

LOS PUEBLOS INDÍGENAS DE MADRE DE DIOS

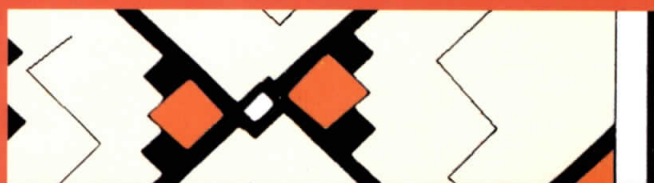
Historia, etnografía y coyuntura

Beatriz Huertas Castillo
Alfredo García Altamirano
editores



Sheila Aikman .
Miguel Alexiades .

María C. Chavarría . Julio Cusurichi . Andrew Gray . Heinrich
Helberg . Antonio Iviche . Carolina Izquierdo .



Patricia Lyon . Thomas
Moore . Daniela Peluso

. Klaus Rummenholler . Glenn Shepard . Alejandro Smith .
Héctor Sueyo . Patricia Urteaga



**LOS PUEBLOS INDÍGENAS
DE MADRE DE DIOS
HISTORIA, ETNOGRAFÍA
Y COYUNTURA**

Beatriz Huertas Castillo
Alfredo García Altamirano
- editores -

IWGIA
Documento No. 32 - Lima 2003

LOS PUEBLOS INDÍGENAS DE MADRE DE DIOS

HISTORIA, ETNOGRAFÍA Y COYUNTURA

© **Copyright:** Los autores, FENAMAD y el Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA) - 2003

Editores: Beatriz Huertas Castillo
Alfredo García Altamirano

Corrección de texto: Mario Di Lucci

Tipografía: Jorge Monrás

Impresión: Tarea Gráfica Educativa - Lima - Perú

Edición a cargo de Alejandro Parellada

ISSN: 1008-9927

ISBN: 87-90730-80-1

Este libro ha sido producido con el aporte financiero del Ministerio de Relaciones Exteriores de Dinamarca



FEDERACIÓN NATIVA DEL RÍO MADRE DE DIOS Y AFLUENTES

Av. 26 de Diciembre N° 276, Puerto Maldonado
Madre de Dios, Perú
Telefax: (084) 572499 - Apartado 42
E-mail: marinke@terra.com.pe



GRUPO INTERNACIONAL DE TRABAJO SOBRE ASUNTOS INDÍGENAS

Classensgade 11 E, DK 2100 - Copenhagen, Dinamarca
Tel: (+45) 35 27 05 00 - Fax: (+45) 35 27 05 07
E-mail: iwgia@iwgia.org - www.iwgia.org

A la memoria de Andrew Gray
(1955-1999)

CONTENIDO

PRÓLOGO

Antonio Iviche Quique 8

PRESENTACIÓN

Beatriz Huertas Castillo y Alfredo García Altamirano 11

PRIMERA PARTE: HISTORIA

*Madre de Dios: proceso de ocupación humana
y configuración del espacio regional*
Alfredo García Altamirano 18

**Dislocación tribal y clasificaciones lingüísticas
en la zona del Río Madre de Dios**
Patricia J. Lyon 36

SEGUNDA PARTE: ETNOGRAFÍA

**La etnografía tradicional Arakmbut
y la minería aurífera**
Thomas Moore 58

**La sociedad Ese Eja: Una aproximación histórica a sus
orígenes, distribución, asentamiento y subsistencia**
Miguel N. Alexiades y Daniela M. Peluso 91

**Los Matsigenka de Madre de Dios
y del Parque Nacional del Manu**
Glenn H. Shepard Jr. y Carolina Izquierdo 111

**Del ser Piro y el ser Yine
Apuntes sobre la identidad, historia y territorialidad
del pueblo indígena Yine**
Alejandro Smith Bisso 127

Los Yora/Yaminahua
Glenn Shepard Jr. 144

**Los Santarrosinos en el Departamento de Madre de Dios:
Apuntes sobre su desarrollo histórico y su situación actual**
Klaus Rummenhoeller 156

Shipibos en Madre de Dios: La historia no escrita
Klaus Rummenhoeller 165

Aproximaciones para una etnografía Ese Eja	
<i>María C. Chavarría</i>	185
ORALIDAD	
El árbol Oanâmêi	
<i>Heinrich Helberg Chávez</i>	204
Tradición oral Ese eja	
<i>María C. Chavarría Mendoza</i>	229
Chamanes y la ambigüedad del bien y del mal en la mitología Matsiguenka	
<i>Glenn H. Shepard Jr.</i>	243
Watagwero pirana	
Así pasó cuando Wata, la paca, entregó su brote a los Yine	
<i>Alejandro Smith Bisso</i>	258
TERCERA PARTE: COYUNTURA	
FENAMAD 20 años después: Apuntes sobre el movimiento indígena amazónico en Madre de Dios	
<i>Alfredo García Altamirano</i>	274
Los Harakmbut en un lugar desconocido	
<i>Héctor Sueyo Yumbuyo</i>	311
La minería y los pueblos indígenas de Madre de Dios	
<i>Patricia Urteaga Crovetto</i>	315
La defensa de la vida y el territorio indígena frente a las actividades petroleras en Madre de Dios	
<i>Antonio Iviche Quique</i>	340
La extracción forestal y los pueblos indígenas en aislamiento de Madre de Dios	
<i>Beatriz Huertas Castillo</i>	354
Comunicación para el autodesarrollo	
<i>Sheila Aikman</i>	374
Gobierno indígena en Madre de Dios	
<i>Andrew Gray</i>	383
La lucha de la Federación Nativa del Río Madre de Dios y Afluentes	
<i>Julio Cusurichi Palacios</i>	390
SOBRE LOS AUTORES	398

Antonio Iviche Quique
Presidente de AIDSESP

Tras la llegada de los europeos a la Amazonía peruana, y con ello, la ocupación de los territorios indígenas que encontraron, se desencadenaron una serie de desplazamientos de poblaciones originarias hacia nuevos territorios donde pudieran garantizar su continuidad sociocultural. La lejana y temida región del Río Madre de Dios, que se había mantenido aislada de este proceso de conquista, se convirtió entonces en el refugio de muchos de estos pueblos.

Sólo la ambición por el caucho, producto forestal altamente valorado a nivel internacional durante los primeros veinte años del siglo XX, pudo vencer las barreras geográficas y el temor de los foráneos frente a los repulsivos ataques de la población originaria de la región de Madre de Dios. Se inició entonces un proceso de conquista y articulación a la sociedad nacional basado en la explotación de recursos tan apreciados como el caucho, el oro, la caoba y el petróleo, principalmente.

El contagio de enfermedades transmitidas por los foráneos, frente a las cuales nuestros pueblos no habían desarrollado defensas inmunológicas, así como la superioridad de las armas empleadas por éstos para ingresar a nuestros territorios, dificultaron en gran medida todos nuestros intentos por evitar la pérdida de nuestros espacios vitales y la consecuente desintegración de nuestros pueblos. El resultado de la agresiva invasión foránea fue la pérdida de miles de vidas humanas en plena lucha por la defensa de sus pueblos, sus territorios y sus recursos.

Hoy, después de haber sido los dueños de esta inmensa región, somos llamados "sector minoritario" por la población mayoritaria de Madre de Dios: los foráneos. Las estadísticas explican mejor esta situación: De los 30.000 Harakmbut que sumabámos en épocas pasadas, hoy no pasamos de 1.500. Del pueblo Ese Eja, integrado anteriormente por aproximadamente 10.000 miembros, hoy no quedan más de 800 habitantes. Estas cifras demuestran los crímenes de lesa humanidad que se han cometido contra nuestros pueblos. No obstante, este tema es apenas tratado en la agenda gubernamental y actualmente, con convenios internacionales y compromisos trascendentales por el respeto a los derechos humanos e indígenas de por medio, continuamos estando expuestos al mismo peligro de desaparición. El caso más inminente es el de nuestros hermanos indígenas en situación de aislamiento, quienes a pesar de haber huido hacia lugares remotos para rechazar el contacto con la sociedad nacional y así salvaguardar sus vidas, hoy se encuentran seriamente amenazados por la presencia

indígenas en esta parte de la Amazonía peruana. La publicación también se realiza al cumplir FENAMAD, 21 años de su fundación, período en el que, en base al esfuerzo liderado por sus dirigentes, ha logrado ocupar un espacio político importante a nivel regional, nacional e internacional.

Como líder del pueblo Harakmbut de Madre de Dios, ex Presidente de FENAMAD, y hoy, presidente de la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana-AIDSESP, expreso mi más sincero agradecimiento a los autores que participan en este libro, personas de importante trayectoria y compromiso para con los pueblos indígenas de Madre de Dios. Es de especial importancia resaltar la participación de líderes indígenas en este libro, quienes vienen conduciendo la marcha de la Federación Nativa del Río Madre de Dios y afluentes, tanto en el ámbito político como de implementación de proyectos en beneficio de las comunidades indígenas que representa.

Debemos la iniciativa e impulso de esta publicación a IWGIA, institución que ha venido apoyando en forma sostenida las reivindicaciones de los pueblos indígenas amazónicos, así como la difusión de las mismas. Finalmente, agradecemos a las instituciones que han venido acompañando, incansablemente, el proceso de fortalecimiento de nuestros pueblos.

PRESENTACIÓN

Beatriz Huertas Castillo
Alfredo García Altamirano

La idea de publicar este libro partió de la necesidad de cubrir un vacío de información existente sobre la realidad histórica y sociocultural de los pueblos indígenas de la Región de Madre de Dios. Esta necesidad se relaciona directamente con la lucha que viene desplegando la Federación Nativa del Río Madre de Dios y Afluentes (FENAMAD) por consolidar los derechos y reivindicaciones del movimiento indígena dentro del escenario social y político regional y nacional.

La construcción de una visión panorámica de la realidad indígena de Madre de Dios es una tarea sumamente amplia y compleja. Para aproximarnos a ella optamos por dar prioridad a la compilación de materiales producidos por diversos investigadores que han venido desarrollando estudios o trabajos de aplicación práctica entre uno o más pueblos indígenas de la región de Madre de Dios.

Varios de los artículos reunidos en este volumen han sido publicados en libros o revistas especializadas, la mayor parte de ellas, de difícil acceso al público en general. Otros materiales corresponden a textos inéditos que han circulado en copias manuscritas y que aún no habían tenido la oportunidad de ser publicados. Finalmente, presentamos contribuciones que han sido preparadas por sus autores especialmente para este libro.

Por diferentes razones, algunos valiosos aportes esperados no pudieron concretarse en esta ocasión. En consecuencia, consideramos de mucha importancia que éstos formen parte de otra publicación, si se presentara la oportunidad.

Los artículos que ofrecemos están organizados en tres partes: la histórica, la etnográfica y la coyuntural.

La sección histórica es la más breve de este libro y se estructuró sobre la base de dos artículos. El primero de ellos, “Madre de Dios: proceso de ocupación humana y configuración del espacio regional” de Alfredo García, sistematiza los principales aportes generados por otros investigadores, socializando y divulgando enfoques expuestos previamente en lo que concierne al proceso de ocupación de Madre de Dios, diferenciándola en dos etapas: su autonomía relativa y su dependencia e “integración” a la sociedad nacional. La noción de autonomía relativa de Madre de Dios respecto de los procesos globales de colonización de la Amazonía indígena fue postulada para esta región originalmente por Thomas Moore en varios manuscritos inéditos, uno de los cuales se publica aquí.

El segundo, “Dislocación tribal y clasificaciones lingüísticas en la zona del Río Madre de Dios” de Patricia Lyon, corresponde a un artículo publi-

cado originalmente en 1975, como parte de las Actas y Memorias del XXXIX Congreso Internacional de Americanistas (Lima, 1970). El texto, revisado por la autora para la presente edición, constituye un estudio histórico comparativo aplicado para desentrañar y clarificar el estatus del idioma Harakmbut como propio e independiente de otras familias lingüísticas. Refleja el conocimiento adquirido entonces sobre los problemas de clasificación lingüística.

La sección etnográfica es la más larga de este libro ya que, como hemos referido, además de etnografías sobre los Ese Eja, Harakmbut, Yine, Yora, Matsigenka, Shipibo y Kichwa Runa, incluye varios textos sobre oralidad indígena.

La miscelánea de aproximaciones etnográficas reunidas en esta sección es, como hemos anotado antes, de diverso origen y profundidad. Dada la complejidad que cada organización social indígena presenta, las aproximaciones etnográficas que presentamos no pretenden ser las únicas versiones sobre el perfil cultural histórico o actual de los pueblos indígenas de la región. Por ello, en todos los casos, los materiales ofrecidos tienen el valor de mostrarnos el enfoque e interpretación singular que su respectivo autor(a) tiene sobre determinados aspectos de la realidad cultural del pueblo indígena que trata.

