en la boca del Cotuhé, es decir en la frontera con Brasil] trajo como consecuencia el embotellamiento de nuestras tropas en el Putumayo, las que se vieron obligados a recibir provisiones de Iquitos, sirviéndose de los varaderos que habíamos abierto, los que nunca reemplazan al servicio que rinden las embarcaciones"(99), —lo que suena como un eco de las palabras de Requena, ciento cincuenta años atrás, salvo que en 1932/33 el obstáculo ya no era el Brasil, sino Colombia.

Cabe mencionar que, cuando los Loayza hablan de "nuestro personal", se trata de los nativos Huitoto, Bora y Ocaina que ellos habían traído del Norte a la ribera derecha del Putumayo a partir de 1925, después de la firma del tratado Salomón-Lozano(1922) por el cual el Perú renunció definitivamente a las áreas al Norte del Putumayo, donde se situaban los mayores intereses —establecimientos caucheros y agrícolas y mano de obra indígena— de

estos antiguos empleados de la Casa Arana. Fueron desde luego los Huitoto, Bora y Ocaina quienes abrieron esas trochas para el servicio del ejército y la defensa de los intereses nacionales, —trochas que seguían los trazos de antiguos caminos nativos por los cuales generaciones anteriores de los mismo Huitoto habían llegado al Ampiyacu, en donde, sin embargo, no habían dejado ninguna posteridad.

En la actualidad, los Huitoto, Ocaina y Bora asentados en la cuenca desde hace 50 años, utilizan dos caminos principales para mantener los contactos con sus co-tribales en el Putumayo: la arriba descrita ruta por el Ampiyacu, el Sabaloyacu y el Supay, de donde sale el varadero al Algodón, por el cual se baja al Putumayo; el segundo camino parte del Alto Yaguasyacu, en las cercanías de su afluente derecho, el Zumún, y conduce ya no al río Yaguas, como anteriormente se dijo, sino también al Algodón. Ese camino tiene una prolongación hacia el Sur, hasta la guarnición militar de Pijuayal, y es empleado por el Ejército para el traslado de tropas hacia el Putumayo, lo que mantiene para la zona su valor estratégico. Sin embargo, estando Pijuayal localizado a aproximadamente 500 metros aguas abajo de la boca del Ampiyacu, donde controla el tráfico de las embarcaciones por el Bajo Amazonas, entre Iquitos y Leticia (Colombia) y el Brasil, cualquier tráfico que pasara de

Iquitos a la frontera colombiana en el Putumayo por el Ampiyacu y los varaderos al Algodón, escaparía a su vigilancia; de esa situación nace el interés de la zona para el tráfico ilícito.

Cabe mencionar, para terminar este acápite sobre el papel histórico de los caminos nativos de esa región, que a pesar de que todas las diez comunicaciones nativas de la cuenca pueden comunicarse entre ellas por vía fluvial, existe, fuera de los dos caminos principales mencionados, una serie de caminos secundarios que relacionan ciertas comunidades por tierra: Pebas, Pucaurquillo y Estirón en el Bajo Ampiyacu con Nueva Esperanza, Puerto Izango, Brillo Nuevo, en el Yaguasyacu, y Colonia, en su afluente Zumún; Estirón del Cuzco, en el Medio Ampiyacu, con Nueva Esperanza y Puerto Izango; y estos dos últimos con Brillo Nuevo y Colonia. La facilidad de la comunicación por río no ha eliminado del todo la comunicación por tierra en esa población nativa, aunque —y eso es cierto— no todos la utilizan, lo que refleja ya cierto grado de alienación frente al monte (100).

En este trabajo el lector se ha visto confrontado con un gran número de datos de naturaleza heterogénea: lingüística, etnográfica, histórica, geográfica. Familiarizarse con la vista inhabitual de las palabras nativas, reflexionar en base de hechos culturales "exóticos", "folkloricos", hacer la síntesis de una serie de datos históricos dispersos en documentos escritos por viajeros de diferentes nacionalidades, misioneros y funcionarios, y representarse los detalles de una geografía que, a pesar de ser parte de la nación, es ampliamente desconocida, ha exigido del lector de esta revista un mayor esfuerzo que de costumbre; y, sin duda, una mayor habilidad de escritura y más grande esfuerzo hacia la síntesis hubieran facilitado algo la lectura. El tiempo nos ha faltado. Pero aun así, es preciso reconocer que sólo la consideración de ese conjunto de datos heterogéneos ha permitido llevar a cabo la argumentación expuesta, fundamentar la extensión del territorio huitoto hacia el Oeste y el Sur del Putumayo, en áreas que siempre han sido peruanas (aunque siguen siendo reclamadas por Ecuador), más allá de los límites que tradicionalmente se asignaba a ese grupo étnico, y poner en relieve el papel estratégico



"Los padres de la Misión de Pevas"

que pueden jugar antiguos caminos nativos en el contexto nacional e internacional. La dificultad de tal trabajo explica tal vez el pequeño número de estudios dedicados a la historia local amazónica que toman en cuenta la presencia nativa. En este sentido cabe rendir homenaje al precursor y estudioso Jenaro Herrera (101).

NOTAS

Nota lingüística:

Sobre la pronunciación de las palabras huitoto, ver *Amazonia Indígena* No. 4, p. 30. En Secoya, las vocales provistas de una coma (a, e, o, etc.) son nasales.

1. Sobre el ejemplo mencionado, ver también ZUMARAN R. M., 1982.

2. GASCHÉ, J., 1981 (1982).

3. Cf. GASCHÉ, J., 1982 y PAREDES PANDO, O., 1978.

4. MARCOY, P., 1866 sqq. 14, 108

5. *Ibid.*, 109.

6. PREUSS, K. TH., 1921/23, 733.

7. Visiblemente los numerales 2, 3, y 4 de MARCOY contienen la palabra *come* "ser humano", lo que no aparece en su traducción, la cual sería: "dos Hombres", "tres Hombres", "cuatro Hombres".

8. CASTELNAU, F. de, 1851, 294-5. El primero en haber identificado el vocabulario de CASTELNAU como huitoto es KOCHGRUMBERG (1906) comparándolo con un vocabulario huitoto que él mismo había recogido en el Bajo Apaporis entre el 23 de marzo y el 16 de abril de 1905, con un informante del clan *kaiui* (?). En su lista comparativa (p. 188-189) se pueden observar 28 correspondencias plausibles. Sin embargo, sus propias transcripciones, por ser fonéticas, carecen de la pertinencia científica que sólo la transcripción fonológica confiere a los hechos lingüísticos. Por eso, no nos parece demás confrontar en los cuadros 1-3 los términos de CASTELNAU con una transcripción fonológica adoptada de los trabajos que el ILV ha publicado sobre dialectos huitoto.

9. PREUSS, K. TH., 1921/23, 681-758. y MINOR, E.E. y D.H. de, 1971.

10. CASTELNAU, F. de, 1851, 26.

11. *Ibid.*, 13.

12. *Ibid.*, 28.

13. *Ibid.*, 28.

14. *Ibid.*, 17.

15. Ver también RAIMONDI, A., 1942, 78. El hecho que RAIMONDI menciona en este trabajo, publicado por primera vez en Lima en 1862, los mismos nombres científicos y orejones de estas plantas, nos hacen sospechar que sus datos lingüísticos no provienen de su observación personal, sino que han sido copiados de la obra de CASTELNAU, publicada con anterioridad.

Estos términos que no hemos podido reconocer como huitoto, tampoco no hemos podido identificarlos como palabras del idioma orejón-coto consultando el vocabulario editado por D. y V. VELIE (1981).

16. HERNDON, L., 1854, 223.

17. *Ibid.*, 228.

18. RIBEIRO, D., y WISE, M.R., 1978, 153; y CHIRIF, A., y MORA, C., 1977, 167.

19. Datos personales J.G.; y cf. GASCHÉ, J., 1982, 15.

20. En español en el texto.

21. Todas las citas: MARCOY, P., 1866 sqq., 14, 102.

22. *Ibid.*, 100, 104, 106.

23. CASTELNAU, F. de, 1851, 6.

24. CREVAUX, J., 1881, 41, 172; y cf. comentario de KOCHGRUMBERG, T., 1906, 158-160.

25. CREVAUX, J., 1883, Ica, hoja 7.

26. PREUSS, K. TH., 1921/23, 161.

27. CASTELNAU, F. de, 1851, 15.

28. *Ibid.*, 8.

29. MARCOY, P., 1866 sqq. 14. 102 y 110.

30. STEWARD, J. H., 1948a. El autor cita una fuente del siglo XVIII que menciona la antropofagia de los Tucano occidentales; sin embargo, los actuales Secoya no guardan ninguna memoria de tales prácticas, los Huitoto, en cambio, sí; y STEWARD, J. H., 1948b.

31. GROHS, W., 1974, 88-89; y ESPINOZA PERES, L., 1955, 96.

32. LYC a) y b).

33. CASTELNAU, F. de, 1851, 9.

34. LYC c).

35. LYC d).

36. SIMSON, A., 1886, 210, citado por WHIFFEN, TH., 1915, 58.

37. CREVAUX, J., 1883, Ica, hojas 3 - 10. El autor hace figurar el nombre de indios Orejones en los alrededores de la "quebrada Veneña Grande (= Peneya, hoja 10), del "igarapé Inguisilla" (= Angusilla, hoja 9) y "quebrada Youineto" (= Yubineto, hoja 8); al lado de esta última anota: "indios Orejones a x días de canoa".

38. LYC k) 648; cf. también LYC l) 416.

39. Se puede suponer que en su cuenca se encuentra una importante reserva de esta palmera enana, cuyas hojas sirven para techar las malocas tanto de los Huitoto, como de los Secoya. En el mapa de CREVAUX figura, entre las bocas del Angusilla y el Yubineto, en la ribera izquierda del Putumayo, una pequeña quebrada "Pouigna", nombre que se escribe en secoya *puiya* (de *pui* "irapay"); los Secoya de hoy la llaman *nea siaya* "quebrada negra", pero afirman que en su cuenca existe una población numerosa de este importante recurso natural.

40. En el mapa de CREVAUX lleva dos nombres: *Urari* ("veneno" en tupí) en el lado brasileño, *Cotuhé* en el lado opuesto. PINELL (1924, 127) afirma que los Brasileños llaman este río *Güequí*. En el *Mapa del Perú* de A. RAIMONDI, donde equivocadamente el Cotuhé figura en el sitio del río Yaguas y al revés, se señalan dos nombres para el Cotuhé: río *Orotú* y *Ocuturí*; este último nombre puede interpretarse como, en portugués, o *Cutuí* = en español, "el Cotuhé".

41. CREVAUX, J., 1883, Ica, hoja 10.

42. CREVAUX, J., 1881, 41, 151.

43. *Ibid.*, 150. A diferencia de lo que afirma este texto, el grabado que lo acompaña nos muestra dos cráneos colgados de dos postes; en el grabado del mapa, en cambio, se observan, además de las dos cabezas colgantes, dos puestas encima de uno de los postes. En la página 152 vemos el grabado de una tinaja orejón, cuya decoración, sin embargo, no corresponde a ningún motivo conocido por nosotros, ni en lo que se refiere a los Secoya ni en lo que se refiere a los Huitoto. Hemos coleccionado unas cerámicas bora con incisiones angulares decorativas y los Boras pertenecen a la misma área cultural que los Huitoto.

44. CASTELNAU, F. de, 1851, 8.

45. *Ibid.*, 14.

46. LYC e), f) g).

47. LYC h), 268.

48. CASTELNAU, F. de, 1851, 13, 14; MARCOY, P., 1866 sqq., 14. 106, 108.

49. LYC i).

50. CASTELNAU, F. de, 1851, 8.
51. Cf. PREUSS, K. TH., 1921/23, 154.
52. MARCOY, en su texto, sitúa la aldea orejón en la ribera derecha del Ampiyacu; en su mapa, sin embargo, aparece el pueblo "Ambiacu" en la orilla izquierda, lo que corresponde sin duda a la realidad, ya que CASTELNAU (p. 13) habla de una subida abrupta que tenía que escalar para llegar al pueblo de los Orejones. Conociendo las condiciones geomorfológicas cerca de la desembocadura del Ampiyacu, podemos afirmar que en la orilla derecha el terreno es de bajiales y restingas; las alturas se encuentran en la banda opuesta, donde precisamente se sitúa el actual pueblo de Pebas.
53. MARCOY, P., 1866 sqq. 14. 109.
54. Ibid., 102.
55. Ibid., 101.
56. CASTELNAU, F. de, 1851, 13.
57. MARCOY, P., 1866 sqq. 14. 108.
58. GIRARD, R., 1963, 136; y ESPINOZA PEREZ, L., 1955, 185, menciona el disco de madera de topa con el término orejón *kaxungteka*.
59. MARCOY, P., 1866. 14. 104, y ver la representación en el grabado p. 101.
60. ESPINOSA PEREZ, L., 1955, 165.
61. LYC j) 460.
62. WHIFFEN, TH., 1915, 85; describe también detalladamente una orejera bora de 8 cm de diámetro.
63. PINELL, G. de, 1924, 18.
64. Ibid., 17.
65. No tuvimos hasta la fecha la oportunidad de visitar a ese grupo huitoto, por lo cual nos faltan las precisiones en cuanto a la presencia de otros clanes en Santa Teresita.
66. PINELL, G. de, 1924, 150.
67. PROYECTO RADARGRAMETRICO DEL AMAZONAS, 1979, t. II -V.
68. PINELL, G. de, 1924, 38; VALCARCEL, C., 1915, 230, cita una carta que atribuye al gerente de la estación de El Encanto de la Casa Arana, en la cual éste menciona a la "tribu Yabuyanós" como "indios de nuestra dependencia y deudores nuestros".
69. PINELL, G. de, 1924, 52.
70. PREUSS, K. TH., 1921/23, 2.
71. Ibid., 155.
72. SAN ROMAN, J., 1975, 131, citando FUENTES, H., 1908, *Loreto, apuntes geográficos, históricos, estadísticos, sociales*. Lima; y LYC m) 430.
73. La actividad económica mayor en el Putumayo, en 1879, consistía en la explotación de la quina (*Cinchona spp.* L.) en el Alto Putumayo y su exportación por este río hacia el Brasil; estaba enteramente en las manos de la compañía Reyes (cf. CREVAUX, J., 1881, 152 sqq.). Su dueño, Rafael Reyes, futuro general y presidente de la República de Colombia, había establecido la primera navegación a vapor en este río. Cabe mencionar la escasísima población en las orillas del Putumayo en esta época. CREVAUX contó 200 personas en las casas que había visitado en su viaje de surcada (ibid., 154).
74. Cf. ESPINOZA PEREZ, L., 1955, 159; y CHAUMEIL, J. P., 1981, 21 y passim.
75. RAIMONDI, A., 1929, 93.
76. LYC n), 332.
77. El mismo autor en otro trabajo de la misma época (1904, LYC l), 421) habla de los Orejones de la boca del Ampiyacu. Sin embargo, los datos con los cuales caracteriza a esa población coinciden por demás con los de RAIMONDI (1942, 78), lo que hace suponer que no provienen de su propia observación sino son copiaditos de ese autor, el cual, por lo menos en parte, los tiene de CASTELNAU (cf. supra, nota 13). Tenemos aquí el ejemplo de una fuente aparentemente original, la cual, al ampliar el estudio histórico, se revela como parcialmente de segunda y tercera mano, de manera que no puede ser tomada como testimonio de la época en la cual ha sido escrita (principio de este siglo).
78. P. SENEN FRAILE TEJEDOR, 1927: *Breve reseña histórica de la misión agustiniana del Amazonas*, citado en MISIONES AGUSTINIANAS, 1953, 37. cf. también, sobre el tema, LYC v) 600, que sólo menciona a los Yagua como habitantes de las regiones entre el Ampiyacu y el Putumayo.
79. Cf. las estadísticas reproducidas en SAN ROMAN, J., 1975, 130-131.
80. LYC o) 197.
81. LYC p) 192 y LYC q).
82. LYC r).
83. LYC s).
84. MARCOY, P., 1866 sqq. 14. 104.
85. WHIFFEN, TH., 1915, 101, para los Huitoto y Bora del Norte del Putumayo.
86. Ibid., 100.
87. Queda entendido que aquí están fuera de discusión las poblaciones nativas ribereñas de los ríos grandes y del océano Atlántico, los antiguos Omagua, Cocama, Mura y los Arahuaos y Caribes, que poseían una tecnología de navegación mucho más desarrollada; basta mencionar el hecho de la colonización de las islas antillanas en el mar Caribe por los Arahuaos y Caribes.
88. PORRAS BARRENECHEA, R., 1945, 119-120.
89. LYC q), 439.
90. LYC t), 241-242.
91. El texto dice Tamboryacu, lo que es manifiestamente un error.
92. Cf. el Mapa del Perú de RAIMONDI, donde el río Orotú es el río Cotuhé (ver nota 32).
93. En el texto, mal escrito, Ataurari.
94. LYC u), 519-520.
95. Ambas citas: LYC v), 599-600.
96. Ibid., 600.
97. LYC n), 332-333.
98. Ibid., 333.
99. Ambas citas: PAREDES PANDO, O., 1978, 23-24.
100. Cf. sobre este tema: CASCHE, J., 1982, donde también figura un croquis de la cuenca del Ampiyacu.
101. Cf. sus trabajos publicados en LYC.

BIBLIOGRAFIA

CASTELNAU, F. de, 1851: *Expédition dans les parties centrales de l'Amérique du Sud... pendant les années 1843 à 1847*. París, vol. 5.

CHAUMEIL, J.P., 1981: *Historia y migraciones de los Yagua de finales del siglo XVII hasta nuestros días*. Lima, CAAAP.

CHIRIF, A. y MORA, C., 1977: *Atlas de comunidades nativas*. Lima, SINAMOS.

CREVAUX, J., 1881: "De Cayenne aux Andes, 1878-1879". *Le Tour du Monde*. París, vols. 40-41.

CREVAUX, J., 1883: *Fleuves de l'Amérique du Sud*. París, Société de Géographie.

ESPIÑOZA PEREZ, L., 1955: *Contribuciones lingüísticas y etnográficas sobre algunos pueblos indígenas del Amazonas peruano*. Madrid.

FAUST, J., 1959: "Vocabulario breve del idioma cocama (tupi)". *Perú indígena*, Lima, 8/18-18, 150-158.

GASCHE, J., 1981 (1982): "La región del Bajo Amazonas y zonas fronterizas". *Shupihui*, Iquitos, 20, 517-527.

GASCHE, J., 1982: "Las comunidades nativas entre la apariencia y la realidad, El ejemplo de las comunidades huitoto y ocaina del río Ampiyacu". *Amazonia indígena*, Lima, COPAL, 5, 11-31.

GIRARD, R., 1963: *Les indies de l'Amazonie péruvienne*. París.

GROHS, W., 1974: *Los indios del Alto Amazonas del siglo XVI al XVIII*. Bonn, Estudios americanistas de Bonn, No. 2.

HERNDON, L., 1854: *Exploration of the Valley of the Amazon*. Washington.

KOCH-GRUNBERG, T., 1906: "Les indiens Ouitotos". *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, París, n.s. 3, 157-189.

LYC: LARRABURE Y CORREA, C., 1904-1909: *Colección de leyes, decretos, resoluciones y otros documentos oficiales referentes al departamento de Loreto*. Lima, 18 vols.

LYC a) "El gobernador de Orán pide se le permita trasladar dicho pueblo a la desembocadura del Napo" (1837), LYC 5, 474-475.

LYC b) "Se concede permiso a don Francisco Malafaya que se traslade el pueblo de Orán a la desembocadura del Napo" (1838) LYC 5, 477-478.

LYC c) "Castigo al gobernador de Pebas por haber dirigido una correría de salvajes en los territorios del Napo" (1839), LYC 9, 348-349.

LYC d) "Se ordena sean remitidos a sus hogares o enviados a Moyobamba varios salvajes extraídos violentamente de las montañas del Napo" (1843), LYC 6, 257-258.

LYC e) "Fundación del pueblo de Ambiyacu" (1832), LYC 14, 102-104.

LYC f) "Se crea la gobernación de Ampiyaco en la provincia de Mainas" (1832),

LYC 1, 16.

LYC g) "Se ordena al sub-prefecto de Mainas preste protección a los salvajes Orejonea que tratan de establecerse a orillas del río Ambiyacu" (1832), LYC 5, 8.

LYC h) "Descripción de la provincia de Mainas por el gobernador general de las misiones, don Pedro Pablo Vásquez Caicedo" (1843), LYC 6, 263-275.

LYC i) "Repoblamiento del pueblo de Ambiyacu" (1845), LYC 14, 116-117.

LYC j) "Estudio de Robuchon" (1907), LYC 13, 431-465.

LYC k) "Jorge von Hassel: Las tribus salvajes de la región amazónica del Perú" (1904/1905), LYC 7, 367 sqq.

LYC l) "La región peruana de los bosques, por el teniente 2° de la Armada Nacional, don Germán Stiglich" (1904), LYC 15, 308-495.

LYC m) "Introducción redactada por el cónsul del Perú en Manaos, don Carlos Rei de Castro, para el estudio de Robuchon sobre el río Putumayo" (1907), LYC 13, 429-431.

LYC n) "Informe presentado por el alférez de fragata don Germán Stiglich a la Junta de vías fluviales sobre el viaje que por encargo de esa institución efectuó en los ríos Pachitea, Bajo Ucayali, Amazonas, Alto Ucayali i Urubamba" (1904), LYC 4, 272-367.

LYC o) "Resumen del censo de los habitantes del departamento fluvial de Loreto" (1876), LYC 6, 197.

LYC p) "Censo de la provincia litoral de Loreto" (1862), LYC 6, 192.

LYC q) "Estadística del departamento de Amazonas por el doctor Juan Crisóstomo Nieto" (1847), LYC 6, 420-497.

LYC r) "Sociedad de inmigración europea. Decreto supremo" (1872), LYC 5, 153. "Estatutos" (1873), *ibid.*, 157. "Reglamento administrativo" (1873), *ibid.*, 164.

LYC s) "Fomento de la inmigración-lei" (1873), LYC 5, 156.

LYC t) "Confinamiento del criminal José Rojas a la región del Putumayo" (1836), LYC 6, 241-242.

LYC u) "Informe sobre las zonas del Napo i Putumayo presentado al supremo gobierno especial en el departamento de Loreto por el coronel don Juan Ibarra" (1897), LYC 7, 512-520.

LYC v) "Los ríos fronterizos del departamento de Loreto, por el comisionado especial don Manuel P. Villanueva" (1902), LYC 7, 563-601.

MARCOY, P., 1866 sqq.: "Voyage de l'Océan Pacifique à l'Océan Atlantique à travers l'Amérique du Sud, 1848-1860". *Le tour du Monde*, París, tt. 6 sqq.

MINOR, E.E. y D.H., 1971: *Vocabulario huitoto muinane* Yarinacocha, ILV.

MISIONES AGUSTINIANAS, 1953: *Album recordatorio del cincuentenario de la*

llegada de los Padres Agustinos a Loreto, 1901-1951. Lima.

PAREDES PANDO, O., 1978: *Boras, Witos, Ocainas. Estudio etnológico de las comunidades nativas del río Ampiyacu, Bajo Amazonas*. Iquitos, Dirección regional de agricultura y alimentación.

PINELL, G. de, 1924: *Un viaje por el Putumayo y el Amazonas. Ensayo de navegación*. Bogotá.

PORRAS BARRENECHEA, R., 1945: "Una descripción inédita de Maynas de don Francisco de Requena". *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima*, Lima, 62, 83-156.

PREUSS, K. TH., 1921/1923: *Religion und Mythologie der Uitoto*, Göttingen-Leipzig, 2 vols.

PROYECTO RADARGRAMETRICO DEL AMAZONAS, 1974: *La Amazonia colombiana y sus recursos*, Bogotá, Instituto Geográfico "Agustín Codazzi", 6 vols.

RAIMONDI, A., 1929: *El Perú. Itinerarios de viajes*. Lima.

RAIMONDI, A., 1942: *Apuntes sobre la provincia litoral de Loreto*. Iquitos, El Oriente.

RIBEIRO, D. y WISE, M.R., 1978: *Los grupos étnicos de la Amazonia peruana*. Yarinacocha, ILV, Comunidades y culturas peruanas No. 13.

SAN ROMAN, J., 1975: *Perfiles históricos de la Amazonia peruana*. Lima.

SIMSON, A., 1886: *Travels in the wilds of Ecuador*. London.

STEWART, J.H., 1948a: "Western tucanoan tribes". *Handbook of South American Indians*. Washington, Smithsonian Institution. 3, 737-748.

STEWART, J.H., 1948b: "The witotoan tribes". *Handbook of South American Indians*. Washington, Smithsonian Institution. 3, 749-762.

VALCARCEL, C.Á., 1915: *El proceso del Putumayo, sus secretos inauditos*. Lima.

VELIE, D. y V., 1981: *Vocabulario orejón*. Yarinacocha, ILV, Serie lingüística peruana No. 16.

WHIFFEN, TH., 1915: *The North-West Amazons*. London.

ZUMARAN, R.M., 1982: "El estado de las transnacionales". *Shupihui*, Iquitos, CETA, 21, 13-29.

DEFORESTACION E INCREMENTO DE LAS INUNDACIONES DEL ALTO AMAZONAS

Alwyn Gentry y José López Parodi (*)

Resumen: La altura del nivel máximo de inundación anual del Amazonas en Iquitos se ha incrementado marcadamente en la última década. Durante este mismo período ha aumentado notablemente la deforestación en las partes altas de la vertiente amazónica del Perú y Ecuador pero no ha habido cambios significativos en los patrones regionales de precipitación. El cambio del balance hídrico de la Amazonía durante la última década parece ser el resultado del incremento de escorrentía debido a la deforestación. Si esto es cierto, los cambios climáticos e hidrológicos predichos a largo plazo, que serían el resultado esperado de la deforestación de la Amazonía, podrían estar iniciándose.