Respecto al pueblo Harakmbut, el artículo "Etnografía Harakmbut y la minería aurífera" de Thomas Moore, está basado en un trabajo originalmente escrito en 1985 y, desde entonces, manuscrito ampliamente citado. La versión aquí publicada ha sido revisada y actualizada por su autor con notas aclaratorias sobre el origen y alcances que esta versión etnográfica tiene respecto a otras aproximaciones o contribuciones logradas por otros investigadores. Este artículo presenta una reconstrucción de la sociedad tradicional Harakmbut con anterioridad al contacto permanente con la sociedad nacional, a modo de línea de base para entender los procesos de cambios experimentados actualmente por éste pueblo. Además, vincula esta aproximación etnográfica a la economía política de la minería aurífera en su devenir histórico.

Sobre el pueblo Ese Eja, incluimos dos contribuciones desarrolladas finalmente de modo separado por sus autores, y preparadas tomando en cuenta algunas sugerencias brindadas por nosotros sobre la temática a tratarse. Así, el artículo "La sociedad Ese eja: Una aproximación histórica a sus orígenes, distribución, asentamiento y subsistencia" de Michel Alexiades y Daniela Peluso, se centra en los procesos históricos que han influido en la configuración actual de la sociedad Ese eja, en tanto que el artículo "Aproximaciones para una etnografía Ese eja" de María C. Chavarría busca enfocarse más en otros procesos relacionados a la lengua y la organización social y el sistema de parentesco, entre otros.

El artículo "Los Matsiguenka de Madre de Dios y del Parque Nacional del Manu" de Glenn Shepard y Carolina Izquierdo, comienza abordando diversos aspectos del pueblo Matsiguenka como un todo, incluyendo las

investigaciones que han motivado, para luego centrarse en los que habitan Madre de Dios y el Parque Nacional del Manu y realizar un análisis de su proceso histórico, sus características culturales y su situación actual, poniendo énfasis en los beneficios, pero sobre todo, en las limitaciones que impone la mencionada área natural protegida a la población Matsigenka.

En el artículo “Del ser Piro y el ser Yine. Apuntes sobre la identidad, historia y territorialidad del pueblo indígena Yine” de Alejandro Smith, éste examina un perfil de los Yine de Madre de Dios. A través del análisis de diversas informaciones relativas a los temas indicados en el título de su artículo, el autor centra sus reflexiones en los problemas que enfrentan los Yine para reconocer sus propios valores en los términos de su pensamiento indígena, en el contexto de la creciente influencia e interpretación de sí mismos bajo parámetros del pensamiento occidental.

La terrible historia que han vivido los Yora del Parque Nacional del Manu es examinada en el artículo “Los Yora/Yaminahua” de Glenn Shepard. En él, el autor da cuenta de sus experiencias vividas en 1986 y del proceso de cambio experimentado por los sobrevivientes de este pueblo desde que fueran violentamente contactados en el Río Mishagua (afluente del Río Urubamba) en 1984. Examina la situación posterior de éste grupo, establecido actualmente en la desembocadura del Río Serjali sobre el Río Mishagua, en el área de la Reserva del Estado Nahua-Kugapakori, colindante con el Parque Nacional del Manu, cuya situación es caracterizada como de progresiva muerte cultural por el proceso de aculturación rápida que están experimentando.

Los artículos “Los Santarrosinos en el departamento de Madre de Dios: Apuntes sobre su desarrollo histórico y su situación actual” y “Shipibos en Madre de Dios: la historia no escrita” de Klaus Rummenh ller, constituyen dos aproximaciones a la situación de los Kichwa Runa y los Shipibo-Conibo, grupos indígenas originarios de los ríos Napo y Ucayali, respectivamente, que fueron trasladados como esclavos por los patrones caucheros a Madre de Dios. Corresponden a artículos publicados en los años 1984 y 1988 respectivamente. En ambos se reconstruye el contexto del opresivo régimen implantado por los patrones caucheros en sus fundos y campamentos, localizados principalmente en la actual provincia de Tahuamanu, que se mantuvieron vigentes entre los años 1910 hasta los años 1950.

En el subcapítulo dedicado a la oralidad reunimos 4 artículos correspondientes a los pueblos indígenas Harakmbut, Ese eja, Matsigenka y Yine. El artículo “Tradición Oral Ese eja” de María C. Chavarría, reúne dos narraciones de la oralidad de este pueblo, recopiladas por su autora en los años 70 entre los pobladores de la naciente Comunidad Nativa Ese eja de Infierno. Como indica su autora, el relato “De cómo los monos nos recordaron para qué servía el sexo” corresponde al mito de origen o fundacional del grupo, en tanto, el relato “Por donde nuestros viejos antiguos se han ido” corresponde al mito de retorno dentro de la cosmogonía Ese eja.

El artículo "El árbol Oânamêi" presentado por Heinrich Helberg, ha sido extraído del texto "Mbaisik, en la penumbra del atardecer", publicado en el año 1996 y corresponde al mito de origen del pueblo Harakmbut. Esta versión, recogida originalmente en la comunidad Harakmbut Shintuya, muestra algunos matices respecto de una sistematización sobre este mismo mito, procedente de informantes de varias comunidades Harakmbut. Ello expresa la diversidad que un mismo relato oral tiene en el mundo indígena.

Glenn Shepard, en su texto "Chamanes y la ambigüedad del bien y el mal en la mitología Matsiguenka" presenta interpretaciones de cuatro cuentos mitológicos Matsiguenka recogidos en comunidades del Manu. Analiza y discute la filosofía moral de estas historias, caracterizadas por su ambigüedad moral, la presencia de elementos históricos bíblicos y de nociones pre-Darwinianas de la evolución biológica.

Alejandro Smith basa su artículo en el mito "Watagwero pirana, así pasó cuando Wata la paca, entregó su brote a los Yine". El mito está escrito en el idioma Yineru-Tokanu seguido por su traducción al castellano. Está contextualizado en la noción del mito y en su función en el mantenimiento de la cultura. Posteriormente hace un análisis descriptivo e interpretativo de los elementos culturales presentes en el mito y de su aporte funcional para el control de la actividad de la caza.

La sección coyuntural se inicia con el artículo "FENAMAD 20 años después: Apuntes sobre el movimiento indígena amazónico en Madre de Dios" de Alfredo García, que analiza el proceso organizativo indígena y su relación con otros procesos desde el movimiento social regional y de otros actores institucionales. En esta aproximación se introduce la experiencia de FENAMAD en sus aspectos más generales, en tanto otros artículos de esta sección enfocan esta misma experiencia, a partir de algunos temas o problemas específicos.

Así, en el artículo "Los Harakmbut en un lugar desconocido", Héctor Sueyo Yumbuyo presenta una cronología de los grandes proyectos de inversión nacional y extranjera, impulsados en territorios indígenas. Estos están constituidos principalmente por actividades extractivistas como la minería, la ganadería, la extracción maderera, entre otros. A continuación menciona el impacto de dichas actividades en la vida de los pueblos indígenas y la esperanza de que sus avances organizativos los conduzcan a un desarrollo autogestionario y en armonía con la naturaleza, a pesar de la marcada segregación social en que se desenvuelven.

El artículo "Minería aurífera y aspectos legales", de Patricia Urteaga, enfoca los conflictos entre comunidades indígenas y mineros auríferos, y la resistencia y autodefensa indígena desplegadas por las comunidades bases de FENAMAD.

El texto: "La defensa de la vida y el territorio indígena frente a las actividades petroleras en Madre de Dios", constituye el testimonio de Antonio Iviche Quique, ex presidente de la Federación Nativa del Río Madre

de Dios y Afluentes–FENAMAD, respecto al momento que le tocó vivir tanto a él, como presidente de la mencionada organización, a su Junta directiva, pero sobre todo a los pueblos indígenas en cuyos territorios se establecieron los lotes 77 y 78 concedidos al consorcio petrolero Mobil Elf-Exxon en 1996. Describe las respuestas de las comunidades indígenas y de la propia FENAMAD en aquel momento, considerado por los propios indígenas como una crisis y advierte sobre los peligros que amenazan actualmente a sus pueblos, ante la inminencia del otorgamiento de nuevas concesiones petroleras en sus territorios.

El artículo “La extracción forestal y los pueblos indígenas en aislamiento de Madre de Dios”, de Beatriz Huertas, pretende mostrar la evolución de la extracción maderera en Madre de Dios durante las últimas cuatro décadas y el impacto que ésta ha tenido sobre las poblaciones indígenas en aislamiento, el marco jurídico–político de la extracción forestal y sus implicancias, y finalmente, los avances que se han producido en el ámbito de organización y alianzas sectoriales que están impulsando la defensa de los derechos humanos, indígenas y el manejo sostenible del bosque.

Sheila Aikman, por su parte, en su trabajo “Comunicación para el autodesarrollo” analiza el rol de las prácticas comunicativas en los trabajos de FENAMAD relacionados al autodesarrollo indígena. En el contexto del proyecto “Plan Karene”, que ha constituido un importante instrumento para la defensa de los territorios indígenas, pone como ejemplo, el uso del conocimiento y comprensión de las prácticas orales y literales de los Harakmbut para defender sus tierras. Tal como lo indica la autora, “este artículo plantea la interrogante de cómo el Plan Karene puede asegurar que el “alfabetismo opere en su favor” en el transcurso del desarrollo de su trabajo de desarrollo.

El artículo “Gobierno indígena en Madre de Dios”, de Andrew Gray, constituye una versión abreviada del capítulo 6 de su libro “Derechos Indígenas y Desarrollo. Autodeterminación en una Comunidad Amazónica” (2000). En él, trata de demostrar que la fortaleza del sistema político de gobierno Arakmbut se debe a la coexistencia de diferentes formas de organización: las propias, la corporativa –impuesta por el Estado, pero utilizada por los Arakmbut para la defensa de amenazas externas– la que reivindica una identidad como pueblos y la federación regional. Todos serían aspectos de autogobierno.

“La lucha de la Federación Nativa del Río Madre de Dios y Afluentes”, texto elaborado por Julio Cusurichi, actual Vicepresidente de FENAMAD, aporta la perspectiva programática que viene desarrollando la organización, enfocando, en particular, los problemas que ésta enfrenta en torno a la problemática minera y de los pueblos indígenas aislados.

De este modo, las diversas entradas y perspectivas sobre un mismo problema común, permiten construir una visión más amplia de la compleja realidad que enfrentan actualmente los pueblos indígenas de Madre de Dios y su organización gremial FENAMAD.

Finalmente, esperamos que el presente material logre generar una conciencia sobre el papel que vienen desempeñando los pueblos indígenas de Madre de Dios, incentivando valores como el respeto a la diversidad cultural, la tolerancia, la solidaridad, bases para el desarrollo de la ciudadanía en una democracia.

Agradecemos a cada uno de los autores por su disposición y tiempo dedicado a esta publicación, a FENAMAD e IWGIA por impulsar su publicación, a los representantes de los pueblos indígenas de Madre de Dios por haber accedido entusiastamente a formar parte de este esfuerzo.

HISTORIA

PRIMERA PARTE

MADRE DE DIOS: PROCESO DE OCUPACIÓN HUMANA Y CONFIGURACIÓN DEL ESPACIO REGIONAL

Alfredo García Altamirano

Presentación

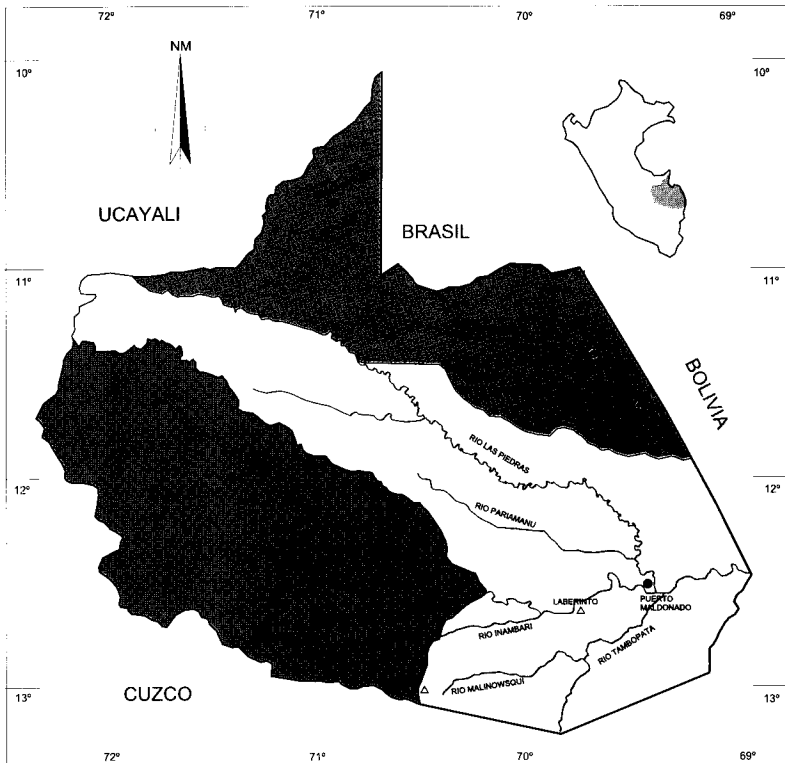
El presente artículo está basado en una investigación desarrollada por el autor (García 1999) producida por encargo del Centro Regional de Investigaciones Madre de Dios del IIAP (CRI-IIAP-MDD) para la elaboración de la propuesta de Zonificación Ecológico-Económica (ZEE) de la Región de Madre de Dios, la misma que se ejecutó en el marco del Convenio suscrito entre el IIAP y el Consejo Transitorio de Administración Regional de Madre de Dios (CTAR-MDD). La consultoría que posibilitó la investigación fue financiada por International Resources Group-IRG/proyecto BIOFOR, con los auspicios de la Agencia para el Desarrollo Internacional de los Estados Unidos de América (USAID). Agradezco al IIAP, al CTAR-MDD y a IRG por la autorización para la adaptación de un fragmento de la referida investigación, para su presente publicación.