El Amazonas es el río más grande del mundo (1,2). Uno de los aspectos más saltantes del balance hídrico de la Amazonía es la fluctuación estacional marcada en el nivel del agua del alto Amazonas y sus afluentes principales en armonía con la precipitación diferencial de la estación lluviosa y seca de la región. La diferencia anual entre niveles altos y bajos de agua puede llegar a los 20 m. y la vida en la cuenca amazónica está íntimamente ligada al predecible ciclo anual de inundaciones (2).

Aunque la Amazonía es de lejos la mayor área de bosque tropical del mundo, está siendo sometida a la misma rápida vorágine de deforestación que el resto de los bosques tropicales existentes (3,4). Quizás tanto como un quinto o un cuarto del bosque amazónico ha sido ya rozado (3,4) y el ritmo de la destrucción del bosque está acelerándose. Hasta hace pocos años, la mayor parte de la deforestación se había

concentrado en el bajo Amazonas, especialmente en la región de Belém. Sin embargo, la apertura de nuevas vías atravesando los Andes, especialmente durante la última década, ha conducido al poblamiento de vastas áreas de la alta amazonía boliviana, peruana, ecuatoriana y colombiana. Durante la última década, la población de la Amazonía peruana se ha duplicado (3,5) y la de la Amazonía ecuatoriana se ha más que duplicado de 1962 a 1974 (3,6). Este rápido incremento poblacional ha estado acompañado de la deforestación a gran escala a lo largo de la base de los Andes; 51,000 km² de bosque amazónico peruano han sido destruidos mayormente en la última década (3,5). El valle del Huallaga, abierto por la construcción de la Carretera Marginal, en la actualidad está casi totalmente deforestado. De manera similar, extensas áreas del Alto Marañón han sido deforestadas, principalmente luego de la construcción del nuevo oleoducto y carretera de acceso. El valle del Apurímac era mayormente bosque virgen en 1968 pero ha sido virtualmente rozado. El mismo patrón prevalece en Ecuador donde una franja en expansión de terreno recientemente rozado y poblado en la base de las estribaciones andinas, puede verse en el mapa sobre el bosque que aún le queda al país, mapa que fuera elaborado por la Organización de Alimentación y Agricultura de las Naciones Unidas (8).

La deforestación extensiva ha estado ligada a importantes cambios climatológicos e hidrológicos (9). En Venezuela, por ejemplo, la deforestación de las vertientes del sur de la cordillera costera y de la estribación andina del

extremo nororiental ha conducido a la pérdida de la capacidad de retención de agua y escorrentía más rápida. Las quebradas que drenaban esta región y originalmente corrían constantemente a través de los llanos, actualmente se secan durante la estación seca (10). Con referencia a la Amazonía, Saletti y sus colaboradores (11) han demostrado que cerca de la mitad de la precipitación de toda la cuenca amazónica proviene de agua recibida por transpiración y Sioli (12) ha enfatizado que el volumen de escorrentía que sale de la Amazonía por la boca del Amazonas o entra a ella vía los vientos alisios representa sólo una fracción del volumen de agua continuamente reciclada por transpiración y lluvia en la cuenca. Se esperaría que la deforestación extensiva reduciría grandemente la cantidad de agua transpirada disponible para lluvia y podría eventualmente convertir una gran parte de la actualmente forestada Amazonía en casi un desierto (12,13).

Potencialmente el río en sí podría proveer una indicación de los cambios en los patrones y cantidad de escorrentía y drenaje asociados con la deforestación de la cuenca amazónica, dado que se ha demostrado que ésta origina el aumento de escorrentía (14). El hecho que se estén dando cambios importantes en el balance hídrico amazónico es sugerido por los comentarios de muchos pobladores ribereños de la Amazonía peruana, en el sentido que los niveles máximos de inundación de los años recientes han sido más altos que nunca antes. Etapas inusualmente prolongadas de inundaciones también han ocurrido, durante los últimos años en la Amazonía brasilera (15).

¿La deforestación en la alta Amazonía del Ecuador y Perú ha traído consigo cambios significativos en el balance hídrico de la Amazonía? Para probar esta hipótesis nosotros analizamos los registros sobre el nivel del agua del Amazonas en Iquitos; éstos, que han

(*) A. Gentry trabaja para el Jardín Botánico de Missouri y J. López Parodi es director del Proyecto de Asentamiento Rural Integral Jenaro Herrera, Loreto. El presente artículo apareció en la Revista "Science", Vol. 210, Diciembre 1980, pp. 1354-1356. Ha sido traducido por Lucy Trapnell.

sido llevados desde 1962 por el Instituto Hidrográfico de la Amazonía Peruana, muestran un pronunciado y estadísticamente significativo incremento de la altura del nivel máximo de inundación anual del Amazonas en Iquitos durante la última década (Cuadro 1 y Gráfico 1). Antes de 1970 el nivel máximo de inundación anual nunca había alcanzado una profundidad de 26 m.; después de 1970 nunca ha sido menor de 26 m. La altura de la marca anual de la creciente mínima de las aguas ha permanecido virtualmente la misma durante este tiempo. Claramente, la esorrentía de agua de la alta Amazonía se ha incrementado durante la última década.

El hecho que este período cubre aquel durante el cual se ha dado la deforestación extensiva de la alta Amazonía sugiere una relación causal. Sin embargo, el período para el cual existen registros podría ser demasiado corto como para excluir la posibilidad alternativa de variaciones cíclicas normales de largo plazo en precipitación y esorrentía (16).

Cuadro No. 1
Niveles anuales alto y bajo del Amazonas en Iquitos, 1962-1978; N.S., no significativos

Año*	Alto (m)	Bajo (m)
1962	25.82	18.24
1963	25.25	16.50
1964	24.29	20.26
1965	24.05	20.97**
1966	24.89	19.43
1967	25.35	19.31
1968	25.23	20.85
1969	25.06	19.54
1970	27.13	20.49
1971	27.36	21.91
1972	26.65	22.51
1973	27.13	18.81
1974	27.49	19.42
1975	27.08	19.10
1976	27.51	18.80
1977	27.54	18.80
1978	26.21	17.57
\bar{X} (1962-1969)	25.0 ± 0.6	19.4 ± 1.4
\bar{X} (1970-1978)	27.1 ± 0.4	19.7 ± 1.6
$t = 3.4274$		N.S.
$P << .001$		

* Datos de 1962 a 1972 fueron extractados de ONERN (19). Datos de 1972 a 1978 fueron extractados de registros originales de C. Díaz y H. de Díaz. ** Año que comenzó con un pico incluso más bajo del prolongado bajo nivel del agua del año anterior.

Cuadro No. 2
Precipitación anual en la cuenca del Alto Amazonas en Perú. Información del Servicio Nacional de Meteorología e Hidrología del Perú (SENAMHI) (17); N.S., no significativo

Localidad	Registros (años)	Promedio acumulativo	\bar{X} (media proporcional)		t	d.f.	P
			1961-69	1970-78			
Tingo María	16	3122.8	2785.1	3460.5	3.0561	14	<.01
Iquitos	26	2904.9	2745.1	3097.3	1.8537	13	N.S.
Yurimaguas	28	2136.0	2031.0	2177.1	1.2929	15	N.S.
Pucallpa	22	1658.7	1360.8	1858.2	2.4870	15	<.05
El Porvenir (Tarapoto)	14	1074.9	1060.6	1085.8	3521	12	N.S.
Chachapoyas	9	825.0	734.2	938.5	4.9829	7	<.01
Jaén	12	829.4	692.2	927.3	2.1569	10	N.S.
Huánuco	11	454.6	393.4	505.7	1.4973	9	N.S.

Para comprobar esta posibilidad alternativa hemos tratado de correlacionar información disponible sobre cantidad de lluvia en la vertiente de la alta Amazonía con información sobre las alturas de los niveles máximos anuales en el nivel del río. La comparación directa de la precipitación anual previa y posterior a 1970 aporta resultados no convincentes (cuadro 2). A pesar que la precipitación promedio anual en todas las estaciones reportadas es ligeramente mayor para el período de 1970 a 1978 que para el de 1961 a 1969, esta diferencia es significativa para sólo 3 de las 8 estaciones analizadas (17). El análisis de los datos sobre precipitación y nivel de los ríos durante años específicos mina incluso este débil indicio de una relación causal. De los pocos años que muestran suficiente sincronización entre las diversas estaciones meteorológicas como para sugerir esquemas regionales significativos en precipitación, 1965 (es decir, 7 de 8 estaciones con precipitación lluviosa

notablemente menor que el promedio, ninguna por encima de éste) y 1966 (6 de 8 estaciones notablemente menor que el promedio, una por encima de éste) están muy obviamente correlacionadas con tendencias paralelas en el nivel de los ríos. De todo el período del registro de 17 años, la marca más baja en la creciente máxima se dio en 1965 y la tercera más baja en 1966.

En contraste, después de 1970, años secos durante el período de máximo nivel del río en creciente muestran relativamente pequeños decrecimientos en los niveles anuales de la creciente máxima. Incluso en 1978, generalmente considerado como año de sequía en la mayor parte del Perú, el nivel de la creciente máxima, a pesar que era el más bajo en casi una década, excedía el de cualquier año previo a 1970. La marca de la creciente mínima en 1978 fue la segunda más baja de todo el período del cual se tienen registros. Desafortunadamente, hasta el momento sólo se puede obtener información completa sobre precipitación durante el año 1978 en 2 estaciones meteorológicas. De éstas, los 1285.5 mm. de lluvia en Pucallpa en 1978 son el tercer total anual más bajo en los 22 años de los cuales se puede obtener información completa, mientras Yurimaguas reportó una precipitación ligeramente por encima del promedio. Información sobre los primeros dos o tres meses de 1978 puede ser obtenida de otras 3 estaciones y tiende a corroborar la idea popular que 1978 fue un año de sequía. Tarapoto tuvo el mes de febrero más seco de su registro meteorológico en 15 años y el segundo enero y febrero más secos registrados. San Ramón tuvo el mes de febrero más seco en sus registros de 7 años; Jaén informó

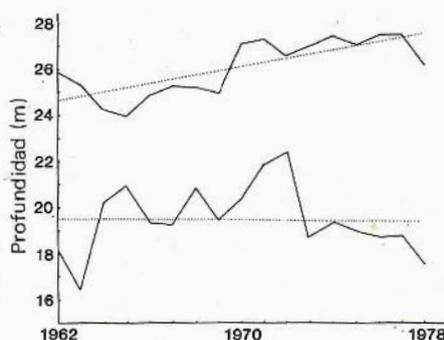


Gráfico 1. Profundidad de la marca anual del agua alta y baja del Amazonas en Iquitos, de 1972 a 1978. Líneas punteadas indican las regresiones calculadas. La información proviene del Cuadro 1.

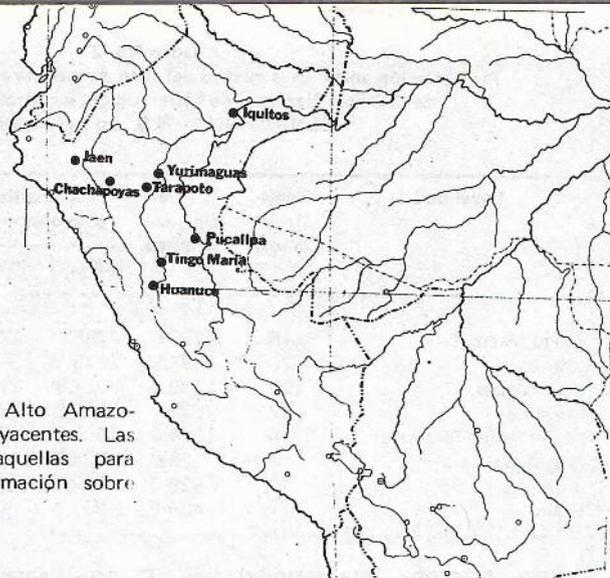


Gráfico 2. Drenaje del Alto Amazonas en Perú y países adyacentes. Las ciudades indicadas son aquellas para las cuales se analizó información sobre precipitación.

174,1 mm. como total de tres meses, el tercer trimestre más seco en sus registros de 14 años. El hecho que un año tan seco como 1978 muestre una marca de la creciente máxima en exceso de aquella producida en años mucho más húmedos anteriores a 1970 sugiere que la reciente tendencia general de incremento de los niveles de creciente máxima es mayormente independiente de la precipitación y por lo tanto más probablemente relacionado con cambios en el drenaje y escorrentía asociada con la deforestación.