1. El proceso de ocupación humana de la cuenca del río Madre de Dios










El proceso de ocupación humana de la cuenca del río Madre de Dios puede sintetizarse en dos grandes momentos: a) la ocupación indígena de Madre de Dios, como parte de la ocupación indígena de la Amazonía, esto es la presencia del hombre en América hasta tiempos muy recientes; y, b) la colonización contemporánea de Madre de Dios, como parte del proceso de colonización de la Amazonía. Cada momento ocurrió con diferentes oleadas de poblaciones migrantes hacia este territorio.

La ocupación indígena de Madre de Dios

La investigación arqueológica en Madre de Dios es aún incipiente y contamos con pocos registros sistemáticos de su ocupación humana. Probablemente las evidencias más antiguas en la cuenca del Río Madre de Dios correspondan a los petroglifos de Pocharo, ubicados en la cordillera de Pantiacolla, cabeceras del Río Madre de Dios. “Estos vestigios de los primeros pobladores de la selva sur oriental, nos llevan a la interrogante de cómo y desde dónde llegaron. Ello no está ni cercanamente aclarado, pero





MAPA POLITICO DE MADRE DE DIOS

	PROVINCIA DE MANU		CARRETERA
	PROVINCIA DE TAHUAMANU		LIMITE INTER PROVINCIAL
	PROVINCIA DE TAMBOPATA		FRONTERA PERÚ-BRASIL - BOLIVIA
	CAPITAL DE DEPARTAMENTO		
	CAPITAL DE PROVINCIA		
	CENTRO POBLADO		

FUENTE:
 PROPUESTA DE ZONIFICACION ECOLOGICA ECONOMICA
 COMO BASE PARA EL ORDENAMIENTO TERRITORIAL IMP-CTAR-2001

ELABORADO POR:
 CENTRO DE INFORMACION Y PLANIFICACION TERRITORIAL AIDESP

 CIPTA
 AÑO 2003 

estuvieron allí: vivieron, cazaron [...] pescaron y recolectaron frutos y raíces silvestres y, por los signos que han dejado enclavados en las rocas, tuvieron concepciones míticas” (Vera *et al* 1986: 17).

Investigaciones arqueológicas en otras cuencas adyacentes a la del Madre de Dios han reportado evidencias del proceso de cambios en la ocupación indígena que vinculan procesos ocurridos entre el Ucayali y la Amazonía central. Así, correspondiente al período de Desarrollo Selvático (1000 AC.- 1000 DC) los cambios en la cerámica, alrededor de 200 AC se relacionan con migraciones de poblaciones de la Amazonía central (Myers 1988: 39 y ss). Junto a esta cerámica se encontraron evidencias de una industria textil temprana, necesaria para la producción de protectores contra los mosquitos (Myers 1988: 60). Lathrap (1970) postula que estas poblaciones han sido de habla Arawak. Descendientes contemporáneos de los Arawak son, entre otros, los Matsigenka y los Yine (o Piro) con presencia actual en las cuencas de los ríos Urubamba y Madre de Dios.

Otros cambios en la cerámica del Ucayali, propiamente dicho, alrededor de 300 DC, han sido identificados y asociados con migraciones de poblaciones de habla Pano, también procedentes de la Amazonía Central (Myers 1988:60). Parte de las evidencias arqueológicas incluyen urnas funerarias que denotan que estas poblaciones enterraban a sus muertos (Myers 1988:65). Los Shipibo-Conibo y los Nahua (Yora) son descendientes contemporáneos de hablantes Pano, con presencia actual en la cuenca del Río Madre de Dios y mayormente ocupantes de otras cuencas adyacentes como la de los ríos Ucayali y Purús.

Al extremo de la cuenca del río Madre de Dios, pero en actual territorio boliviano se ubica el sitio de Tumi Chucua cerca de la boca del río Beni:

“Se trata de un sitio interesantísimo en razón de su tamaño, que cubre un área de más de 50 hectáreas, y de su población, estimada en más de 15.000 habitantes en base a la población del pueblo Canelo de Ponti (Myers 1981: Tabla 11). Es notable que un sitio de tal tamaño se encuentre cerca de la boca del río. Su situación recuerda a la de los pueblos principales de los Machiguenga que trataban con los poderosos Piro, mientras que sitios menores estaban bajo protección de los sitios grandes y a cierta distancia del camino principal (Gade 1972, Camino 1977). El tamaño de Tumi Chucua no se define por la distribución de desechos, sino por los canales de defensa hechos por los antiguos habitantes del sitio. Fue una verdadera fortaleza que recuerda las descripciones históricas de la Amazonía central en el siglo XVI. Con relación a esto, no puedo hacer más que mencionar los terraplenes de los llanos de Mojos (Denevan 1966), evidencia indudable de una sociedad precolombina bien desarrollada en esta zona” (Myers 1988: 76).

Los datos arqueológicos presentados señalan importantes y complejos procesos socioculturales que han ocurrido en espacios geográficos sumamente

amplios que probablemente han influido en la cuenca del Río Madre de Dios. Esto si tenemos en cuenta de que un temprano comercio, desarrollado desde el Formativo Selvático, se desarrolló en distintas direcciones y entre diversos centros productivos de la Amazonía (Myers 1988:55).

Dentro de la cuenca del Río Madre de Dios, específicamente en el Río Karene y que podría corresponder al período tardío (1000 DC–1500 DC), se ha documentado cerámica y hachas de piedra de manufactura Harakmbut (Aikman 1983). En el Lago Sandoval, cerca de Puerto Maldonado, se han encontrado otras evidencias arqueológicas en un área históricamente ocupada por Ese Eja (González del Río 1973).

La presencia Inca en Madre de Dios está documentada en fuentes etnohistóricas que dan cuenta de los afanes probablemente políticos llevados a cabo por Tupac Inca Yupanqui. (Vera *et al* 1986:22). Sin embargo, históricamente no ha habido una clara articulación política de las áreas selváticas de Madre de Dios con las áreas andinas incaicas. Madre de Dios nunca fue parte del Tahuantinsuyo (Eori 1990:1).

Los Inca llegaron hasta el valle de Pilcopata donde instalaron coteles interétnicos y por otro lado penetraron también por las cabeceras del Río Arasa (Marcapata e Inambari), que era una zona aurífera (FENAMAD 1992). Otros autores como Renard-Casevitz (1981) han planteado la cuestión del tipo de relación que lograron establecer los Inca con los indígenas amazónicos. Ciertamente pretendieron una conquista militar de un territorio y su población. Pero es obvio también que no lo lograron (Wahl 1987, FENAMAD 1992).

Ello no excluyó que mediante relaciones de intercambio, las poblaciones indígenas amazónicas de la cuenca del Madre de Dios, pudieran acceder a algunos recursos procedentes de áreas andinas y, viceversa. Gade (1972) y después Camino (1977) han mostrado las relaciones de intercambio que establecían los Yine (Piro) con poblaciones Inca.

El mismo Garcilaso señala que hubo un intercambio de presentes - intercambios comerciales de productos que favorecían a ambas partes; los Inca necesitaban plumas, pieles, etc. y los Harakmbut (especialmente Wachipaeri) que habitaban la zona de las incursiones incaicas) hachas de bronce, que llaman oatei oambedn (*watei wa^mbedn*) "hacha roja" en su tradición oral (FENAMAD 1992).

La colonización contemporánea de Madre de Dios

Desde la época inicial de la conquista, la colonización de la Amazonía fue una empresa que llevaron a cabo tanto españoles como portugueses, entre otros, hacia el interior de la misma. La región de Madre de Dios no estuvo al margen de estos procesos. Así, desde el siglo XVI se realizaron una serie de "entradas". En términos generales todas representaron rotundos fraca-

Cuadro 1.

VISIÓN GLOBAL DEL PROCESO DE OCUPACIÓN DEL ESPACIO EN LA CUENCA DEL RÍO MADRE DE DIOS SIGLO. XVI - XX (1)

ESPACIO	LUGARES	FRENTE ECONÓMICO	OBSERVACIONES
<i>Selva alta</i>	<i>K'cosñipata Marcapata Carabaya</i>	<i>Productivo: Coca, caña, Aguardiente Extractivo: Oro</i>	<i>Frontera elástica - Época prehispánica al s.16, en el caso de la coca Mediados s. 17, repliegue, crisis</i>
	<i>Piñipiñi Alto Tambopata</i>	<i>Extractivo: Cascarrilla</i>	<i>Inicios s. 19, reimpulso oro Mediados s. 19, impulso cascarrilla</i>
	<i>Tirapata Tambopata Sandía Marcapata</i>	<i>Extractivo: Oro, cascarrilla, Madera,</i>	<i>Fines s. 19, caminos de herradura, 1880</i>
	<i>Madre de Dios De las Piedras Manu</i>	<i>Extractivo: Caucho</i>	<i>Correrías Caminos de Herradura, 1902 Conexión al ferrocarril del Sur, 1906</i>
<i>Selva baja</i>	<i>Tahuamanu Inambari Bajo Tambopata Heath</i>	<i>Extractivo: Cueros Caucho, Madera, Castaña, Oro Productivo: Aguardiente</i>	<i>Trocha Iberia-Iñapari Crisis, 1910 Pielés, 30s Reimpulso goma 1940-45 Aeródromos Quincemil, Iberia, Puerto Maldonado Carretera Huambutio- Pilcopata, 1943</i>
	<i>Karene(Colorado)</i>	<i>Extractivo: Madera Castaña</i>	<i>Contactos con Harakmbut Nuevo impulso: Carretera Quincemil- Puerto Maldonado, 1965 Carretera Pilcopata- Shintuya, 1969</i>
		<i>Extractivo: Oro</i>	<i>Migraciones a lavaderos, auge oro '70 y 80</i>
		<i>Madera y turismo</i>	<i>Años '90</i>

Fuente: CTAR-IIAP 2000, Vol IV Medio Socioeconómico.

sos: entre las principales están Pedro de Candia, 1538, Pedro Anzures de Campo Redondo, 1538-39, y Gómez de Tordoya, 1561. Hubo un total de 22 "entradas", entre 1473 (Tupac Yupanqui) y 1677 (Álvarez Maldonado) (Wahl 1987:81). La zona aurífera de Carabaya fue casi inmediatamente explotada: San Juan del Oro fue fundada entre 1557 a 1558 (Wahl 1987:73). La producción de coca en el valle del Pilcopata y del Tono continuó y se formaron haciendas cocaleras y posteriormente azucareras (FENAMAD 1992).

Como consecuencia de los cambios sociopolíticos experimentados en los Andes, el intercambio de bienes entre la población altoandina y los indígenas amazónicos se interrumpió (FENAMAD 1992). Posteriormente, estos tuvieron que rehacerse, avanzados los tiempos coloniales y republicanos, vía otros circuitos de intercambio.

Como se sabe, la autonomía de los procesos histórico-sociales en América del Sur respecto de lo que acontecía en Europa se quebró con la invasión y conquista por España. El momento de la autonomía relativa para la cuenca del Río Madre de Dios, en lo que se refiere a la parte de ésta correspondiente al *llano amazónico* (selva baja) comprende toda la época colonial y la republicana hasta mediados del siglo XIX. Más bien, la parte del *pedemonte amazónico* de Madre de Dios, lo que se denomina actualmente como *selva alta*, durante todo este período indicado, la vinculación de Madre de Dios con el resto del país y del mundo adoptó la forma de una *frontera elástica* entre la sierra y las áreas de selva, según los avances y repliegues de las economías extractivas del oro y la cascarrilla que dependían de los ciclos económicos europeos. Es decir, las épocas de auge y decadencia, tanto de la explotación aurífera como de las haciendas, dependieron mucho más de los precios del mercado internacional que de las respuestas guerreras de los indígenas locales (Moore 1985; Eori 1990).

Las zonas de extracción de oro durante este tiempo se ubicaban en la ceja de selva como San Juan del Oro (San Gabán) y otros sitios en Camanti, Cuzco. En Paucartambo, K'cosñipata, Marcapata y Carabaya, específicamente en sus zonas de ceja de selva, se establecieron también sembríos de coca y caña de azúcar para la producción de aguardiente. En rigor, la mayor parte de las porciones de selva alta de la cuenca del Río Madre de Dios no pertenecen al actual departamento de Madre de Dios, sino a Puno y Cuzco. Hasta bien entrado el siglo XIX, la población indígena originaria de Madre de Dios, ocupaba toda la cuenca del mismo río, exceptuando parcialmente las porciones de selva alta antes indicadas que desde tiempos Inca y coloniales fueron ocupadas con fines de producción de coca y/o extracción de oro (Moore 1985).