Por lo tanto, los cambios irreversibles en el nivel del agua amazónica predichos por Sioli(12) parecen ya haber empezado. El incremento de la población en la alta Amazonía, donde la existencia de suelos más ricos disminuye las limitaciones agrícolas impuestas en gran parte de la Amazonía central y baja, podría traer consigo un incremento de la inundación anual y daños económicos y ecológicos en esta última región situada a miles de kilómetros de distancia. Dado que la mayor parte de la población y agricultura de la Amazonía está concentrada a lo largo de la franja estacionalmente inundada, inmediatamente adyacente al río principal, la magnitud del daño es potencialmente grande.

Según predicciones habituales, los actuales índices de destrucción forestal traerán consigo la eliminación del bosque húmedo de la faz de la tierra no mucho después del inicio del próximo siglo (3,18). Sin embargo, la mayor parte del bosque húmedo amazónico permanece intacto en este momento. La rapidez con la cual la destrucción relativamente limitada del bosque pa-

rece haber ya alterado el balance hídrico amazónico sugiere la necesidad de un desarrollo planificado que considere este delicado equilibrio ecológico.

Referencias y Notas

1. R. Greswell y A. Huxley, Eds., *Standard Cyclopedia of the World's Rivers and Lakes* (Weidenfeld and Nicholson, London, 1964).
2. H. Sioli, en *River Ecology*, B. Whitton, Ed. (Blackwell, London, 1975), pp. 461-488.
3. *Conversion of Tropical Moist Forest* (National Academy of Sciences, Washington, D.C., 1980, pp. 1-240).
4. A. Sommer *Unasylya* 28, 5 (1976); A. Gentry, en *Systematic Botany, Plant Utilization and Biosphere Conservation*, I. Hedberg, Ed. (Almqvist and Wiskell, Stockholm, 1979), pp. 110-130.
5. M. Dourojeanni, *Rev. For. Perú* 6, 41 (1976); typescript, 1979, citado en (3).
6. J. Kirby, *Pac. Viewpoint* 17, 105 (1976); Anónimo, *Atlas Geográfico del Ecuador* [Instituto Geográfico Militar, Quito (sin datos)].
7. J. W. Terborgh, *Ecology* 52, 23 (1971) y T. R. Dudley, *Natl. Geogr. Soc. Res. Rep.* (National Geographic Society, Washington, D.C., 1976), pp. 255-264; K. Wehr, comunicación personal.
8. A. D. Putney, *Estrategia preliminar para conservación de áreas silvestres sobresalientes del Ecuador*, UNDP/FAO-ECU/71/527; A. Gentry, en *Extinction Is Forever*, G. Prance y T. Elias, Eds. (New York Botanical Garden, New York, 1977), pp. 136-149.
9. C. Sagan, O. Toon, J. Pollack, *Science* 206, 1363 (1979).

10. H. Lamprecht, en *Ecosystem Research in South America*, P. Muller, Ed. (Junk The Hague, 1977), pp. 1-16; L. S. Hamilton, J. Steyermark, J. P. Veillon, E. Mundolfi, *Conservación de los bosques húmedos de Venezuela* (Sierra Club - Consejo de Bienestar Rural, Caracas, 1976).

11. E. Saletí, J. Barques, L. C. Molion, *Interconciencia* 3, 200 (1978).

12. H. Sioli, en *Tropical Ecological Systems: Trends in Terrestrial and Aquatic Research*, F. B. Golley y E. Medina, Eds. (Springer-Verlag, New York, 1975), pp. 275-288; en *Landscape Ecology*, P. Muller y Rathjens, Eds. (Biogeographica No. 16, Kluwer Boston, Hingham, Mass., 1980), pp. 145-158.

13. R. J. Goodland y H. S. Irwin, *Amazon Jungle: Green Hell to Red Desert* (Elsevier, New York, 1975).

14. V. Kovda, en *Okologie und Lebensschutz in Internationaler Sicht: Ecology and Bioprotection, International Conclusions*, H. Sioli, Ed. (Rombach, Freiburg, 1973), pp. 63-89; H. Sioli, trabajo presentado en la Conferencia sobre el Desarrollo de la Amazonía en Siete Países, Universidad de Cambridge, Cambridge, Inglaterra, 1979. (Versión española en este trabajo en Saqueo Amazónico, A. Chirif, compilador, CETA, Iquitos, 1983).

15. H. Sioli, comunicación personal.

16. Las tendencias observadas del incremento de inundaciones pueden también ser explicadas como resultado de la progresiva sedimentación del Amazonas como lo sugirió P. le Cointe [*Bol. Mus. Para Emilio Goeldi* 10, 177 (1948)] y L. Soares [*Rev. Bras. Geogr.* 16, 397 (1954)], sugerencia refutada por H. O. Sternberg [thesis, Faculdade Nacional de Filosofia da Universidade do Brasil, Río de Janeiro (1956)]; H. Sternberg, comunicación personal.

17. Los datos sobre la precipitación para la Amazonía peruana son incompletos y ninguna estación registradora tiene información completa para todos los años cubiertos por los registros sobre el nivel del río. Sólo los años con datos completos fueron usados en la compilación y análisis de los totales para cada estación.

18. P. Raven, *Frontiers* 40, 22 (1976); P. Richards, *Sci. Am.* 229, 58 (1973).

19. Anónimo, *Inventario, Evaluación e Integración de los Recursos Naturales de la Selva, Zona Iquitos, Nauta, Requena y Colonia Angamos* (ONERN, Lima, 1976).

20. Agradecemos a G. Prance, P. Raven, H. Sioli y N. Myers por la crítica del manuscrito o por proporcionar información relevante, a C. Díaz y H. de Díaz por compilar parte de los datos del nivel del río de los registros sin procesar, y a ONERN por hacer disponible la información sobre precipitación pluvial. Respaldados por subvenciones de la National Science Foundation y de la National Geographic Society.

Unos meses atrás dos miembros de la comunidad Amuesha de Sancachari, en el Departamento de Junín, fueron arrestados bajo el cargo de cultivar coca con fines ilícitos. La noticia corrió como reguero de pólvora por las comunidades Amuesha causando una honda preocupación e inseguridad entre sus miembros. Los Amuesha se sintieron nuevamente amenazados por un Estado que hasta hace muy poco ni siquiera reconocía su existencia —y menos aún sus derechos— y que ahora, como antes, desconoce su realidad y su idiosincracia cultural. Se preguntaban si era ilegal cultivar coca, si a ellos también los iban a arrestar. Y un anciano Amuesha me preguntaba: "¿Por qué dicen que la coca es mala? ¿Por qué dicen eso? Si nuestros abuelos, y los abuelos de nuestros abuelos, sabían mascar coca, entonces no puede ser mala. ¿Cómo puede ser malo algo que nos ha enviado YOMPOR ROR (Nuestro Padre Sol)? ¿Cómo puede ser mala YACHOR COC (Nuestra Madre Coca)?"

Fue difícil darle una respuesta. ¿Cómo explicarle que al Estado no le interesa la significación de la coca para los Amuesha? ¿Cómo explicarle que el Estado peruano no reconoce la autonomía cultural de los diversos pueblos que lo habitan? ¿Cómo explicarle las presiones del Departamento de Estado de USA para erradicar el cultivo de la coca, o los problemas de la drogadicción y el narcotráfico? ¿Cómo decirle que lo que para él es una hierba de Dios, para la sociedad nacional es una hierba del Diablo?

El desconocimiento y los prejuicios que se tienen respecto de la coca lamentablemente abarcan tanto a la derecha como a la izquierda.

En uno y otro caso existe un casi total desconocimiento del significado y el lugar que ocupa la coca en la vida social, cultural y económica de los quechua, de los aymara, y de algunos grupos étnicos amazónicos. A continuación quiero dar a conocer el rol central que ocupa la coca en la realidad cotidiana de los Amuesha que, como el anciano del que hablaba, no comprenden esta nueva agresión cultural por parte del Estado.

A diferencia de otros grupos amazónicos para quienes el uso de la coca es

ORIGEN DIVINO Y ROL CULTURAL DE LA COCA ENTRE LOS AMUESHA

Fernando Santos G. (*)

"Masca mucha coca, y embia recados á los Pueblos para que le lleven, y él de ella reparte á los que no tienen. Dice que es yerva de Dios, y no de Brujos, como dicen los Viracochas."
(Palabras atribuidas a Juan Santos Atahuallpa, líder mesiánico de los pueblos nativos de la Selva Central.)

desconocido, entre los Amuesha ésta parece haber sido utilizada desde épocas remotas. Así lo confirman sus antiguos mitos que dan cuenta del origen divino de la coca. Los misioneros franciscanos que entraron a la Selva Central en los siglos XVII y XVIII también registraron el cosumo de coca entre los Amuesha y los Campa. Esta realidad parece haber sido común a todos los grupos amazónicos que habitaban el piedemonte andino. Garcilaso de la Vega (1963: 167) y Huamán Poma de Ayala (figura 55) coinciden al afirmar que la costumbre de mascar coca recién fue introducida al Imperio Inka tras la conquista de la provincia de los Antis, al oriente del Cuzco, por parte de Inca Roca. Ello parece confirmar que el uso de la coca era conocido por diversas etnias amazónicas desde la época prehispánica y aún en tiempos preincaicos.

Entre los Amuesha la coca penetra todos los planos de la vida social, y se constituye en eje de ciertas pautas de conducta, usos sociales, mágicos y religiosos. Estas pautas y usos se tornan incomprensibles para el no-Amuesha si no se considera el conjunto de concepciones religiosas y filosóficas con el cual los Amuesha rodean el uso de la coca. Son tres los contextos en que el consumo de coca adquiere una especial relevancia: el de las actividades productivas, el mágico-medicinal, y el religioso. Esta fragmentación de la realidad social Amuesha es útil tan sólo para fines descriptivos y, por lo tanto, cabe

recordar que para los Amuesha estas esferas constituyen una totalidad inquebrantable. Y justamente son las concepciones religiosas y filosóficas de las que habláramos antes las que le otorgan ese carácter de totalidad a las diferentes actividades desempeñadas por los hombres y mujeres Amuesha.

El uso de la coca es un claro ejemplo de ese afán totalizador de los Amuesha que se niegan a compartimentalizar la realidad tal cual se suele hacer en las sociedades occidentales. Para los Amuesha un hecho económico es a la vez un acto social rodeado de las reglas de etiqueta correspondiente y es, asimismo, un acto religioso en tanto pone en movimiento una infinidad de fuerzas sagradas que pueblan la naturaleza, y en tanto exige un determinado comportamiento moral de los participantes que puede resumirse en los ideales de generosidad y reciprocidad generalizada. La multiplicidad de usos y la multiplicidad de ocasiones en las que se la utiliza constituye un claro ejemplo de la interconexión de estos diferentes aspectos de la vida Amuesha. Economía y religión, lo sagrado y lo profano, la vida y

(*) Antropólogo uruguayo, socio fundador de COPAL. Actualmente realiza una investigación entre los Amuesha. Este artículo es una versión corregida y ampliada del artículo titulado "Yachor Coc: el rol central de la coca entre los Amuesha" aparecido en CCANTU, Revista de los Estudiantes de Antropología de la Universidad Católica del Perú, N.º 3, 1978.

la muerte no son para los Amuesha más que facetas diversas de un mismo todo. Y tal como intentaré demostrar, la coca se ubica en el centro de esta totalidad.

El contexto de la vida productiva

Toda familia Amuesha cuenta con dos o tres pequeñas parcelas dedicadas al cultivo de coca. Estas parcelas están separadas entre sí y por lo general apartadas de las chacras de subsistencia. Dependiendo del tamaño y de la composición de la familia, es decir, de la etapa del ciclo reproductivo en la que se encuentra, estas parcelas pueden contabilizar entre 50 y 500 arbustos de coca. Este número puede aumentar si se trata de una familia extensa compuesta por dos o más familias nucleares con una residencia común. Estas diferentes parcelas son cosechadas alternativamente de modo tal de permitir la regeneración de las hojas y un abastecimiento permanente de hojas frescas.

La coca nunca falta en el morral de quien sale a trabajar a la chacra, a cazar, a pescar, o emprende un viaje. Se la consume antes de cualquier tarea que signifique una inversión más o menos prolongada de tiempo y energía. Tanto hombres como mujeres la consumen. Estas últimas cuando trabajan en la chacra, cuando van a cosechar coca, cuando van a una expedición de recolección, o en la casa antes de sentarse a tejer.

En el trabajo en la chacra la coca no sólo actúa como un mitigante de la fatiga, la sed o el hambre, "dando valor y quitando la flojera", sino que norma el ritmo de trabajo. Los momentos de trabajo y de descanso se alternan de acuerdo a la duración de la "boleada"; es decir, de acuerdo al tiempo en que un "bolo" de hojas de coca deja de tener efecto. El tiempo de trabajo es medido en unidades de coca masticada; esto es expresado en frases como la siguiente: "una boleada más y regresamos a la casa a comer". En los momentos de descanso en que se renueva el "bolo" de coca, ésta se constituye en un elemento que facilita la comunicación y la cohesión social: ya sea entre los miembros de la unidad doméstica, cuando se trabaja en la chacra familiar, ya entre los compañeros de trabajo, cuando se trata de una labor comunal.