Recién con el ciclo del caucho en Madre de Dios a partir de 1900 y en el Bajo Urubamba a partir de 1890 se da el inicio de una actividad económica en las áreas de selva de Madre de Dios de interés para el mundo exterior:

“Al principio el caucho fue producido por indígenas Asháninka y otros traídos de las selvas central y norte, ya que los primeros caucheros en penetrar a Madre de Dios masacraron a los indígenas autóctonos allí y los Ese’ija, Amarakaeri, Arasaeri, Kisambaeri, Pukirieri, Sapiteri, Toyoeri, Wachipaeri, Iñapari, Machiguenga, Piro y otros que sobrevivieron las epidemias, los ataques armados y las correrías por mujeres y niños esclavos, se replegaron desde los ríos centrales hacia zonas de difícil acceso donde no había gomas comerciales” (Eori 1990:1-2).

La economía del caucho representó, por tanto, el *fin de la autonomía relativa de la región* y con su incorporación al circuito económico nacional e internacional, a dar paso a una precaria dependencia respecto de los centros de poder económico y político para su naciente población local (Cuadro 1).

2. La construcción del espacio regional y sus transformaciones en el siglo XX

Resulta evidente, del examen hecho anteriormente sobre el proceso de ocupación humana desde tiempos prehispánicos, que *la selva amazónica de Madre de Dios siempre estuvo ocupada*. Como hemos anotado desde épocas bastante antiguas (petroglifos de Pantiacolla y cerámica dispersa), la presencia humana en la región de la cuenca del Río Madre de Dios no era fortuita sino expresión de distintos procesos demográficos y sociales protagonizados por poblaciones indígenas originarias.

En esta sección desarrollamos la construcción del espacio regional desde la perspectiva de las poblaciones inmigrantes a la región, a partir del ciclo económico cauchero. Hacemos relación con procesos similares para otras porciones de la Amazonía peruana, a manera comparativa.

La transformación de los espacios sociales entre 1900-1940: Dislocaciones tribales y precaria articulación política y mercantil de Madre de Dios

El ciclo económico cauchero, que permitió la articulación política y mercantil de la selva baja de Madre de Dios a los circuitos nacionales e internacionales, tuvo como efecto inmediato un proceso de dislocaciones tribales en varios sentidos.

De un lado, junto con las *correrías*, la difusión de epidemias introducidas de viruela, fiebre amarilla, tos ferina, etc., entre las poblaciones selvícolas, acarrearón a éstas una hecatombe demográfica, en un proceso similar a lo ocurrido en los Andes con la conquista hispana. Para la región de Madre de Dios, se estima que la población Harakmbut puede haber sido de unos 30.000 habitantes (Moore 1985) y la población Ese Eja alrededor de 10.000

habitantes (Chavarría y Mendoza 1991). Actualmente, la población indígena Harakmbut no pasa de 1.500 personas en tanto que la población Ese Eja en territorio peruano no supera las 800 personas. Aún en tiempos muy recientes, en los años 40 y 50, cuando los misioneros dominicos surcaban el Río Malinowski, afluente del Río Tambopata, encontraban “numerosas aldeas” de los “bravos salvajes Ese Eja” (Álvarez 1950).

Pero, la persistencia y efecto de enfermedades desconocidas para estas poblaciones, así como otros efectos secundarios producidos por el ciclo cauchero, como las disputas entre grupos rivales, debido a la invasión de gente que huyendo de los caucheros penetraba en territorios ajenos a los suyos, dieron por resultado una “dislocación tribal” (Lyon 1975) y la ruina demográfica de las sociedades originarias de Madre de Dios.

Otro efecto del ciclo cauchero, es que los patronos caucheros trajeron igualmente indígenas de otras regiones como parte de su personal. Entre los más significativos están indígenas de los grupos étnicos Shipibo-Conibo (Pano) y Piro -o Yine- (Arawak), ambos del Río Ucayali. Asimismo, Kichwa Runa del Río Napo (familia lingüística Quechua). Otros casos documentados son de indígenas Cocama (Arawak), Asháninka (Arawak) y Lamista (Quechua). También fueron traídos como mano de obra para las barracas caucheras indígenas Amahuaca, Cocama, Cocamilla, Witoto, Bora y otros de identificación no precisada de otras partes de la selva (Moore 1985, Wahl 1985 y Rummenholler *et al* 1991).

El Comisariato del Madre de Dios y Acre se establece en 1901, en momentos en que en distintos lugares de los ríos Manu, Madre de Dios, De las Piedras y Tahuamanu -entre otros- se hallaban dispersas barracas caucheras operando en la región. Puerto Maldonado se funda oficialmente en julio de 1902 con la presencia del Comisario Juan Villalta; aunque ya existía con anterioridad el pequeño caserío con este nombre (Vera *et al* 1986:51). Los patronos en este ciclo extractivo, mayormente españoles, loretanos y arequipeños, eran habilitados por las casas comerciales de Arequipa, donde se acumulaban los capitales británicos (Pennano 1978; Flores Marín 1987; Eori 1990).

Otra consecuencia del ciclo cauchero fueron las disputas por los go-males entre los caucheros peruanos o españoles con caucheros bolivianos, primero Ernesto Rivero vs. Nicolás Suárez y Máximo Rodríguez vs. Suárez, después; disputas que tuvieron consecuencias en la demarcación fronteriza entre Perú, Bolivia y Brasil, entre 1899 y 1904, con la pérdida del Acre a favor de Brasil y en perjuicio de Perú y Bolivia, resuelto finalmente en 1909 mediante el Tratado Velarde-Río Branco (Vera *et al* 1986: 53-54). Rummenholler (1988) indica que el conflicto que enfrentó a Máximo Rodríguez con Nicolás Suárez fue entre 1908 y 1912, siendo resuelto por una comisión inglesa.

Desde 1905 y hasta comienzos de los años 60 inclusive, la comunicación entre Madre de Dios y el resto del país se estableció mediante un camino



Indigenas Harakmbut luciendo pinturas corporales en el momento del contacto.





*Uno de los primeros contactos con comunidades Harakmbut en 1952.
Fotos: Eulogio Nishiyama G.*



de herradura construido por la norteamericana Inka Mining Company, y su subsidiaria Inka Rubber Company, desde Tirapata (Puno) en el Ferrocarril del Sur hasta Astillero, la cabeza de navegación en embarcaciones de 2 metros de calado por el Río Tambopata (Eori 1990). Otras vías de comunicación no fueron concluidas o quedaron en desuso desde Sandia y Marcapata hacia el Tambopata (Flores Marín 1987:100).

Mediante esa vía se exportó la mayor parte del caucho, hacia el mercado exterior, en tanto los precarios intentos de extraer la goma del Purús hacia Ucayali e Iquitos fueron menos relevantes dadas las dificultades operacionales que ofrecían los varaderos abiertos a fines del siglo XIX (Vera *et al* 1986:58-59).

El departamento de Madre de Dios se crea en 1912 junto con las tres provincias y los ocho distritos que los conformaban originalmente [en 1997 se creó el distrito de Laberinto y en 2000 se creó otro, Huepetue]. Para entonces la población en toda la región ha sido estimada en alrededor de 3.000 habitantes, sin considerar a la población indígena (Vera *et al* 1986:60). La administración política hacia Puerto Maldonado empleaba la ruta del Tambopata-Tirapata, mediante el sistema de correo estatal conocido como postillones. La precariedad de la administración política en este período se revela en detalles como que los prefectos de Madre de Dios no residían en Puerto Maldonado; otro tanto ocurría con sus subprefectos que no se constituían en las provincias que representaban sino que atendían y despachaban desde Cuzco (Op. cit.).

Con el derrumbe del ciclo de las gomas, los indígenas Shipibo-Conibo, Kichwa Runa (del Río Napo), Amahuaca, Cocama, Cocamilla, Witoto, Bora y otros traídos de otras partes de la selva se quedaron en Madre de Dios, al igual que algunos patrones y mayordomos, mientras los más prósperos patrones se fueron de la zona. Los que se quedaron continuaron extrayendo jebe fino en algunas localidades, pero mayormente se consolidaron en caseríos rurales alrededor de nuevos pequeños patrones donde se dedicaron a una mezcla de actividades extractivistas y agropecuarias. Durante este período, el producto de exportación hacia Puno y otras áreas andinas de mayor importancia fue el aguardiente, aunque también salía una variedad de productos forestales vía Bolivia y Brasil (Eori 1990:1-2).

Empresas caucheras como The Tambopata Rubber Syndicate Ltd. engancharon trabajadores de las regiones altiplánicas y andinas, cometiendo abusos contra su personal (Flores Marín 1987). Una migración japonesa a comienzos del siglo aportó igualmente al desarrollo de la horticultura en caseríos aledaños a Puerto Maldonado, en tanto que en esta ciudad, otras familias se dedicaron a actividades comerciales (tiendas, bazares, talleres, panificación) (Vera *et al* 1986:66).

En 1902 se establece el Vicariato Apostólico de Urubamba y Madre de Dios, a cargo de la congregación dominica, a partir de un puesto misión en Kcosñipata y en 1907 de una misión en Boca Manu. Este último lugar

correspondía al fundo del cauchero Bernardino Perdiz, en un punto estratégico del Río Manu, inmediato al Madre de Dios (Op. cit. 1986:61).

Un efecto de la quiebra de la economía del caucho es que numerosas barracas caucheras fueron abandonadas, quedando posteriormente sólo para la memoria, los nombres de éstas como topónimos de algunos lugares actualmente conocidos a lo largo de los ríos Tambopata y De las Piedras, entre otros. Por consiguiente, el frente mercantil, entre 1920 y 1940, se contrajo sustantivamente. Las originarias rutas de acceso por los varaderos del Manu, Piedras o Purús quedaron abandonadas igualmente. Las poblaciones indígenas que se habían replegado a las cabeceras de otros ríos pudieron recuperar algunos espacios ocupados temporalmente por los caucheros.

En síntesis, durante la conformación del espacio regional en torno a la economía del caucho, la diversidad cultural se amplía en cuanto a representatividad, al sumarse a las diversas poblaciones indígenas originarias el bagaje cultural de los primeros colonizadores, incluyendo en esta referencia el aporte japonés. Sin embargo, se pierde también en diversidad cultural, debido a la progresiva desaparición de varios pueblos indígenas; visiblemente este es el caso de los Toyoeeri y Arasaeri, entre los Harakmbut y los Iñapari entre los Arawak.

El ciclo económico cauchero, de otro lado, comportó algunos procedimientos radicalmente distintos. De un lado, el uso o aprovechamiento selectivo de determinado recurso hasta su agotamiento. De otro lado, la exportación de las utilidades fuera de la región. Asimismo, conformación temporal de asentamientos de población en las igualmente temporales colocaciones caucheras, exceptuando los conglomerados de población permanente representados casi únicamente por Puerto Maldonado y otros caseríos ribereños en los ríos Tambopata y Madre de Dios, en la provincia de Tambopata. En la provincia de Tahuamanu, algunos fundos subsistieron sobre la base de la producción de jebe y otros productos agropecuarios. Así, Máximo Rodríguez, en su fundo Iberia, extraía castaña en los años 30 y producía ganado y aguardiente de caña que vendía a Bolivia.

La expansión interna de la ocupación mercantil de la región 1940-1970: el papel del Estado y la articulación aérea y vial de Madre de Dios

Pueden examinarse dos momentos en el proceso de expansión interna de la ocupación mercantil de la región. El primero, entre 1940-60, en torno a la reactivación de la economía del jebe y el desarrollo inicial de la economía de la castaña y la madera. En un segundo momento, con la articulación vial, la expansión simultánea de varios frentes económicos mercantiles, en torno al oro, la madera y la castaña, entre 1970-1980.

En 1940 el Censo Nacional registró 4.950 habitantes en todo el departamento, sin incluir datos para los indígenas estimados entonces en 20.000 habitantes. En aquel año, prácticamente la única localidad urbana era Puerto Maldonado. Otras localidades con mayor representatividad de población según dicho censo eran San Lorenzo (143 habitantes) e Iñapari (131 habitantes) (Lossio 1994:5). La mayoría de la población se distribuía en caseríos rurales con menores densidades de población.

En 1942, el gobierno creó la Corporación Peruana del Amazonas, impulsada por el gobierno norteamericano para promover, financiar y comercializar la producción de gomas a fin de superar las dificultades de abastecimiento de látex desde el sudeste asiático ocasionada por la segunda guerra mundial (Barclay 1991:57). La Corporación Peruana del Amazonas se hizo cargo del fundo Iberia de Máximo Rodríguez en 1943; entre sus activos encontró a Shipibo que hasta entonces habían permanecido como trabajadores de dicho fundo, prácticamente en condiciones de esclavitud (Rummenhoeller 1988). Además de actuar como habilitador y comprador, la Corporación intervino en el otorgamiento de las concesiones para la extracción de jebe (Barclay 1991:58).

En ese contexto es que se dio impulso a la comunicación aérea entre Cuzco y Quincemil y localidades como Puerto Maldonado, Iberia y otros fundos caucheros en la provincia del Tahuamanu, que se abrió en 1943. La explotación de la nuez de castaña (*Bertholletia excelsa*) se inicia alrededor de los años 30; en los años 40 se introducen las primeras máquinas peladoras (la misma tecnología que se utiliza hoy) y a partir de los años 60 se establecen en Puerto Maldonado, las primeras empresas exportadoras de esta nuez al mercado externo (García y Lossio 1997: 2). Si bien la ruta aérea representó una opción para dinamizar la economía local, se siguió empleando la vía del Tambopata-Astillero-Tirapata. Parte de la producción de castaña se comerciaba mediante esta vía (Op. cit, 1997: 2).

El impulso dado mediante la Corporación Peruana del Amazonas fue temporal, en tanto pocos años después, finalizada la segunda guerra mundial, cesó la exportación estatal de látex al exterior (Barclay 1991: 57). Sin embargo, la articulación aérea persistió posteriormente, basada no sólo en la comercialización de este recurso para el mercado nacional, sino también con la comercialización de la castaña y maderas valiosas. Así, se activaron otros aeródromos, como el que construyeron los Lomellini y Barton en Boca Manu para comerciar maderas valiosas.

Las presiones sociales en los años 60 por la reforma agraria en la región andina fueron un factor del impulso de las colonizaciones en la selva, en cierta forma, como un recurso para evitar la aplicación de una profunda reforma agraria (Barclay 1991: 61-63). La construcción de la Carretera Marginal estuvo ligada así a los propósitos de abrir "áreas vírgenes" en la selva que sirvieran de válvula de escape a las presiones

campesinas, así como a la paulatina pero sostenida migración hacia la capital que registraron después los censos de 1961 y 1972.

En ese contexto, en 1963, la carretera Urcos-Quincemil-Puerto Maldonado se abrió al tráfico vehicular, inaugurando una sistemática, aunque precaria, articulación comercial con Cuzco. Asimismo, en 1968, en función a la extracción de maderas valiosas, la carretera desde Huambutío que en 1943 había llegado a Pilcopata vía el Río Q'osñipata -el camino de herradura anterior era por el Río Tono- llegó hasta Shintuya, comunidad nativa Amaraeri y Wachipaeri y misión dominica en el Alto Madre de Dios. De esta manera, la provincia de Manu se articuló al circuito mercantil centrado en Cuzco (Eori 1990:2).

Para 1961 el censo registró directamente una población de 14.890 habitantes en todo el departamento, además de un estimado de 9.800 indígenas. En aquel entonces, el sector rural seguía concentrando la mayor parte de la población departamental. No obstante ello, Puerto Maldonado albergaba la cuarta parte de la población departamental.

El impacto de la apertura de las carreteras mencionadas, en términos demográficos, al favorecer la migración de población hacia Madre de Dios, se percibe comparándolo con los registros de 1972, la población censada se elevó a un total de 21.304 habitantes.

Las carreteras posibilitaron la expansión del frente de extracción de maderas valiosas, que ya existía anteriormente. Asimismo, la carretera Puerto Maldonado-Cuzco, dio término a la vía de articulación fluvial entre Puerto Maldonado y Astillero y por camino de herradura entre Astillero y Tirapata-Puno, quedando cancelada esta ruta de articulación económica y política. Un efecto sustantivo de este cambio será, en adelante, la mayor afluencia de población migrante de origen cusqueño hacia Madre de Dios.

A su vez, los auges económicos de la castaña y la madera en los años 60 permitieron la entrada a Madre de Dios de empresas transnacionales asociadas con capitalistas cusqueños y arequipeños, además de una nueva capa de comerciantes, mayormente cusqueños de provincias, que llegaron a conformar el grupo de poder económico en Madre de Dios (Eori 1990: 2).

A partir de 1973, el gobierno militar promovió la colonización dirigida en Tahuamanu por motivos geopolíticos. Algunos de los colonos se instalaron en Pacarán donde, luego de descubrirse que estaban en territorio boliviano y en respuesta a las protestas del gobierno de dicho país, se vieron obligados a reubicarse en Nuevo Pacarán, más al oeste, ya en territorio peruano. Más adelante, entre 1983 y 1988, el Proyecto Especial Madre de Dios promovió el traslado de migrantes de Camaná y Puno a zonas shiringueras de la carretera entre Iberia e Iñapari. Muchos abandonaron sus nuevas adjudicaciones cuando encontraron imposible defenderse en un medio ajeno a sus experiencias, sin apoyo técnico ni crediticio adecuado y sin orientaciones en su adaptación a la selva (Eori 1990: 7).

La transformación del espacio entre 1980-1990: la economía del oro en el escenario regional

Si bien los propósitos del Estado entre los años 60 y 70 se dirigieron a fomentar las colonizaciones en la selva con el objeto de convertir a los colonos en productores con una orientación hacia el mercado (Barclay 1991: 65), en Madre de Dios, el proceso fue más lento y cuando la carretera Cuzco-Quincemil-Puerto Maldonado quedó abierta, la minería aurífera será un factor vital y dinamizador del proceso migratorio en torno a dicha actividad.

La extracción de oro en forma artesanal ocurría ya desde los años 30 y 40 en porciones de la cuenca del Río Inambari, cerca de Quincemil. El actual poblado de Punkiri, en la desembocadura del Río Kaichihue, según el censo de 1940, era la cuarta población en importancia después de Puerto Maldonado, San Lorenzo e Iñapari (García y Lossio 1997: 1).

En los años 70 se produce el primer boom de la extracción del oro, con la localización de sitios de alta concentración de oro aluvial en los lechos de los ríos Madre de Dios, Inambari, Karene (Colorado) y Huepetue. El Banco Minero del Perú instaló agencias en Laberinto y Huepetue en 1972 (García y Lossio 1997: 1). En los años 80, la migración a los lavaderos de oro se intensifica, registrándose a Mazuko como el poblado con mayor crecimiento intercensal entre 1972-81 en todo el país. Hasta entonces, la tecnología artesanal era de tolvas y motobombas y, poco después, de dragas (Op. cit.: 1).

Durante las décadas del 70 y 80, el oro asumió el papel predominante en la economía madreñosense y fortaleció el poder de este grupo, mientras se mantuvieron las actividades de extracción de madera y castaña. La lógica rentista y de acumulación hacia afuera se mantuvo ya con mayor intensidad (Eori 1990:3).

Síntesis del proceso de configuración del espacio regional 1900-1990

Enunciamos, a manera de ideas-síntesis, las principales características demográficas, socioeconómicas y políticas del proceso de ocupación humana de Madre de Dios:

- *La selva amazónica de Madre de Dios siempre estuvo ocupada.* Desde épocas bastante antiguas (petroglifos de Pocharo), afines a los diversos horizontes culturales amazónicos determinados en otras porciones de la Amazonía, así como a lo largo de períodos Inca, colonial y aún republicano (s.XIX), diversos grupos etnolingüísticos fueron los ancestrales ocupantes del territorio de la cuenca del Río Madre de Dios.
- *Luego del período cauchero, nuevas poblaciones indígenas amazónicas como mestizas se establecieron en la cuenca.* De un lado, poblaciones

indígenas dislocadas de sus territorios originarios fueron traídas por patrones caucheros. De otro lado, núcleos de colonos procedentes de Iquitos y otras zonas amazónicas. Le siguió, en términos de diversidad cultural, una colonización japonesa. Además, españoles, yugoslavos, italianos y otros migrantes europeos que, como caucheros o comerciantes se establecieron en la región.

- El principal medio de *incremento de la población en la región está ligado íntimamente a la construcción de carreteras*. Las carreteras Pilcopata-Shintuya y Quincemil-Mazuko-Puerto Maldonado, de los años 60, modifican sustancialmente el cuadro demográfico dentro de un mismo patrón de ocupación anterior, en torno a actividades extractivas en localidades rurales dispersas.
- La población sigue distribuida principalmente en forma dispersa en zonas rurales, afines a campamentos mineros, colocaciones forestales y posesiones agropecuarias. El proceso de urbanización es incipiente. Recién a partir del censo de 1993, la mayor parte de la población se concentra en áreas urbanas, fenómeno principalmente circunscrito a la provincia de Tambopata y, dentro de ello, a Puerto Maldonado.
- El papel del Estado en la promoción de actividades económico-extractivas en la región ha sido siempre decisivo. Sin embargo, las políticas de promoción suelen estar reñidas con la naturaleza social y ambiental de la región.
- El rol de la iglesia como agente político-social en la región ha sido preponderante durante casi 7 décadas continuas, desde comienzos del siglo. El desarrollo de diversas organizaciones sociales, gremiales, sindicales, desde los años 80 en adelante, ha desplazado en importancia el papel político-social de la iglesia.
- La diversificación de las actividades extractivas y productivas se sintetizan en situaciones casi diferenciadas a nivel provincial:

En la Provincia de Tahuamanu, en las zonas de Iñapari e Iberia, la explotación extractiva basada en la shiringa está en crisis actualmente. La principal actividad extractiva es la madera. Paralelamente, existe un sector agropecuario que sigue creciendo progresivamente a lo largo de la carretera Puerto Maldonado-Iberia-Iñapari. Se trata mayormente de cultivos de producción para autosostenimiento para la población en pequeña y mediana escala: arroz maíz, frijoles, soya, plátano, yuca etc. La ganadería es muy poca.

En la Provincia de Tambopata, principalmente en el sector las Piedras, Pariamanu y Pariamarca –aunque también en porciones de la provincia de Tahuamanu– se concentra la actividad extractiva de castaña. Otra actividad extractiva forestal de importancia es la madera. El sector agropecuario comprende una producción variada de alimentos agrarios y pecuarios para el autosostenimiento, basados

en el maíz, frijol, plátano, yuca y en la parte pecuaria, la ganadería en pequeña escala.

En la provincia del Manu se concentra la zona de producción de minería aurífera del departamento de Madre de Dios. Otra parte de la zona de producción aurífera se extiende a la provincia de Tambopata. Otra actividad extractiva de anterior importancia económica ha sido la madera. La escasez de maderas de valor comercial ha reducido esta actividad significativamente en la última década.

Nota

- 1 Citamos aquí este cuadro según el estudio *Zonificación Ecológica y Económica (ZEE) de la Región Madre de Dios, Volumen IV: Medio Socioeconómico*, (CTAR MDD IIAP 2000), basada en García (1999).

Bibliografía

- Aikman, Sheila:** "Informe Preliminar sobre los hallazgos Arqueológicos del Río Karene (Río Colorado) Madre de Dios". En: *Amazonía Peruana*. Lima, CAAAP. IV(8):93-101, 1983.
- Álvarez, José:** "Exploraciones en el Madre de Dios: Tribus huaraya y mashca". En: *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima*. Lima, 67 (1,2): 29-43, 1950.
- Barclay, Frederica:** "Protagonismo del Estado en el proceso de incorporación de la Amazonía". En: *Amazonía 1940-1990: el extravío de una ilusión*. Lima, Terra Nouva y CISEPA-PUCP. Pp. 43-100, 1991.
- Camino, Alejandro:** "Trueque, correrías e intercambios entre los Quechuas Andinos y los Piro y Machiguenga de la Montaña Peruana". En: *Amazonía Peruana* 1(2): 123-140, 1977.
- Chavarría Mendoza, María y Sánchez Schwartz, Fernando:** *Ejatojabatiji: Buscando las sombras de nosotros mismos*. Lima, 129 pp. Inédito, 1991.
- CTAR-MDD / IIAP Consejo Transitorio de Administración Regional / Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana:** *Zonificación Ecológica-Económica de la Región Madre de Dios. Volumen IV, Medio Socioeconómico*. Puerto Maldonado, abril, 2000.
- Denevan, William:** "The aboriginal cultural geography of the Llanos de Mojos of Bolivia". En: *Ibero-Americana*: 48. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1966.
- Eori (Centro Eori de Investigación y Promoción Regional):** *Borrador de Lineamientos de Política para el Desarrollo de la Selva de Madre de Dios*. Documento presentado a la Secretaría de Planificación del Gobierno Regional Inka. (Manuscrito), 1990.
- FENAMAD (Federación Nativa del Río Madre de Dios y Afluentes):** *Informe Técnico sobre la Propuesta para el establecimiento de la Reserva Comunal Amarakaeri*. Puerto Maldonado. Presentado a la Dirección Sub Regional Agricultura Madre de Dios. 163 pp, anexos y mapas, 1992.
- Flores Marín, José Antonio:** *La explotación del caucho en el Perú*. Lima, CONCYTEC. 219 pp., 1987.