En esos momentos hombres y mujeres en grupos aparte sacan su morral de coca (PORONC) y se convidan mutuamente. Primero se masca un pequeño trozo de un bejuco al que se denomina CHEMUER, o en jerga local, chamairo. Luego uno se lleva a los labios un manojito de hojas de coca y los sopla mientras ora dando gracias a YOMPOR ROR, rogando por la buena terminación del trabajo emprendido. Mediante el acto de soplar las hojas de coca los Amuesha comparten con YOMPOR ROR la coca que éste compartió con los hombres en los tiempos primordiales. Luego se introducen las hojas en la boca y se las mastica mezclándolas con cal en polvo (ESHOC) que se conserva en una pequeña calabacita llamada LLEP. El chamairo tiene el efecto de endulzar el sabor de la coca; la cal degrada la cocaína, que es uno de los 14 alcaloides presentes en la hoja de coca, convirtiéndola en ecgonina. Este alcaloide es "cerca de 80 veces menos tóxico que la cocaína... tiene poco o ningún efecto estimulante central o en el sistema nervioso simpático (y) ninguna propiedad anestésica o eufórica..." (Roderick Burchard; citado en Wagner 1976: 195).

Además de actuar como antifatigante y de regular el tiempo productivo, la coca es consultada antes de emprender cualquier actividad productiva. Esto es especialmente verdad antes de salir a cazar o a pescar. En estos casos se consulta la coca mediante un elaborado ritual adivinatorio que los Amuesha denominan "mageada" (ACHYO'TEÑETS). Se soplan las hojas de coca, se ora a YOMPOR ROR y se pregunta a YACHOR COC cuáles son los lugares más propicios para cazar o pescar, y cuáles van a ser los resultados de la expedición. El consultante señala con su brazo determinada parte del río o del monte donde cree que puede haber caza o pesca; vierte un poco de saliva en la palma de su mano y la agita brevemente ante sí. Luego extiende su mano y observa detenidamente la configuración de las pequeñas gotas de saliva que se han formado en su palma. La lectura minuciosa de estas configuraciones da respuesta a las preguntas del consultante. Y muchas veces me ha sorprendido la precisión y la posterior confirmación de estas respuestas. Los Amuesha suelen atender las indicaciones de la coca, y si éstas repetidamente sugieren un resultado negativo de la ac-

tividad a emprenderse, lo más seguro es que desistan de llevarla a cabo.

Cuando alguien tiene mala fortuna en la caza o en la pesca durante un largo período se piensa que ello se debe a alguna infracción cometida por el cazador o pescador que ha provocado el enojo de los "padres o madres de los animales del monte o los peces del río", o de los "dueños" o espíritus guardianes de un determinado pozo del río o de una colpa en el monte. Para lograr éxito en la caza o la pesca los Amuesha deben contar con el beneplácito de los "padres" de los animales o los "dueños" del lugar. Estos seres son sumamente susceptibles y reticentes a hacer entrega de las especies animales que custodian. Los excesos de los cazadores o pescadores pueden resultar en una negativa por parte de estos seres a liberar las especies de las cuales son responsables. Cuando esto sucede se debe realizar un ofrenda de coca, cal y chamairo para aplacar y mover a compasión a los "padres" o dueños de los animales de un determinado lugar. Al momento de hacer la ofrenda el cazador debe dirigir una plegaria a estos seres. Así, al dirigirse a la "dueña" de una colpa dice: "*Abuela he venido a cazar en tu colpa. No te molestes conmigo. Sólo he venido a buscar comida para mi familia. Aquí traigo un poco de coca, cal y chamairo para tí. Déjame cazar alguno de los animales que vienen a tí para que mis hijos puedan comer*".

La coca, entonces, está presente en los dos aspectos que caracterizan a las relaciones de producción: la relación que establecen los hombres entre sí en el proceso productivo, y la relación que establecen con el medio sobre el que actúan. En el primer aspecto la coca juega un papel regulador y agilizador: regula el tiempo, y con él el ritmo en que se desarrollan las actividades productivas; y agiliza las relaciones de cooperación en el trabajo y las de intercambio bajo reglas de reciprocidad.

En el segundo aspecto su rol es de mediador entre el hombre y la naturaleza personificada, regulando mágicamente el acto productivo. Entre los Amuesha, donde predomina la racionalidad característica de las sociedades con una economía de subsistencia, la relación hombre-naturaleza no es una relación enajenada. Los hombres no están enfrentado a la naturaleza o separados de ella, son parte de ella. Los

Amuesha se sienten parte de un cosmos con el que establecen relaciones de carácter sagrado. En este sentido la coca es la expresión manifiesta de la sacralidad presente en este aspecto de las relaciones de producción. Por un lado, indica el éxito o el fracaso de la actividad emprendida y por ende maximiza las posibilidades de un buen resultado de la misma. Por otro, es capaz de incidir en la naturaleza, de modo que ésta le sea propicia al hombre. Y es necesario indicar que la coca, dado el contexto en que es utilizada y las pautas culturales en juego, es en la práctica eficaz como regulador de las relaciones entre el hombre y su medio ambiente.

El contexto mágico-medicinal

Entre los Amuesha se encuentran tres tipos de especialistas de lo sobrenatural que utilizan la coca y que tienen poderes curativos. El más poderoso entre ellos es el PA'LLERR o tabaquero; le sigue en poder el APARTAN o vegetalista; y finalmente el ARBENAY o adivinador. Para acceder al conocimiento medicinal en cualquiera de sus tres formas es necesario pasar por un largo y arduo período de aprendizaje que varía en intensidad de acuerdo a la magnitud de los poderes que se desean obtener. Durante este período los jóvenes aprendices van asimilando las técnicas y prácticas curativas y van adquiriendo poder espiritual o sobrenatural. En este proceso van perfeccionándose en el manejo de las potencialidades de la coca.

El proceso de aprendizaje supone una serie de restricciones alimentarias, tabúes sexuales y la proscripción de dormir durante períodos más o menos extensos. La coca acompaña al aprendiz en las largas horas de vigilia y le proporciona "valor y fuerza" para mantenerse despierto y hacer frente a los peligros que lo acechan mientras busca acceder a las fuentes de poder sobrenatural.

Los Amuesha otorgan un gran valor a la práctica de la vigilia. Hombres, mujeres y niños la practican a diario. El cosmos Amuesha está lleno de peligros en la forma de espíritus, almas, y seres demoníacos o monstruosos que acechan a los hombres especialmente durante la noche. La única manera de evitar estos peligros es mantenerse en estado de alerta durante las horas en

que estas amenazas extraempíricas se redoblan: las primeras horas de la noche y las horas previas al amanecer. Cuando uno está dormido es vulnerable a estos peligros; sólo la vigilia permite neutralizarlos.

Todos los acontecimientos cruciales en la vida de todo hombre o mujer Amuesha están marcados por el uso de la coca y la práctica de la vigilia. La joven que ha llegado a la pubertad y permanece largo tiempo aislada de los demás, el joven que utiliza medios mágicos para asegurar su futuro como buen cazador, la pareja cuyo primer hijo se ha muerto siendo aún pequeño, todos ellos deben permanecer largas horas despiertos con la ayuda de la coca para ahuyentar los peligros sobrenaturales que los acechan o para acumular fuerza cósmica que les permita un mejor desempeño de sus funciones.

El ARBENAY es básicamente un especialista en adivinación. Conoce los secretos de la coca y sabe interpretar sus diseños mediante la lectura de los dobleces, las formas y la posición de las hojas individuales que extrae de su "bolo" de coca. El ARBENAY no cura por sí mismo; adivina las causas de la enfermedad, las posibilidades de curación o de muerte del enfermo, e indica algunos medios para contrarrestar las enfermedades. Estas, en el contexto cultural Amuesha, son originadas en una de estas tres formas: un maleficio del que se es objeto por parte de un individuo; uno de los seres sobrenaturales que merodean por montes y ríos que penetra en el cuerpo de una persona o la "choca"; o el contacto de ciertos entes espirituales que revisten las características exteriores de una enfermedad dada, generalmente exógena al medio (viruela, sarampión, etc.).

El PA'LLERR puede ser definido como un shamán. Se sirve del espíritu de la coca y de los espíritus-tigre de las diversas variedades de tabaco que utiliza. A lo largo de su aprendizaje el PA'LLERR adquiere sus primeros espíritus auxiliares bajo la forma de tigres. Más tarde obtiene otros espíritus protectores, manifestaciones sobrenaturales de plantas y animales que sólo él puede ver u oír. En la medida en que va aumentando su dominio sobre las fuerzas sobrenaturales, el PA'LLERR va incrementando su propio poder sobrenatural. Este poder se manifiesta en su progresivo control de las fuerzas de

la naturaleza, que son fuerzas espirituales, y en su capacidad de manipulación de las mismas en beneficio o desmedro de los individuos o de la colectividad a la cual presta sus servicios.

A través del manejo ritual de la coca el PA'LLERR es capaz de adivinar la fuente del mal; mediante el tabaco adquiere el poder para extraer el "daño" del cuerpo del paciente. La curación del paciente está rodeada de formas altamente ritualizadas. El PA'LLERR mastica hojas de coca mezcladas con el zumo concentrado obtenido tras una prolongada cocción de hojas de tabaco. El especialista, entonces, chupa literalmente el "daño" del cuerpo del paciente, extrayendo los objetos intrusos que le estaban causando el mal. Estos objetos son enviados por alguien que quiere la muerte del paciente y pueden asumir diversas formas: espigas, huesos pequeños, piedras, agujas, pedacitos de alambre o de lata, etc. Este tipo de curación representa por sus características, una forma inicial de medicina psicoterapéutica recubierta de elementos mágicos o extraempíricos. En ella el éxito obtenido está en proporción directa a la fe del enfermo. Esto es posible en tanto existe un "circuito de confianza", en donde el paciente tiene plena confianza en el poder del especialista y éste confía no sólo en la eficacia de sus métodos curativos, sino también en la actitud receptiva del paciente. Este circuito de confianza sería el equivalente, en cierta forma, a la alianza terapéutica que, de acuerdo a la escuela freudiana, debe existir entre psicoanalista y psicoanalizado para que el tratamiento sea exitoso.

El APARTAN al igual que el PA'LLERR maneja elementos sobrenaturales, pero a diferencia de este último sus curaciones podrían ser definidas como fundamentalmente empíricas o somáticas. Entre sus conocimientos está la capacidad de identificar una enorme variedad de hierbas, bejucos, cortezas, raíces y semillas con propiedades medicinales. El APARTAN maneja un principio de conocimiento científico basado primordialmente en la experiencia empírica pero que supone una clasificación de los elementos vegetales curativos, y un método de diagnóstico y prescripción. Compendia la experiencia, los aciertos y fracasos, acumulados y transmitidos oralmente a través del mecanismo maestro-aprendiz, por toda

una sociedad a lo largo de su existencia. Esta especialidad, regida de alguna manera por los principios de la farmacodinamia, utiliza la coca ya para adivinar la causa de la enfermedad y la forma de curarla (junto con métodos enteramente empíricos de diagnóstico y prescripción), ya como hierba con propiedades curativas. Además del uso de hierbas medicinales bajo la forma de infusiones o emplastos los APARTAÑ también acuden a elementos sobrenaturales. Así, es común la práctica de vaporizaciones de hierbas cocidas para provocar la expulsión de los objetos que causan malestar al paciente y que le han sido enviados por alguien que quiere hacerle mal.

En muchos casos se encuentra una combinación de estas diferentes técnicas mágico-medicinales. Es así que muchos PA'LLERR pueden complementar sus conocimientos con el aprendizaje y el manejo de las técnicas herbolarias del APARTAÑ o viceversa. Estos especialistas combinan en el proceso curativo elementos psicoterapéuticos y farmacológicos practicando una medicina psico-somática que paradójicamente está siendo "descubierta" por el mundo occidental como la corriente médica que produce mejores resultados. Esto se debe a que la medicina psico-somática moderna, al igual que los Amuesha, considera al ser humano como una totalidad, dando cuenta y otorgando el mismo peso al aspecto psíquico que al fisiológico.

El sustrato religioso

La importancia de la coca, que se deduce del rol central que ocupa en los contextos anteriormente analizados, cobra una mayor dimensión al considerar el aspecto religioso. La coca, aún cuando es apreciada por su eficacia adivinatoria, por su papel en las relaciones sociales y en los procesos curativos, o como estimulante, no se situaría en una posición central en la cultura Amuesha de no ser por su carácter sagrado. Los arbustos de coca constituyen la expresión terrestre de una deidad femenina que se brinda generosamente al hombre: YACHOR COC (Nuestra Madre Coca).

El mito Amuesha del origen de la coca relata cómo cuando YOMPOR ROR aún vivía en la tierra entre los YANESHA' (Nosotros la Gente, tér-

mino con el cual se autodenominan los Amuesha) tenía por esposa a YACHOR COC. YOMPOR ROR y YACHOR COC vivían entre los Amuesha en la zona de Oxapampa. Un día YOMPOR ROR sorprendió a su hermano YOMPOR HUAR (Nuestro Padre Huar) teniendo relaciones sexuales con YACHOR COC. Al ver la infidelidad de su esposa, YOMPOR ROR se enfureció. Regresó a su casa, cogió a YACHOR COC y comenzó a golpearla y a desmembrar su cuerpo. Luego tomó sus miembros y los botó hacia donde el sol se oculta. Donde cayeron los miembros dispersos de YACHOR COC éstos se convirtieron en arbustos de coca. La mayor parte de ellos cayó por donde se pone el sol, por la zona de Huánuco. Por eso en la actualidad existe tanta coca en Huánuco. El resto se dispersó por toda la tierra. Mientras YOMPOR ROR convertía a su esposa en coca mediante un acto verbal (A'PNA-SEÑETS), YACHOR COC dijo: "Voy a ser convertida en coca pero voy a ser útil a los YANESHA'." Ella instituyó que los hombres habrían de mascar coca durante su trabajo en la chacra, durante las expediciones de caza o de pesca, durante las fiestas ceremoniales y durante las visitas. Y aseguró que mientras los YANESHA' mascasen coca todo les habría de salir bien y no habrían de tener malos pensamientos.

El mito nos habla del origen divino de la coca. Es YOMPOR ROR quien por el poder de sus palabras transforma a YACHOR COC en arbustos de coca. La desobediencia de YACHOR COC para con su esposo se ve compensada por su bondad hacia los hombres. Este acto de bondad coloca a la coca en un lugar central en todas las actividades de la vida social Amuesha. La coca se convierte, entonces, en un elemento cultural por excelencia al mediar las relaciones de los hombres entre sí en las diferentes esferas en las que éstos interactúan, y al mediar las relaciones entre los YANESHA' y las fuerzas sagradas que pueblan su universo.

El carácter sagrado y eminentemente cultural de la coca es confirmado por el hecho de que YACHOR COC pertenece a la misma categoría de deidades femeninas que YACHOR MAMAS (Nuestra Madre Chicha de Yuca), y YACHOR ARRORR (Nuestra Madre Luna; hermana y esposa de YOMPOR

ROR). La chicha de yuca, o masato en la jerga local, es el otro elemento cultural por excelencia de la sociedad Amuesha. Las ofrendas más apreciadas por YOMPOR ROR son la coca y el masato. Las antiguas ceremonias que se realizaban en los templos (PUERAHUA) Amuesha giraban en torno al consumo de coca y masato. Estos eran compartidos por los Amuesha con la divinidad YOMPOR ROR a través de los oficios de sus sacerdotes (CORNE-SHA') quienes separaban parte de las ofrendas de coca y masato para ofrecerlas directamente a la divinidad.

Esta comunión entre los hombres y la divinidad a través de las ofrendas de coca y masato sólo se explica por el origen divino de la coca y de la yuca con la cual se hace el masato. Los hombres comparten con YOMPOR ROR lo que éste compartió con los hombres *in illo tempore*. La máxima expresión de generosidad de un hombre hacia otro en la sociedad Amuesha consiste en invitar y compartir un puñado de hojas de coca o una olla de masato. La filosofía Amuesha que se resume en los paradigmas de generosidad y reciprocidad generalizadas, se da la mano en este acto con sus concepciones religiosas. El compartir la coca y el masato introduce una dimensión sagrada en las relaciones puramente humanas. El compartir entre los hombres aquello que se comparte con los dioses expresa la calidad divina que se otorga a la vida humana entre los Amuesha, y que entre nosotros parece haberse perdido.

BIBLIOGRAFIA

GARCILASO DE LA VEGA, Inca. 1963 (1609); *Comentarios Reales de los Incas*; Montevideo.

HUAMAN POMA DE AYALA, Felipe. s/f (1615); *La Primera Nueva Crónica y Buen Gobierno*; edición de Luis Bustos Galvez; Lima.

SMITH, Richard Chase. 1976; *Deliverance from Chaos for a Song: a social and religious interpretation of the ritual performance of Amuesha music*. Tesis Ph.D. Cornell University.

WAGNER, C.A. 1976; "Coca y estructura cultural en los Andes peruanos"; en *ALL-PANCHIS*, Vol. XI; Lima.

Con frecuencia se nos acusa a los antropólogos de oponernos a los programas de colonización y de defender los derechos de los pueblos nativos a sus tierras y cultura a causa de nuestro interés por quererles mantener en un supuesto estado original, para que así nos sigan proporcionando temas de investigación. No sabemos si los funcionarios y representantes del gobierno que argumentan de esta manera mienten exprofesamente; lo que sí estamos seguros es de la falsedad de su afirmación que, por lo demás, expresa su falta de modestia al pretender que esos programas, pasados y presentes, no son susceptibles de crítica, y expresa también o su deseo de encubrir la realidad de las colonizaciones o su desconocimiento de las precarias condiciones de vida de los colonos, de los atropellos de los cuales son víctimas los indígenas y del deterioro ambiental que ésas están causando.

Una vez más en estas líneas retomaremos la crítica de los programas de colonización, y lo haremos reflexionando sobre temas poco conocidos por el público en general y en torno a los cuales existe una serie de prejuicios fruto de la ignorancia y/o de intereses particulares que requieren, para afirmarse, distorsionar la realidad. En la parte final de estas reflexiones proponemos algunos puntos que deberían ser materia de discusión y desarrollo posterior más amplio, ya que pensamos que de tenerse en cuenta servirían para reorientar los programas de asentamiento poblacional en la Selva. Sin embargo, como los programas mencionados se producen dentro de un sistema político, económico y social particular, en este caso específico, el del Estado Peruano, lo menos que podemos tener son dudas de que esta reorientación se produzca dentro de las condiciones impuestas por la estructura vigente. En otras palabras, se nos hace difícil pensar que recomendaciones que implican una crítica de dicha estructura tengan alguna viabilidad al interior de una política de desnacionalización de la economía, de estrangulamiento a la industria nacional y a los pequeños productores y cooperativas agrarias, de devaluación e inflación constantes, en suma, de "privatización de las ganancias (industrias del petróleo y del cemento, por ejemplo) y socialización de las pérdidas" (caso del Banco Comercial, donde el Estado asumió ante la banca internacional el pago

Programas de Colonización:

ENTRE LA EXPORTACION DE MISERIA Y EL SERVICIO A LA POBLACION RURAL

Alberto Chirif

de la estafa realizada por sus accionistas principales) (la frase es de un político español cuyo nombre, desafortunadamente, no recordamos).

De todas maneras, los puntos que mencionaremos al final servirán para dejar en claro que no nos oponemos a los nuevos asentamientos en la Selva y que creemos que ellos son necesarios pero en condiciones y con características fundamentalmente distintas a las actuales, que implicarían no sólo modificaciones administrativas a nivel regional, sino también de la misma estructura vigente a fin que dichos asentamientos no continúen siendo lo que en otro trabajo hemos llamado "un sistema de exportación de miseria" (Chirif, 1983).

Observaciones críticas

1. Carretera, ¿sinónimo de progreso y desarrollo? Es frecuente la creencia en el Perú que la construcción de una carretera en la Selva implica, inevitablemente, progreso, bienestar, desarrollo. Esta ecuación simplista es, sin embargo, continuamente contradicha por la experiencia. Las carreteras en particular y las obras de infraestructura en general se enmarcan dentro de las estructuras sociales, económicas y políticas del país en el cual ellas se producen. Si en dicho país prevalece la justicia y una concepción de utilización racional de los recursos naturales, teniendo como meta el beneficio de toda la sociedad, la carretera será sí un instrumento para el bienestar y el progreso; en caso contrario, no. Como aquél no es precisamente el caso del Perú, las carreteras en la Selva han servido y sirven sólo para el beneficio de unos pocos, dedicados fundamentalmente a la extracción —irracional— de los recursos del bosque y al comercio, quienes se han enriquecido a costa de la explotación del productor y de la destrucción ambiental. Que las carreteras no impliquen progreso, bienestar y desarrollo de los sectores mayoritarios, podemos

verlo en los casos de las vías al Perené, Oxapampa, Satipo, Alto Marañón, en la Federico Basadre (carretera de acceso a Pucallpa).

Una carretera o una obra de infraestructura cualquiera no modifica las condiciones estructurales de una sociedad; simplemente las extiende espacialmente y las consolida como sistema dentro de límites más amplios. Una carretera no soluciona el problema de la pobreza en el Perú, sino que permite su difusión. Desde hace por lo menos cuatro décadas, sucesivos programas de colonización han intentado —por lo menos, así lo expresaban teóricamente— reducir la concentración demográfica en Lima producida por la inmigración de provincianos y erradicar así la pobreza ofreciendo fuentes de trabajo y riqueza a los desempleados en la Selva. Las carreteras se construyeron, los programas se ejecutaron, pero hoy la concentración demográfica en Lima (aproximadamente, 30% de la población nacional) es mayor que entonces y la miseria alcanza un grado que cuarenta años antes no se habría siquiera imaginado. Demás está decir, que la miseria en el Perú habría que buscarla en otras causas que en la ausencia de carreteras a la Selva y que, por lo mismo, su solución está también más allá de los límites de la ingeniería civil.

2. Existe la opinión generalizada que la Selva es no sólo un espacio vacío sino también pleno de recursos, con suelos de gran fertilidad, y que para desarrollarla no hace falta más que poblarla y dotarla de infraestructura básica, dentro de la cual la vial es la más importante. Lo curioso es que esta misma opinión sigue siendo aplicada también, con la misma ceguera y desconocimiento de la realidad, sobre extensas zonas de la selva central, en las cuales, a lo largo de más de una década de colonización intensiva, se ha llegado tanto a una saturación demográfica como a la destrucción de los recursos forestal y suelo. Dada la gran riqueza de

recursos que se le atribuye a la Selva, todos los programas de colonización implican un carácter grandioso: pretenden elevar a niveles insospechados la producción agrícola, pecuaria, forestal, industrial, satisfacer con ésta el mercado nacional y abastecer al internacional, aumentar significativamente los ingresos de colonos y otras cosas similares. No conocemos programa de colonización que no haya planteado como una de sus metas fundamentales la ingente producción de alimentos para los mercados nacional e internacional. Lo cierto es que todos estos planes no van más allá del deseo y contrastan, dolorosamente, con el deficitario nivel nutricional de los colonos y con la pobre estructura productiva de alimentos que posee la región amazónica peruana (tenemos información positiva que lo mismo sucede en el caso de la brasileña y venezolana), que determina que la alimentación de la población regional, especialmente de la urbana, dependa en su casi totalidad de alimentos importados de la Costa, Sierra e incluso del extranjero, merced esto último a las leyes que desgravan de impuestos la importación de conservas. El exceso de "buenos deseos" no es, pues, suficiente para volver exitosos los programas de colonización formulados a espaldas de la realidad.

Los programas se han realizado sin planificación o, mejor dicho, con una planificación basada en supuestos (gran fertilidad de los suelos, adaptación y éxito de determinados cultivos, etc.) y es un axioma que partir de premisas falsas no lleva más que a conclusiones también falsas. Los estimados de potencialidad de los suelos se han basado en estudios, cuando han existido, de carácter general. La mayoría de las veces, como lo señaló Dourojeanni (Coloquio "Conquista de la Amazonía", organizado por el CETA; Iquitos, noviembre-diciembre, 1981), estos estudios se han empezado a realizar con posterioridad a la construcción de la carretera e incluso al asentamiento de los colonos. Para las áreas en que existen, los estudios de la ONERN, si bien son una base de partida, son de carácter preliminar y de ninguna forma definitivos como para poder sustentar planes específicos de explotación. Por lo demás, el sistema clasificatorio empleado por esa institución ha sido tomado del establecido por los Estados Unidos para el estudio de sus suelos que, como es obvio, son

radicalmente diferentes de los de la Amazonía. Los cultivos recomendados casi nunca han tenido éxito, salvo que se tratase de aquéllos tradicionales a la región (yuca y plátano, por ejemplo), enfrentándose en estos casos el problema de los bajos ingresos que se obtiene de su comercialización (ver al respecto, Martínez, 1976). Por lo general, han sido los propios colonos quienes, después de numerosos fracasos, han encontrado los cultivos que mejor se adaptan a los suelos. Pero debido al problema de altos costos de producción y bajos precios de venta en el mercado, muchos colonos han incurrido en los cultivos vedados, como es el caso de la coca. El caso del Hualaga, por ejemplo, es elocuente. Desde hace más de veinte años se viene efectuando una fuerte inversión de capital proveniente de préstamos internacionales contraídos por el Estado. El problema de los bajos ingresos ha sido solucionado por los colonos con el cultivo de coca, producto del cual esa zona encabeza las estadísticas. La relación costos de producción/precios de venta es, a diferencia de lo que ocurre con los cultivos alimenticios, altamente positiva. Lo dicho no pretende sesgar el problema de los grandes intereses que se mueven en torno al cultivo y transformación de la coca, sino simplemente señalar a la pobreza del campesinado y al abandono en que lo tiene el Estado (por el contrario, los traficantes le ofrecen créditos, asesoría técnica y seguridad en la comercialización) como uno de los factores que ha determinado la violenta expansión de este sembrío,