- Gade, Daniel:** "Comercio y colonización en una zona de contacto entre la sierra y las tierras bajas del valle de Urubamba en el Perú". En: *Actas y Memorias del XXXIX Congreso Internacional de Americanistas*. Vol 4. Lima, IEP. Pp. 207-221, 1972.
- García, Alfredo y Lossio, Julio:** "Situación socioeconómica de Madre de Dios". Ponencia ante el Directorio del Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana (IIAP) en el marco del *Programa de Agroexportación de la Castaña en Madre de Dios*. Puerto Maldonado, 05-06 de junio, 1997.
- González del Río, Concepción,** "Antecedentes históricos del Madre de Dios". *Boletín del Seminario de Arqueología* 14. Lima, PUC., 1973.
- Lathrap, Donald:** *he Upper Amazon*. Nueva York, Praeger Publishers, 1970.
- Lossio, Julio:** Comercialización en el Mercado Interno: Condicionantes, participantes y perspectivas. Puerto Maldonado. Ms., 1994.
- Lyon, Patricia:** "Dislocación tribal y clasificaciones lingüísticas en la zona del Río Madre de Dios". En: *Actas y Memorias del XXXIX Congreso Internacional de Americanistas*. Vol. 5. Lima, IEP. Pp. 185-207, 1975.
- Moore, Thomas:** *Informe preliminar sobre el impacto de la minería aurífera en las poblaciones indígenas de Madre de Dios, Perú*. Ms., 1985.
- Myers, Thomas:** "Visión de la Prehistoria de la Amazonía Superior". En: *I Seminario de Investigaciones Sociales en la Amazonía*. Iquitos, CAAAP-CETA-CIIAP /UNAP-CIPA-CONCYTEC-IIAP-INC-UNAP. Pp. 37-87, 1988.
- Pennano, Guido:** "Economía Política del Caucho en el Perú. Una aproximación bibliográfica". En: *Apuntes* 4 (8): 151-157, 1978.
- Renard Casevitz, France-Marie:** "Las fronteras de las conquistas en el siglo XVI en la montaña meridional del Perú". En: *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*. Vol. X, Nro 3-4-, pp. 113-140, 1981.
- Rummenhoeller, Klaus; Cardenas, Clara y Lazarte, María:** *Diagnóstico situacional de Comunidades Nativas de Madre de Dios: Propuestas para un Autodesarrollo*. Lima, Instituto Indigenista Peruano, 1991.
- Rummenhoeller, Klaus:** "Shipibos en Madre de Dios: La historia no escrita". En: *Perú Indígena*. Vol 12, no. 27. Pp. 13-33, 1988.
- Vera Morales, Gustavo; Rummrrill, Roger; Dávila, Carlos; y, Barcia, Fernando:** *Madre de Dios: El Perú Desconocido*. Puerto Maldonado. Corporación Departamental de Madre de Dios (CORDEMAD). 260 pp., 1986.
- Wahl, Lissie:** *La Federación Nativa del Madre de Dios: Informe de un Congreso*. En: *Amazonía Indígena* 9. Lima, enero 1985, pp.15-23, 1985. *Pagans into Christians: The Political Economy of Religious Conversion Among the Harakmbut of Lowland Southeasten Perú, 1902-1982*. Tesis Doctoral, Universidad de Nueva York, 1987.

DISLOCACIÓN TRIBAL Y CLASIFICACIONES LINGÜÍSTICAS EN LA ZONA DEL RÍO MADRE DE DIOS

Patricia J. Lyon

Desde hace varios años existe cierta confusión acerca de los idiomas nativos que se encuentran en la región comprendida por el valle de Cosñipata hacia el Oeste y el Río Inambari al Este, por la margen derecha de los ríos Alto Madre de Dios y Madre de Dios. Esta confusión gira, mayormente, alrededor de las relaciones entre los varios idiomas registrados en esta región, y las relaciones de estos idiomas con familias lingüísticas más grandes de Sudamérica. Aunque mi interés personal se concentra en los dialectos relacionados con el Wachipaeri del valle de Cosñipata, al empezar el presente trabajo encontré que no se puede tratar de estos dialectos sin aclarar primero los vínculos de algunos otros idiomas representados por vocabularios recogidos en la zona del Río Inambari. Así se notará que en la mayor parte de este estudio se trata de la afiliación lingüística de los idiomas registrados entre grupos llamados Yamiaca, Atsahuaca y Arasaeri.

El enredo de la bibliografía lingüística tiene varias bases, mayormente no de naturaleza lingüística de por sí. Primero, los clasificadores han tenido que trabajar principalmente con vocabularios bastante cortos, recogidos por viajeros sin experiencia o preparación en apuntar idiomas exóticos. Segundo, muchos clasificadores aparentemente intentaron hacer una clasificación sobre la base de los nombres de grupos en vez de revisar los vocabularios mismos; suponiendo, por ejemplo, que todo vocabulario llamado "Arasaeri" debía de corresponder al mismo idioma, lo que no siempre es cierto. Quizás uno de los problemas más graves en la clasificación de los idiomas de la zona que trato aquí, ha sido el de no reconocer la existencia de todo un idioma, compuesto de varios dialectos comprensibles entre sí, que es profundamente diferente de los idiomas de las familias Tacana, Pano, y Arawak. Un dialecto de este idioma es el Wachipaeri.

Basándose en datos extensos que he recogido de los Wachipaeri del valle de Cosñipata en el curso del trabajo de campo, ha sido posible aclarar algunos de los puntos más oscuros de las relaciones lingüísticas dentro de la zona arriba mencionada. Sin embargo, no puedo decir que el presente trabajo sea del todo original, puesto que muchas de las relaciones que voy a proponer ya han sido publicadas por otros. Quizás la dificultad con que se consiguen muchas de estas publicaciones explica la persistencia de la confusión de parte de los clasificadores.

Se sabe poco de la zona sobre la cual trata el presente estudio, tanto etnográfica como lingüísticamente, a pesar de que tiene una larga historia

de contacto con los incas primero, y después con los españoles. Hasta el día de hoy hay alguna dificultad en determinar cuántos grupos indígenas existen dentro del área y cómo se llaman estos grupos. Parece que hay una proliferación de bandas pequeñas que se llaman por la localidad donde se ubican, generalmente por la vaguada sobre la cual tienen sus casas. Así, un grupo que vive en el Río Arasa (Marcapata) se llamaría Arasaeri, uno del Río Karene (Colorado) Kareneri, etc. No existe un nombre genérico por el cual se conozca todo el grupo de bandas relacionadas con los Wachipaeri, ni tampoco para su idioma. La única aproximación a tal término es que toda la gente de estas bandas llaman a su propio idioma /Harakmbut háte/, o sea "lengua de la gente".

Desde más o menos la primera década del presente siglo, el nombre de Mashco (con algunas variantes) ha sido aplicado en forma promiscua a varios de estos grupos, especialmente a los que han tenido poco contacto con los blancos. Como es el único término general para estos grupos, algunas personas han sugerido su uso como nombre del idioma (comunicaciones personales inéditas). Yo me opongo a tal uso por varios motivos.

Primero, hay que notar que este nombre se aplicó originalmente a un grupo ubicado en las cabeceras de los ríos Camisea y Mishagua, y quizás también del Río Manu. Aparentemente era una banda de los Piro, y se llamaba diversamente Masco, Piro-Masco, Mashco, y Mashco-Piro (Busquets 1924: 324-325; Fry 1889: segunda parte, p. 26; Aguilar 1896:309, 320; Sotomayor 1901:171-172; Stiglich 1907:78). Desgraciadamente, no existe ni siquiera una palabra del idioma de este grupo, y así tenemos que trabajar solamente sobre la base de su ubicación y el hecho de que frecuentemente se combina el nombre Mashco con Piro. El único dato más que tenemos es el suministrado por Farabee y que acompaña su vocabulario de "Mashco" donde dice que este grupo se cree emparentado con los Piro (Farabee 1922:-77). Luego indicaré por qué no se puede utilizar el vocabulario de Farabee para determinar esta cuestión.

La forma en que el nombre de Mashco se transfirió del grupo antes mencionado a los de Madre de Dios no es todavía clara. La transferencia parece haber empezado en los primeros años de este siglo durante las exploraciones comisionadas por la Junta de Vías Fluviales y se nota claramente en el trabajo de Stiglich donde el nombre Mashco se aplica a varios grupos bastante distintos y apartados (Stiglich 1907: 76, 78, 80, 81, 84). Sin embargo, la difusión más notable del uso de la palabra Mashco parece surgir de los padres dominicos que trabajaron la zona del Madre de Dios (véase cualquier número de la revista Misiones Dominicanas del Perú).

Además del hecho de que el nombre Mashco pertenecía originalmente a un grupo lingüístico que no correspondía a los grupos de Madre de Dios, existen otras razones para prescindir de su uso. Primero, este nombre ni siquiera existe en algunos de los dialectos del idioma que así se propone llamar, y donde se reconoce como palabra que tiene el significado de "la-

drón" o "bandido" (Holzman 1951-1956: Año XXXII, 1951, n°. 182, p. 2). Segundo, la forma en la que los blancos de la zona utilizan esta palabra tiene ciertas connotaciones despectivas como "salvaje, maligno, incivilizado, belicoso", etc. Finalmente, hasta hoy la palabra "mashco" no se aplica con ninguna exactitud a un solo grupo ni idioma. Parece haber reemplazado, en la zona del Madre de Dios, al término "Chuncho" significando, más que nada, cualquier grupo que resiste a las incursiones de los blancos. Me parece que la utilización de tal término para identificar un idioma no solamente sería un insulto a los indígenas, sino también llevaría inevitablemente todavía a más enredos del tipo que estoy intentando desenredar en el presente trabajo.

Considerando la falta de un nombre establecido para identificar el grupo de dialectos a los que me estoy refiriendo, sugiero que se utilice la palabra Háte para nominar a este idioma. Esta palabra significa "habla" o "idioma" en todos los dialectos, es relativamente corta, y no trae ninguna connotación con ella¹.

Todos los grupos de esta unidad lingüística tienen nombres que terminan en el sufijo -eri que se puede traducir como "los que viven en" o "los de". En referencias publicadas, se encuentra frecuentemente que este sufijo se escribe -iri o algo así, debido a la asimilación del sonido de la /e/ a la vocal anterior. Por motivos de coherencia he decidido regularizar el deletreo de todos los nombres para estar de acuerdo con la terminación -eri².

Hasta cierto punto me asombra que haya habido en algún momento duda referente a las relaciones entre los dialectos que llamo Háte. Según informantes y las fuentes publicadas, todos estos dialectos se comprenden mutuamente. Parece que existen algunos vocablos que varían de dialecto a dialecto, y también algunos cambios de sonido, pero el total de estas diferencias no llega al punto de que quienes hablan un dialecto no puedan entender a los que hablan otro.

Para comprender el origen de las confusiones, hay que mirar las materias disponibles para la clasificación lingüística de los idiomas de la zona. Se han publicado relativamente pocos vocabularios de los idiomas de esta zona, y así resulta fácil tomarlos uno por uno para analizar su procedencia y contenido. En orden cronológico, el primer vocabulario publicado es de Wachipaeri (Huachipairi), recogido por Herman Göhring en 1873 y publicado en 1877 (Göhring 1877:76-78). El autor incluye también unas palabras de Sirineri (Sirineyri), e indica que este dialecto es el mismo que el de los Wachipaeri, "con diferencia de algunas palabras" (Göhring 1877:80). Este mismo vocabulario se publicó en parte, y con algunas equivocaciones, por José Cardús sin citar la fuente original (Cardús 1886:325-326).

Este es el único vocabulario de Wachipaeri publicado hasta ahora, pero existen otras fuentes para este dialecto. Hay un folleto de nueve páginas de traducciones de algunos versos de la Biblia en Wachipaeri (Wachiperi) con texto paralelo en castellano hechos por unos misioneros norteamericanos,

Dean Pittman y Ned Wheeler, Jr. (Misión Mid-Peruana 1959). Yo incluí textos de dos canciones Wachipaeri en mi tesis de doctorado (Lyon 1967), y unas palabras de Wachipaeri proporcionadas por mí están incluidas en los trabajos de Esther Matteson y G. Kingsley Noble, en éste último sin citar la fuente (Matteson 1964; Noble 1965).

El próximo vocabulario que nos interesa es el de Cipriani, publicado en 1902 (Cipriani 1902b). Es un vocabulario del idioma de “los Haañeires ó Yamiacas” (Cipriani 1902b:187). Según el autor este grupo vive en el Río Yaguarmayo que es afluente derecho del Inambari (Cipriani 1902a:175). El mismo año apareció en el Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima un artículo sobre el mismo grupo publicado originalmente el año anterior en El Comercio de Lima, incluyendo unas treinta palabras del idioma Yamiaca (Anónimo 1902). Otro vocabulario independiente llamado Yamiaca (Yamiaco) se publicó en un artículo póstumo de José Barranca (Barranca 1915). Aunque el autor ubica el grupo referido en “las riberas del Yaguarmayo”, no indica ni quién le proporcionó las palabras ni cuándo las recogió (Barranca 1915: 5). Las últimas fuentes del idioma Yamiaca se recogieron por Erland Nordenskiöld, quien también localiza este grupo en el Yaguarmayo, pero él publicó solamente una porción del vocabulario, lo demás fue publicado por Créqui-Montfort y Rivet unos años después (Nordenskiöld 1905: 271, 275-276; Créqui-Montfort y Rivet 1913:46-77).