Por otro lado, los ingenieros y técnicos destinados a asesorar y planificar los proyectos de colonización no poseen, por lo general, conocimientos ni experiencia sobre el medio amazónico. En realidad, esto no podría ser de otra manera ya que los centros de educación superior no proporcionan una formación sistemática sobre las complejidades de dicho medio. Por el contrario, los profesionales formados y entrenados en otra realidad, al verse confrontados con la Amazonía, tratan de aplicar ciegamente sus conocimientos como si se tratara de la misma. Recordamos todavía con estupor a un ingeniero del Ministerio de Agricultura que, diez años atrás, luego de haber seguido un curso de doce meses en Israel, proponía destinar, en la colonización de Chiangos-Urakuza (Alto Marañón),

una extensión de 200 hectáreas para implantar el sistema de "riego por goteo". Ignoramos si en el tiempo transcurrido ese ingeniero habrá podido descubrir el método para controlar los 2,500 mm. de precipitación anual que se producen en la zona. Por cierto, su sugerencia nunca llegó a ejecutarse; pero este hecho es en cierta forma secundario; lo que no lo es, es que ese tipo de propuestas provengan de personas que planifican y asesoran colonizaciones. Hemos visto como resultado de otras propuestas, aparentemente más plausibles que la anterior, formuladas con la graciosa irresponsabilidad de quienes no dependen económicamente de su éxito o fracaso, a zonas de colonización inundarse de plátanos, yucas, piñas y otros productos recomendados por los especialistas, que luego no encontraban mercado o presentaban problemas técnicos para su industrialización. Es casi constante la falta de modestia de ingenieros y técnicos para reconocer sus limitaciones y vacíos, despreciando a los nativos y colonos antiguos, de los que podrían aprender, por considerarlos "sin formación". Esta impermeabilidad ante la realidad, tanto la ambiental como la social, determina que los programas sean organizados y ejecutados verticalmente, y se desestimen tanto los conocimientos como las iniciativas de desarrollo de la misma población.

3. Forestal. El recurso forestal, en principio, es de carácter renovable. Sin embargo, el tratamiento que éste recibe en la Amazonía peruana (como bien lo ha señalado el Ing. Jorge Malieux) es de *recurso natural no renovable* debido a que se le viene sometiendo a una explotación depredatoria, sin contemplarse nunca planes de manejo ni de reforestación. Nos sorprendió mucho encontrar que la propia ONERN (ver su estudio sobre el Palcazu-Pichis, Lima, 1970) otorga también al recurso forestal el carácter de no renovable. En ese estudio se refiere a que ese recurso deberá dejar paso a los cultivos y especialmente a los pastos para la crianza de ganado. Que la explotación forestal es depredatoria en la Selva peruana, lo demuestran zonas como Oxapampa y otras de las cuales los aserraderos, en gran porcentaje, han sido trasladados por agotamiento de la madera hacia otras más apartadas y aún ricas en especies arbóreas de gran valor comercial. Es decir, frente al problema del agotamiento del

recurso, vemos con alarma que en lugar de adoptarse medidas correctivas (vía el manejo y la reforestación) la industria simplemente busca nuevas áreas de explotación que serán, a su vez, también depredadas.

4. Tecnología. Sin excepción también, los proyectos de colonización expresan que aportarán tecnología y utilizarán fertilizantes y enmiendas para elevar la producción y productividad. Sin embargo, el tema nunca es mayormente desarrollado, ni se explica en qué consiste dicha tecnología; tampoco, qué experiencias previas existen de empleo de nuevas tecnologías y uso de fertilizantes y enmiendas. Y es que como parte de la magia moderna, tecnología es una palabra cuya sola mención se piensa que debe operar positivamente. Por lo demás, por algo que podríamos llamar "prejuicio civilizatorio" (de lo cual nos gustaría ocuparnos en forma específica en otro artículo), cuando en esos proyectos se habla de tecnología se da por seguro que en las zonas de colonización no existe ninguna. En otras palabras, desconocen por completo que las etnias han desarrollado, a lo largo de siglos de experiencia, conocimientos y tecnologías que les han permitido desarrollar sus sociedades, y desconocen asimismo que los propios colonos, en especial aquéllos que durante un siglo (el caso de los del Pozuzo) o varias décadas están asentados en la región, y que los ribereños que se encuentran a lo largo de los grandes ríos navegables, han también producido tecnologías adaptadas a las características del medio, sobre la base, generalmente, de las practicadas por las mencionadas etnias.

Hasta donde sabemos, el empleo de tecnologías novedosas, así como el uso de fertilizantes y enmiendas, se limita a proyectos experimentales, como, por ejemplo, los casos de las estaciones de Yurimaguas, que funciona mediante convenio con la Universidad de Carolina del Norte, y las de IVITA, en Iquitos, Pucallpa y Tingo María. Sin embargo, en primer lugar, dichas prácticas están a nivel de experimentación y poco o nada se ha hecho para ponerlas al servicio de los nativos y colonos, y, en segundo, tratándose muchas veces de prácticas que demandan fuerte inversión y empleo de maquinaria, su alto costo, que bien puede ser asumido por las estaciones experimentales en la medida que cuentan con financiación,

hace que queden fuera del alcance de la población, colonos y nativos, beneficiando únicamente a unos pocos empresarios que sí cuentan con capital y acceso al crédito. Pensamos que la tecnología novedosa que se quiera introducir en la Selva debe ser, por un lado, previamente comprobada en sus bondades en las estaciones experimentales y, por otro, debe estar al alcance económico y también social (el uso de equipos sofisticados o la necesidad de realizar cálculos complejos inhibe igualmente a la población que no tiene costumbre de esto) de los sectores mayoritarios. No hacer lo primero, implica un alto riesgo de fracaso y, lo segundo, la marginación de colonos y nativos, con lo cual todos seguirían actuando en base a los modelos conocidos, incluso en aquellos casos en que éstos se hayan mostrado en la práctica como depredatorios y poco rentables.

5. Sistema nativo. Si bien es cierto que a raíz del auge de los movimientos indígenas y de foros nacionales e internacionales donde se han defendido sus derechos y puesto de manifiesto su saber los proyectos de colonización se han visto obligados a tener a esa población en cuenta y a reconocer sus conocimientos, es también cierto que esto último no deja de ser un formulismo que se queda a nivel de enunciado general y se manifiesta inconsecuente con la práctica subsiguiente de dichos proyectos: se les niega la tierra o se les constriñe a reducidas áreas, se les imputa ignorancia, ociosidad, se les atribuye ser destructores del medio por practicar lo que la terminología burocrática ha dado en llamar "agricultura migratoria" y a lo cual nosotros pensamos que es más propio denominar "sistema de rozo y quema". Este sistema, del cual señalaremos sus aspectos más importantes a continuación, evidencia un profundo conocimiento del medio y una rica experiencia que ha sido incrementada y perfeccionada a lo largo de siglos, y ha permitido a las sociedades indígenas desarrollarse en un ambiente tan difícil como es la Amazonía, obteniendo los alimentos y materiales que necesitaban y creando un rico y complejo universo espiritual profundamente enraizado en dicho ambiente.

El sistema de rozo y quema, en sus características tradicionales, implica:

a) una baja densidad demográfica;

- b) una producción destinada al consumo directo y al intercambio tanto con miembros de la misma sociedad como de otras (andinos u otras etnias amazónicas);
- c) el uso agrícola de pequeñas extensiones que no implican modificaciones sustanciales del bosque, ya que las chacras no llegan a alterar las condiciones climáticas ni ecológicas y que, luego de un tiempo de explotación, se reintegraba a éste para así reponer los nutrientes que las cosechas extraen a los suelos; al mismo tiempo, implica la disponibilidad de espacios amplios para realizar la rotación de las chacras y para aprovisionarse, a través de la caza, pesca y recolección, de proteínas animales y vegetales y de materiales para la construcción y fabricación de bienes y utensilios; y
- d) la existencia de una sociedad basada en la colaboración mutua para el trabajo y en la reciprocidad como forma de redistribución de la riqueza.

El uso directo de una chacra se prolonga durante unos tres años y su abandono para que el bosque le reponga naturalmente los nutrientes que la cosecha extrae no es nunca total. Por un lado, las chacras abandonadas (purmas) siguen proporcionando alimento a sus dueños, que se valen de ellas hasta que las nuevas entran en producción; incluso, grupos étnicos como los Bora y los Huitoto *cultivan* las purmas, sembrando en ellas árboles frutales como el pijualló (*Bactris gasipaes*) y otros. Por otro, luego de un tiempo, la purma, ya recuperados los nutrientes por acción de la regeneración natural, es nuevamente rozada para el establecimiento de cultivos. El tamaño pequeño de los rozos evita los riesgos de erosión, la elevación de la temperatura que causa la destrucción de la microflora y microfauna (indispensables ambas para la transformación y fijación de los nutrientes necesarios para las plantas) y la pérdida de nutrientes por lixiviación; y el carácter policultural de las chacras, con plantas de diferentes tamaños y ciclos vegetativos (que permiten un continuo abastecimiento de alimentos), al imitar la composición y arquitectura original del bosque, reduce al mínimo el im-

Impacto de las lluvias sobre el suelo, y por tanto que éste sea lavado, así como también la difusión de las plagas.

El carácter "migratorio" de este sistema (aspecto que es manipulado por los burócratas para justificar así su negativa a reconocer a los nativos sus derechos sobre el bosque) es relativo porque el establecimiento de una nueva chacra no implica necesariamente el desplazamiento del hogar, porque las purmas son utilizadas aún después de su abandono y porque cuando éstas recuperan los nutrientes que las cosechas les extrajeron se regresa sobre ellas para volverlas a rozar y sembrar. Por otro lado, el desplazamiento de los nativos, que se realiza no a nivel del grupo en su conjunto sino de familias nucleares o extensas, no se efectúa en forma arbitraria a lo largo y ancho de la Amazonía; por el contrario, cada etnia tiene un ámbito territorial determinado que es el mismo hoy (recortado por la invasión de colonos) que a inicios de la Colonia. En los casos en que se encuentra una etnia o un fragmento de ésta fuera del territorio que ocupaba hace siglos es debido a factores exógenos al propio grupo, como, por ejemplo, los traslados violentos de nativos llevados a cabo por los caucheros para convertirlos en mano de obra esclava.

El sistema que brevemente hemos descrito y que no ha significado riesgo alguno para el ambiente ecológico, es sustancialmente diferente de las prácticas de agricultura migratoria que realizan los colonos. En este caso, los colonos no tienen el conocimiento ni la experiencia ni el mismo comportamiento social y económico que los grupos nativos. Muchas veces, se establecen en zonas de protección, como son las empinadas laderas a orilla de los ríos que *nunca* fueron utilizadas por los nativos para el cultivo. Se dedican, a partir de una concentración demográfica considerablemente más alta que la que presentan los nativos, a prácticas económicas orientadas al mercado, desconociendo la potencialidad del bosque como abastecedor de proteínas animales y vegetales, y de materiales para la construcción de bienes y la fabricación de utensilios. Con frecuencia sus chacras, ubicadas en terrenos de gran pendiente, son barridas por la acción erosiva de las lluvias, perdiendo así cultivos, viviendas y posibilidades de trabajo. Se prolonga así su

estado de miseria. Posteriormente se trasladan a otras zonas donde, nuevamente, se establecen en áreas inapropiadas, repitiéndose el ciclo de destrucción y miseria. Son estas prácticas migratorias las que son destructivas del medio ambiente, no así el sistema de rozo y quema de los nativos que se lleva a cabo con características técnicas y en un contexto social y económico fundamentalmente distinto.

Repetir inconscientemente que el sistema de rozo y quema de los nativos es "atrasado", "primitivo", "anacrónico", etc., repetir que lo que necesita la Selva es una agricultura estable y que quienes pueden y deben hacer esto son los colonos, únicos capaces de desarrollar la región, no soluciona en nada el problema real del rendimiento decreciente de los suelos amazónicos por pérdida de nutrientes, ni refuta en lo más mínimo el hecho incuestionable que son los nativos quienes han logrado organizar una sociedad que ha creado condiciones económicas y espirituales favorables para el desarrollo de sus miembros, las cuales contrastan con la devastación ambiental generada por los colonos y con las condiciones de precariedad y miseria en que por lo general viven, a excepción de unos pocos principalmente dedicados a labores extractivas, comerciales y de transporte, por las cuales sí obtienen ganancias, pero a costa del medio natural y de la explotación de los pequeños productores. Y esto último es importante recalcarlo: en las zonas de colonización y en la Selva en general, el trabajo agrícola, es decir, el que se supone debe ser la fuente principal de riqueza y bienestar de los colonos (quienes son, teóricamente, los beneficiarios de los proyectos, *su* razón de ser), no es una actividad que proporciona ingresos, no digamos sustanciales, sino ni siquiera *necesarios* a los productores (salvo los casos de aquéllos dedicados al cultivo ilícito de la coca o de las grandes empresas agro-industriales). Por el contrario, son los intermediarios quienes acopian las pobres cosechas de los pequeños agricultores, pagando precios irrisorios y por debajo de sus costos, quienes se enriquecen. Lo mismo sucede en la relación trabajador forestal/intermediario e industrial.