Durante su expedición de 1904-1905, Nordenskiöld recogió vocabularios de cinco idiomas de grupos en la zona de los ríos Tambopata e Inambari. Los grupos a los cuales atribuye los vocabularios son los Tambopata-Guarayo, Arasa, Yamiaca, Atsahuaca, y Tuyuneri (Tuyoneiri) (Nordenskiöld 1905:275-276). Él mismo publicó solamente una parte del total del material que había coleccionado, y después parece que entregó los vocabularios inéditos a Paul Rivet quien los publicó separadamente como se indicará. Además de las palabras, Nordenskiöld nos proporciona bastantes datos sobre la ubicación de los grupos, algo de las relaciones entre ellos y con los blancos, y bastante sobre su cultura, junto con sus propias interpretaciones sobre las afiliaciones lingüísticas de los idiomas representados (Nordenskiöld 1905).

El vocabulario de Atsahuaca proporcionado por Nordenskiöld se puede aumentar con el resto publicado por Créqui-Montfort y Rivet (Créqui-Montfort y Rivet 1913:46-77). Este grupo estaba viviendo por el Río Atsahuaca, afluente del Tambopata (Nordenskiöld 1905:269,272). El único otro vocabulario de Atsahuaca que tenemos fue publicado por William Curtis Farabee como resultado de un viaje que hizo en 1907-1908. Puesto que Farabee obtuvo las palabras “de un cauchero en el Río Tambopata”, no nos da mayores datos sobre el grupo (Farabee 1922:162).

En 1906, Enrique Llosa publicó un vocabulario de unas 150 palabras de un grupo que él identifica como Arasaeri (Arazaire) (Llosa 1906b). Aunque no indica exactamente en dónde se ubica la gente de quien recogió las

palabras, es bien claro que venían de la zona del Inambari, probablemente del Río Marcapata (Llosa 1906a). El misionero dominico, José Pío Aza, empezó a publicar materiales sobre un grupo que él llama Arasaeri (Arazaeri) en 1933 en la revista Misiones Dominicanas del Perú con unas notas sobre la gramática de este grupo (Aza 1933:142-144). Siguió, en la misma revista, dos años después con los principios de un vocabulario del mismo idioma el cual no logró publicarse completamente en la revista (Aza 1935). En cambio, tanto el vocabulario completo de unas veinte páginas como los apuntes gramaticales se publicaron aparte, probablemente el año siguiente, en un folleto de treinta y seis páginas (Aza s.f.). Aza dice que este grupo estaba viviendo en las márgenes del Río Inambari, y que recibe el nombre de un tributario del Inambari llamado Arasa.

Nordenskiöld, como ya mencioné, publicó un vocabulario de un idioma que él identifica como Arasa. Dice que viven en el Río Marcapata, o Arasa como ellos mismos lo llaman (Nordenskiöld 1905:270). Sin embargo, hay que notar que el autor nunca visitó este grupo, sino recogió las palabras de un joven del grupo que estaba viviendo con una familia en el pueblo de Ollachea (Nordenskiöld 1905:270). Créqui-Montfort y Rivet publicaron voces adicionales del idioma Arasa e insisten en el hecho de que los Arasa y los Arasaeri (el Arazaire de Llosa en este caso) son un solo grupo a pesar de las diferencias lingüísticas (Créqui-Montfort y Rivet 1921-1923:T. XIII, 1921, p. 93, T. XV, 1923, pp. 121-155; véase también Créqui-Montfort y Rivet 1913: nota 1 a pie de página 23; Rivet 1910:226). Nordenskiöld mismo identifica los Arasa con el grupo llamado Arazaire por Cipriani (Nordenskiöld 1905:273).

El último vocabulario de Nordenskiöld que nos interesa aquí es el de Tuyuneri. Según el autor, este grupo vivía por el medio Inambari más abajo de los Yamiaca. Nordenskiöld tampoco visitó este grupo, sino recolectó su vocabulario de un hombre Tuyuneri que vivía con los Atsahuaca y casado con una mujer de este grupo (Nordenskiöld 1905:269-270, 278). Rivet y Wavrin (Rivet y Wavrin 1951: 221-237) ³ publicaron más palabras Tuyuneri, aparentemente recogidas por Nordenskiöld aunque sin citarlo.

Existen tres vocabularios llamados Mashco. El primero de estos es el de Farabee (Farabee 1922:78). El autor recogió este vocabulario de un cauchero criollo y la lista tiene ciertas peculiaridades que me hacen pensar que quizás el informante realmente no sabía el idioma. Contiene unas palabras que se parecen a algún dialecto de Háte y otras cuantas de Piro, pero no puedo relacionar las demás con ninguno de los idiomas existentes en la zona, ni Arawak, Pano, Tacana, ni Witoto. Farabee indica que el grupo llamado Mashco se localizaba al Sur del Río Manu entre los ríos Sotlija y Alto Madre de Dios. A pesar de que obtuvo su lista de palabras de Mashco de segunda mano, toda la gente que ha intentado clasificar los idiomas de ésta zona desde la publicación de Farabee ha utilizado su vocabulario de Mashco, y así éste ha contribuido bastante a la confusión.



Comunidad Harakmbut. Foto: Alejandro Parellada

La segunda publicación de un vocabulario llamado Mashco se hizo por Jorge Cornejo Bouroncle como parte de un artículo general sobre los Mashco del Río Colorado (Cornejo Bouroncle 1943a:95-96). El mismo artículo, pero sin el vocabulario y con ilustraciones y unas pequeñas revisiones se volvió a publicar el mismo año en otra revista (Cornejo Bouroncle 1943b). El autor no indica quién recolectó el vocabulario, ni tampoco exactamente de cuál grupo viene, pero puesto que la expedición de la cual trata el artículo pasó la mayoría de su tiempo con el grupo cuyo “jefe” se llama Paijaja es probable que las palabras deriven de ellos. Este grupo tiene que ser el de los Kareneri (Careneri) (Holzman 1951-1956: Año XXXII, 1951, no. 182, p. 3). Igualmente parece casi cierto que el vocabulario fue recogido por José Álvarez, misionero dominico, de quien hablaré más abajo.

Otro vocabulario Mashco fue publicado por un geólogo norteamericano, Víctor Oppenheim. Se trata de una lista algo breve de palabras recogidas al vuelo de un pequeño grupo de indios que encontró el autor en 1944 en la boca del Río Colorado. Como la primera palabra de la lista es “curaca”, y Oppenheim lo glosa como “Paijaja”, es fácil deducir que otra vez se trata de los Kareneri, así llamados porque viven en el Río Karene o Colorado (Oppenheim 1948:201-202)⁴.

De todos los misioneros que han trabajado entre los indígenas en la zona de Madre de Dios, el que más experiencia tiene allí es el padre José Álvarez,

quien, según me dicen, habla varios dialectos de la zona con bastante fluidez. En contraste con José Pío Aza, Álvarez no se ha dedicado a la publicación de materia lexicográfica fuera del principio de un vocabulario de Mashco que no llegó más allá de la letra A (Álvarez 1953-1956). El mayor problema con el vocabulario de Álvarez es que probablemente representa una mezcla de los varios dialectos de Háte, puesto que él considera a todos los de habla Háte como Mashco (véase por ejemplo Álvarez 1955:267).

La última fuente de Mashco publicada en forma de vocabulario consta de unas palabras llamadas Mashco incluidas en la obra de Noble (Noble 1965). Estas palabras tampoco tienen procedencia exacta, pero el autor las recibió en su mayoría de un norteamericano que trabajaba en Puerto Maldonado (comunicación personal inédita).

Las últimas fuentes publicadas con que pretendo tratar son las del idioma llamado Amarakaeri. Son dos cartillas para la enseñanza de lectura del idioma (Instituto Lingüístico de Verano 1961a y 1961b) y un trabajo sobre otros aspectos lingüísticos del idioma (Hart 1963). Aunque este último artículo no es precisamente un vocabulario, contiene tantos datos lexicográficos que se puede utilizar como fuente de palabras para comparación. El autor, Raymond Hart, lingüista del Instituto Lingüístico de Verano, recogió su material durante dos años, y probablemente es también el autor de las cartillas⁵.

Al considerar los datos hasta ahora expuestos, la situación no parece presentar ninguna dificultad para alguien que quiera clasificar los idiomas representados. Pero al comparar las listas de palabras llamadas Arasaeri, salta a la vista que no tienen casi nada en común, y lo mismo ocurre con Atsahuaca y, hasta cierto punto, Yamiaca⁶. El problema entonces es clasificar los vocabularios, no los nombres de los grupos de indígenas a los cuales se atribuyen.

He utilizado las listas de Nordenskiöld (incluyendo el material adicional publicado por Rivet) como punto de partida puesto que él tenía más experiencia que la mayoría de los otros autores en recoger este tipo de material. Identifica con bastante exactitud los grupos de quienes recogió los datos, provee listas de cinco idiomas pertenecientes a tres familias lingüísticas, y también identifica la familia lingüística a la cual pertenece cada idioma donde puede, llegando a conclusiones totalmente de acuerdo con las mías (Nordenskiöld 1905:269-271, 273, 275-276). Sus vocabularios de Yamiaca y Atsahuaca son de idiomas pertenecientes a la familia Pano. Sus vocabularios llamados Arasa y Tambopata-Guarayo son claramente Tacana, y con igual claridad Tuyuneri pertenece al idioma Háte. Nordenskiöld solamente dice que éste no es ni Pano ni Tacana (Nordenskiöld 1905: 273).

Al comparar los vocabularios de Arasaeri con las listas de Nordenskiöld, se nota inmediatamente que el idioma que Llosa llama Arasaeri es el mismo que los que Nordenskiöld llamó Yamiaca y Atsahuaca, y así tiene que ser Pano. Pero el vocabulario Arasaeri de Aza se relaciona más bien con

el Tuyuneri de Nordenskiöld, o sea, es un dialecto del idioma Háte. Como ya noté, el Arasa de Nordenskiöld que uno esperaría tuviera alguna semejanza con al menos uno de los vocabularios de Arasaeri, es por el contrario de la familia Tacana.

Al examinar los vocabularios llamados Yamiaca, parecen ubicarse en dos grupos. El de Nordenskiöld es Pano, pero las palabras coleccionadas por Cipriani son de Tacana en su gran mayoría. También el vocabulario de Barranca es mayormente de derivación Tacana. El vocabulario anónimo de 1902 representa otro problema. No solamente es bastante corto, sino también parece ser una mezcla de todos los idiomas que se hablaban en la región, incluyendo Pano, Tacana, Háte y Quechua, y puede haber sido recogido de un grupo mezclado, lo cual también se sugiere por los pocos datos culturales incluidos en este artículo (Anónimo 1902:355-356).

En cuanto a los vocabularios de Atsahuaca, aunque el de Nordenskiöld es Pano, el de Farabee es Tacana, y bastante parecido al Yamiaca registrado por Cipriani⁷.

Todos los demás vocabularios, es decir todos los de Mashco, Wachipaeri, Tuyuneri, y Amarakaeri no presentan ningún problema, puesto que son todos bastante parecidos, y todos pertenecen al idioma que llamo Háte. Al decir esto, dejo a un lado el vocabulario de Farabee por su procedencia tan sospechosa.

Entonces, lo que tenemos representados entre todos los vocabularios son tres familias lingüísticas: Tacana, Pano, y Háte. Pero la distribución entre estas familias no coincide con el nombre atribuido a cada lista de palabras. Incluyo al final de este trabajo un apéndice que sirve para resumir los resultados arriba indicados.

Viendo lo expuesto, se puede entender algo del problema con que se encuentran los que quieren clasificar los idiomas de esta zona, especialmente los que intentan trabajar sobre la base de los nombres sin revisar los vocabularios mismos. Y el enredo se pone peor todavía cuando se nota que la mayoría de los vocabularios ya mencionados no contienen un idioma que se podría llamar "puro" sino que casi todos parecen representar jergas, o mezclas, probablemente utilizadas en asuntos intertribales o en el trato con los blancos. Así se nota que el vocabulario de Göhring tiene alto porcentaje de vocablos Quechuas, o de Quechua mezclado con Wachipaeri pero en una forma que no sería aceptable ni en Quechua ni en Wachipaeri. Nordenskiöld nota la mezcla en los vocabularios que recogió, especialmente Arasa y Yamiaca, y la atribuye a los factores del contacto continuo entre los grupos de los que consiguió datos y también al intercambio de mujeres tanto por vía pacífica como por robo. Indica que así sería natural que todos utilizaran palabras de todos los idiomas (Nordenskiöld 1905:273, 278-279). He observado que los Wachipaeri utilizan muchas palabras del idioma Machiganga, probablemente debido a la proximidad geográfica de los dos grupos y también al hecho de que han robado mujeres de los Machiganga

durante mucho tiempo. Cipriani menciona que todos los grupos de la zona del Inambari hacen viajes sumamente largos, y también dice, "cada salvaje conoce los dialectos de las tribus vecinas, que por otra parte tienen muchos vocablos análogos o iguales" (Cipriani 1902a:177-178). Nordenskiöld indica que los Atsahuaca hablan bien Tacana, pero no lo utilizan entre ellos mismos, y que el jefe de los Yamiaca también hablaba Tuyuneri (Nordenskiöld 1905:273).