En la actualidad, el sistema de rozo y quema ha sufrido modificaciones a raíz de la reducción o negación a los nativos de sus territorios y de las impo-

siciones de un sistema que no sólo no los favorece sino que pretende hundirlos. La caída de la calidad de vida de los nativos es fácilmente observable en zonas como Satipo, Perené y alto Uribamba. En los casos en que las condiciones impuestas desde fuera no son aún tan duras, los nativos han podido reorganizar su economía y sociedad, viendo de combinar en forma más equilibrada las actividades de subsistencia con las de mercado. En la fecha hay numerosos ejemplos que demuestran que esta combinación es no sólo posible sino también necesaria, pero que implica, para ser impulsada como acción política, el respeto por la cultura del otro y el conocimiento del medio en que se mueve.

Consideraciones finales

1. *Evaluación.*- Creemos fundamental que se realice una evaluación seria, honesta, de los programas de colonización que hasta la fecha se han realizado; que se observe con atención la realidad y se abandone los estereotipos que, de espaldas a ella, siguen pretendiendo que los suelos de la Selva son fértiles, que la producción es alta, que el medio no es afectado, que los colonos son prósperos, es decir, siguen afirmando todo aquello que sucede únicamente en su imaginación y con esto, lo más peligroso, es que se impide conocer las verdaderas causas del fracaso y se continúa obrando en forma errada. Lo mismo sucede cuando, sin conocer, se hacen referencias a las bondades de la Transamazónica y a los planes de fomento ganadero en la Amazonía del Brasil cuando, ambos, han sido criticados duramente no sólo por especialistas de organismos particulares sino por funcionarios del propio gobierno de ese país, quienes han paralizado incluso los segundos por haber constatado que son nocivos al medio ambiente.

2. *Investigación.*- Este aspecto es el gran ausente de los programas de colonización. Aparentemente, se considera que no hay nada que estudiar porque todo ya se conoce. Error fundamental porque en términos de recursos naturales, ecología, problemas de producción y organización económica y social, la Amazonía sigue siendo bastante desconocida. Es preciso que se conozca la verdadera potencialidad de los suelos y la manera de manejar racionalmente los recursos. Los estudios

deben ser multidisciplinarios y deben incidir en el conocimiento de la organización social y económica de los pueblos nativos y de su saber y tecnología, a fin de mejorarlas cuando sea posible y ponerlas al servicio de los nuevos pobladores.

3. *Control de los asentamientos.*- Es preciso que se delimiten cuidadosamente las zonas de protección y se impida el asentamiento sobre ellas. Las carreteras que sea necesario construir deben atravesar áreas cuya puesta en valor, siempre a partir del aprovechamiento racional de los recursos, no genere desastres ecológicos. Frente a dos trazos alternativos debe optarse por aquél que implique un menor riesgo al ambiente y no por el más corto, aspecto que, por lo demás, muchas veces es irrelevante, ya que lo que interesa no es unir dos puntos sino dar acceso a los mejores recursos. Este es, precisamente, el caso de la proyectada vía Poyeni (río Tambo) Manu (alto Madre de Dios) donde, a pesar de resultar secundario unir estos dos puntos, se está contemplando la posibilidad de atravesar el Parque Nacional de Manu (el único con que cuenta el país en su región amazónica) como forma de acortar la distancia.

4. *Garantías a la población.*- Consideramos fundamental que se den garantías a la población ya asentada en una zona determinada, sea ésta nativa o colona, antes que se inicien nuevos planes de colonización. Esto no se hace a pesar que, para el caso de los nativos, organismos internacionales de crédito (AID y Banco Mundial, por ejemplo), han condicionado el financiamiento de proyectos de asentamiento a la titulación de sus tierras (casos del PichisPalcazu y del Mayo). A los enfrentamientos entre nativos y colonos por la posesión de las tierras se han empezado a suceder otros entre nuevos y antiguos colonos, por considerar estos últimos que éstos amenazan su estabilidad. Cuando hace unos años atrás se reclamó al ex-Ministro de Agricultura, Ing. Nils Erickson, que garantice tierras a los nativos en cantidad suficiente como para que puedan hacer frente a su crecimiento demográfico, declaró alegremente que no había por qué pensar que ellos vivirían siempre en la Selva y que un día vendrían a la ciudad. Preguntamos, ¿no es esto contradictorio dentro de una política que, supuestamente, pretende ofrecer faci-

dades a los pobladores de la ciudad, en la medida que ésta no puede ofrecerles fuentes de trabajo, para que se trasladen a la Selva? ¿o es que se piensa en el futuro realizar colonizaciones con los nativos residentes en la ciudad que tuvieron que abandonar sus tierras por falta de garantías?

5. *Planificación.*- Creemos fundamental que se realice una planificación seria de los nuevos asentamientos, consultándose para ello a instituciones como la Universidad Agraria La Molina, que cuenta con especialistas conocedores de la Selva.

7. *Producción.*- Los planes de producción deben ser realizados a partir de la verdadera potencialidad de los suelos, para lo cual es necesario contar con estudios detallados, y orientados, en primer lugar, a que la propia población de una zona de asentamiento, colonos y nativos, mejore su nivel alimenticio. Es absurdo pensar en la satisfacción de mercados extrarregionales, cosa que por lo demás no se ha logrado más que parcialmente a través de algunos productos (fruta, café, por ejemplo), cuando la población tiene una precaria alimentación. Mejorado su nivel, creemos que debe pensarse en términos de la población urbana regional, hoy dependiente, como dijimos, de la importación de alimentos de la Costa, Sierra e incluso del extranjero. Las grandes ilusiones productivas del pasado y del presente, mediante las cuales se oculta también la dolorosa realidad de hambre y miseria del poblador rural, deben dejar paso a una política consciente de las limitaciones productivas actuales de la región y de la situación de dicho poblador. Con esto no pretendemos negar de antemano la posibilidad que la Selva, en el futuro, pueda jugar un rol protagónico en cuanto a la producción de alimentos y bienes industrializados en gran escala. Simplemente, estamos enfatizando el hecho concreto que con los conocimientos y la tecnología disponibles no se está en capacidad de elevar sustancialmente la producción, salvo en el campo de la extracción primaria de recursos naturales que, como la experiencia lo viene demostrando, ha causado graves daños al ambiente y sumido en la pobreza a la población.

8. *Servicios.*- Actualmente los servicios sociales son inadecuados, escasos o inexistentes. La población rural aban-

dona sus parcelas y se dirige a las ciudades donde no encontrará trabajo y por tanto tampoco acceso a los servicios sociales. Este es un aspecto que debe ser priorizado.

9. *Iniciativas de la población.*- Cuando se habla de desarrollo, se desconoce que la propia población tiene sus iniciativas y propuestas, tiene también su modelo de desarrollo, el cual no sólo no es tomado en cuenta sino que por lo general es contradicho por los planes oficiales. La población no es consultada, salvo el caso de algún personaje influyente en la zona de colonización, y se pretende que cumpla mecánicamente los planes impuestos, nunca coherentes, nunca fundados en la realidad. Nosotros pensamos que toda propuesta realizada por gente ajena a una zona determinada, por razonable que pueda parecer, debe ser confrontada con la población a fin de determinarse su aceptación y viabilidad.

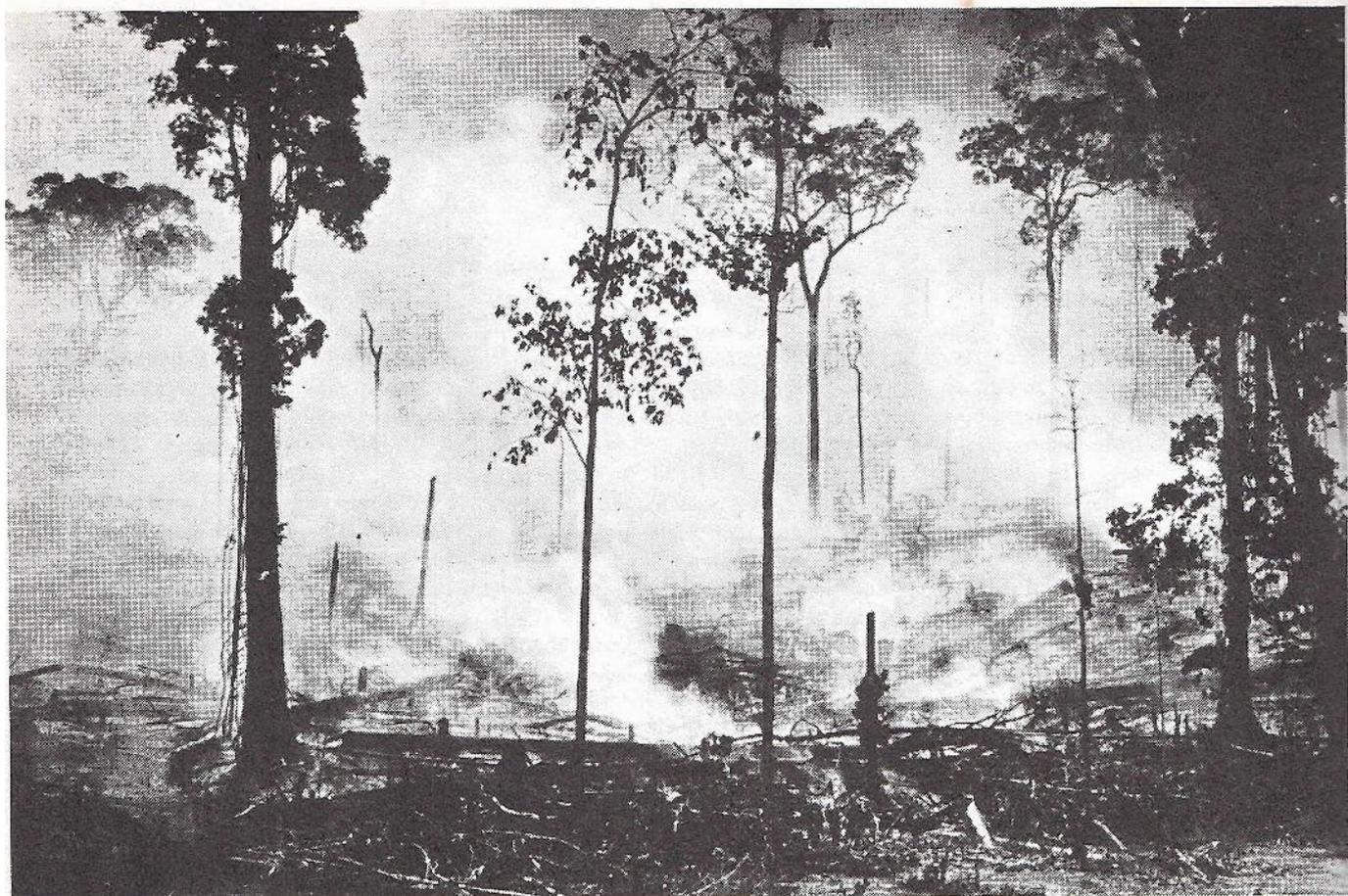
A través de estas líneas hemos reflexionado sobre los problemas generados por los programas de colonización y propuesto algunas consideraciones que podrían llevar a su reorientación. Si dichas consideraciones son o no acertadas, es algo sobre lo que no nos corresponde opinar. Lo que sí estamos seguros, es que, de continuarse ejecutando en la Selva planes como los que hasta hoy se han realizado, se estará condenando definitivamente a la miseria a un gran sector de la población peruana y a la destrucción de la región por favorecer los intereses de unos pocos.

Bibliografía

CHIRIF, Alberto. La colonización interna en un país colonizado, en El Saqueo Amazónico. Ediciones CETA, Iquitos, 1983.

MARTINEZ, Héctor. Las colonizaciones selváticas dirigidas en el Perú. Centro de Estudios de Población y Desarrollo. Lima, 1976.

ONERN. Inventario, evaluación e integración de los recursos naturales de la zona Villa Rica- Puerto Pachitea (Ríos Pichis y Palcazu). Lima, 1970.



amazonia indígena

Los Alamos 431 – Lima 27 – Perú – Telf. 22-8505

	Sudamérica	Europa y USA	Africa y Asia
Precios de los Nos. 3, 4, 5 y 6 (cada uno) (incluyen los gastos de correo)	\$ 2	\$ 3	\$ 4

Los Nos. 1 y 2 se encuentran agotados

Próximo número:

Cantos y poesía de los indígenas amazónicos

Con la colaboración de:

Autores nacionales y extranjeros

Comité Directivo:

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

Responsable del presente número:
Alberto Chirif

Fotos: Juan Marcos Mercier (carátula), Harald Sioli (contracaratula). Las fotos del interior han sido tomadas del libro de Marcoy.

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