Hay que notar que, con las excepciones de Nordenskiöld y Farabee, los autores no indican, por lo general, de quiénes recogieron las palabras, es decir, si las recogían de una sola persona o de varias personas, de hombre o de mujer, en un solo sitio o en varios; y todas estas variables pueden entrar en la evaluación de estos vocabularios. Todas estas consideraciones hacen que un investigador sin un cuerpo bastante extenso de palabras de, a lo menos, uno de estos grupos se encuentre con el problema de intentar definir a cuál de los grupos lingüísticos pertenece el vocabulario que tiene a la mano. Sin embargo, se puede notar que, excepto solamente un vocabulario de Yamiaca (Anónimo 1902) y uno de Mashco (Farabee 1922:78), en todos los casos que trato aquí, existe una gran mayoría de palabras de una u otra familia lingüística en cada caso.

Hasta ahora, los clasificadores han tratado mayormente el problema de idiomas múltiples con un solo nombre en uno de dos modos. Algunos no se han dado cuenta del problema por no haber visto los vocabularios mismos, y simplemente clasifican por nombre. Rivet, por otra parte, intentó resolver el problema por postular grupos bilingües, y así hizo con Atsahuaca, y con el Arasa de Nordenskiöld al compararlo con el Arasaeri de Llosa (Rivet 1910:226; Créqui-Montfort y Rivet 1913:23 nota 1; Créqui-Montfort y Rivet 1921-1923:T. XIII, 1921, p. 93, T. XV, 1923, p.164). En 1952, Rivet y Loukotka siguen con esta explicación, pero la cosa se ha puesto más grave con la publicación del vocabulario de Aza y ahora tienen que postular que los Arasaeri son trilingües (Rivet y Loukotka 1952:1105 nota a pie de página). A pesar de que es obvio que varios de los grupos bajo discusión hablan dos, y hasta tres o cuatro idiomas, me parece muy dudoso que un investigador llegue a recoger un vocabulario casi totalmente de uno de estos idiomas, y otro investigador otro vocabulario de otro idioma del mismo grupo. Yo pienso, más bien, que se puede demostrar que los vocabularios pertenecen a grupos distintos. Pero ¿Cómo, entonces, podemos distinguir entre los varios Arasaeri, Yamiaca, y Atsahuaca? Teóricamente se podría hacer a base de datos culturales, pero estos son bastante escasos. Además, como ya he notado, frecuentemente no tenemos ni siquiera datos sobre la ubicación exacta del grupo en cuestión. Así, por falta de datos concretos voy a intentar reconstruir la situación más probable de la cual podrían surgir los resultados ya notados y postular una solución al problema indicado arriba.

Más o menos a principios de este siglo parece haber habido mucho movimiento entre los indígenas de toda la montaña peruana. Esta actividad

se debía en gran parte a la influencia de los caucheros. Gran parte de este movimiento no se hizo voluntariamente, sino que grupos indígenas fueron llevados a la fuerza de un sitio a otro para trabajar el caucho, y algunos grupos se trasladaron de sus sitios acostumbrados para escapar de las correrías emprendidas por los caucheros. Además, algunos grupos se prestaron a estas actividades o como canoeros y guías, o bien como tropas de asalto que atacaban a otros indígenas para después venderlos. El resultado de toda esta actividad fue la dispersión de grupos pequeños, de afinidades lingüísticas variadas, hacia áreas lejos de la distribución normal de sus idiomas. Hay indicaciones de bastante movimiento hacia la región del Madre de Dios por vía del Río Manu. Grupos huyendo de la actividad cauchera intensiva de las hoyas de los ríos Ucayali y Urubamba, aprovechaban del istmo de Fitscarrald, que da acceso relativamente fácil desde esta zona a las cabeceras del Río Manu; de allí se sigue el Manu abajo hasta llegar al Madre de Dios. Una vez en Madre de Dios, ya podían dispersarse en varias direcciones. Farabee indica que en los años de sus estudios había grupos de Conibo, Shipibo, y Witoto ubicados por el Madre de Dios y el bajo Río Tambopata (Farabee 1922:P1. 28). Y en el año 1904 el ex-comisario del Madre de Dios publicó el siguiente comentario:

Costumbre inveterada ha sido en algunos de los industriales del bajo Madre de Dios al surcar los afluentes de este río, á viva fuerza extraer de ellos á los chunchos que los habitan, para comerciar con los que quedan vivos, vendiéndolos al precio de soles 200 á soles 400 cada individuo. Este proceder naturalmente infundió pánico en los referidos naturales, motivo por el cual viven en las partes altas ó cabeceras de los ríos Tambopata, Inambari y otros (Villalta 1904a:6).

El mismo autor, hablando de los ríos Heath y Tacuatimanu, dice que los pobladores del Río Huáscar habían emigrado en todas direcciones para escapar de las continuas correrías de los comerciantes extranjeros (Villalta 1904b: 34). Nordenskiöld menciona una situación de guerra continua entre los grupos del Tambopata e Inambari, hecho que atribuye en parte a la presión causada por otros grupos intrusivos que habían venido huyendo de los caucheros y otros empresarios. También dice que las actividades caucheras no habían afectado en forma directa a los grupos del medio Inambari y el Tambopata (Nordenskiöld 1905:278-279). Así podría ser que esta zona se veía por los indígenas como una región de refugio.

Pero ¿Cómo se relaciona esta situación con la confusión de los vocabularios? El problema que más resalta del asunto es la presencia de los vocabularios de idiomas Pano que aparecen en 1905 y 1906. El problema radica en el hecho de que, aparte de estos tres vocabularios, nunca se han registrado idiomas de la familia Pano en esta zona. Se complica todavía más por el hecho de que cada uno de estos tres vocabularios se atribuye a un

grupo cuyo nombre también pertenece a otra familia lingüística que sí normalmente se encuentra en la región. Así que Yamiaca y Atsahuaca se encuentran con vocabularios no solamente de la familia Pano, sino también de Tacana; y Arasaeri tiene tanto un vocabulario indicando su relación al idioma Háte como otro que indica su vínculo con el Pano.

Tenemos datos de Farabee mostrando la presencia de grupos de habla Pano (Conibo y Shipibo) en la zona del bajo Madre de Dios en aproximadamente este tiempo. Y también una nota, publicada en 1903, hablando del Madre de Dios, dice, "La navegación se hace en la actualidad en canoas, por los naturales piros y cunibos que vienen desde la hoya del Ucayali..." (Torres 1903:71). Entonces había por lo menos dos grupos de habla Pano, los Conibo y Shipibo, que se encontraban en la zona del Madre de Dios en estos años y parece que todavía hay algunos Shipibo por allí (comunicación personal inédita). Es enteramente posible que unas cuantas familias de estos podrían haber entrado hasta las cabeceras del Río Inambari por una u otra de las razones previamente expuestas.

Ahora, Nordenskiöld dice que los Yamiaca provienen [*stammen*] de los Atsahuaca y habían vivido juntos con los Arasa, "por lo cual los dos idiomas se han mezclado" [mi traducción] (Nordenskiöld 1905:273). También hay que notar que había solamente unos 25 Atsahuaca, 30-40 Yamiaca, y 20-25 Arasa (Nordenskiöld 1905:273, cita Cipriani por los Yamiaca y Arasa). Sobre la base de estos datos, me parece muy posible que hubiera originalmente un solo grupo de Pano viviendo en la zona del Inambari, el cual se había fraccionado por motivos desconocidos, y después había empezado a mezclarse con los otros grupos de la vecindad tales como los Tambopata-Guarayo y los Tuyuneri. El hecho de que no se han recogido vocabularios Pano de esta zona o antes de estas fechas o después, nos lleva a pensar que estas supuestas familias, o bien se fueron del área, o se incorporaron con otros grupos naturales de allí.

El problema de la identidad de los nombres es más bien fácil de entender. Parece que, al igual que los de habla Háte, este pueblo también se nomina por el sitio donde vive. Así que los Atsahuaca tenían sus chacras más grandes sobre un río llamado Atsahuaca. Los Yamiaca vivían por la desembocadura del Río Yaguarmayo en el Inambari y el nombre del alto Inambari fue Yamiaca. Y como ya se mencionó, los Arasa (y Arasaeri) vivían en el Río Marcapata o Arasa (Nordenskiöld 1905:269-272; Carbajal 1904:77). Es de cierto interés notar que todo el mundo aparte de Nordenskiöld llama Arasaeri al grupo que vive en el Río Arasa. Como noté antes, -eri es la terminación utilizada en Háte para indicar ubicación y como Nordenskiöld casi no tenía contacto con los de habla Háte, es normal que utilizara la forma corriente entre los de habla Pano, que parece haber sido simplemente el nombre del río sin ningún afijo.

A pesar de que normalmente se considera que el Río Tambopata constituye la frontera occidental de los indígenas de habla Tacana, los datos de

los vocabularios nos llevan a pensar que, al menos a principios de este siglo, algunos grupos de esta familia lingüística se habían ubicado en las cabeceras del Río Inambari, específicamente en el Río Yaguarmayo. El ingeniero Carbajal de la Comisaría de Madre de Dios comenta que los habitantes de los afluentes del Tambopata hicieron viajes al Inambari por vía del Yaguarmayo (Carbajal 1904:72). ¿Y no sería más lógico pensar que algunos de estos grupos del Tambopata radicaron en forma más o menos permanente por aquel río? Así no habría ningún problema en encontrar grupos de habla Tacana en las cabeceras del Inambari. Puesto que la costumbre fue llamarse de acuerdo al río en que uno habitaba, cualquier grupo Tacana viviendo por el alto Inambari se llamaría Yamiaca, y uno viviendo por el Atsahuaca se llamaría Atsahuaca. También hay que notar que Farabee nunca vio el poblado de los Atsahuaca sino recogió su vocabulario de “un cauchero en el Río Tambopata” (Farabee 1922:162). Igualmente, no tenemos ubicación alguna para el origen del vocabulario de Barranca, y el publicado en 1902 se recogió por un empleado en un lugar no especificado. La desaparición de los dos grupos, Yamiaca y Atsahuaca, entonces no es tan misteriosa, y que sí han desaparecido se indica por los siguientes datos. Parece que ya se habían ido en el año 1914, puesto que en un informe sobre el departamento de Madre de Dios, en una enumeración de las tribus salvajes se menciona solamente Guarayos, Iñaparis, Cordiños, Mashcos, y Machigangas (Portillo 1914:180). Ya en 1933 apenas se acordaban de sus nombres.

Me dicen que antes abundaban también los yamiacas, atshuacas [sic] puncoyeres, chiforongos, etc. Hoy ni los nombres se conocen apenas. Sólo los antiguos caucheros dan cuenta de ellos. (Grain 1933:100-101)

Puede ser que los Yamiaca y Atsahuaca desaparecieron por completo a causa de las epidemias que siempre acompañan a la entrada de los blancos en una zona, o quizás por las fechorías de los caucheros. O se puede pensar que se retiraron a las cabeceras del Tambopata junto con sus paisanos de ese río, y por tal traslado cambiaron de nombre. Me parece que esto último es muy probable.

El tercer grupo de habla Tacana del cual me ocupo aquí, los Arasa, no presenta ningún problema viendo que tal nombre podría aplicarse a cualquier grupo de indígenas que vivía en el Río Arasa, o quizás en el mismo Inambari puesto que el ingeniero Carbajal menciona que los naturales de la zona llamaban “Arasa” a todo el Río Marcapata y al Inambari más abajo de la desembocadura de aquél (Carbajal 1904:77). También hay que tener en cuenta que el informante de Nordenskiöld fue un joven desarraigado de su comunidad nativa. Es muy posible que no hablara bien castellano, y no se sabe hasta qué punto hubiera querido dar datos sobre la ubicación de sus familiares a un blanco en esos días de correrías y matanzas de indios.

Después de haber tratado del Pano y Tacana llegamos al problema original. Los idiomas representados por los vocabularios restantes son

Wachipaeri, Tuyuneri, Arasaeri, Mashco, Amaraeri, y Kareneri. A la vista, estos son dialectos que se relacionan íntimamente. Parece tratarse de un grupo de dialectos que se han separado hace relativamente poco tiempo, o bien que se han mantenido en comprensibilidad mutua por medio de contacto continuo e intensivo durante bastante tiempo.

Algunos de estos nombres tienen cierta precedencia histórica, pero ninguno puede pretender mucha antigüedad. Los primeros mencionados son Wachipaeri (Guatipaire) y Tuyuneri (Tuyoneri) a los cuales se refería el General Miller en 1836, indicando que los dos grupos se encontraron en las inmediaciones del valle de Cosñipata (Miller 1836:179-180). En 1846 se publicó un artículo sobre la zona del Cosñipata en que se mencionan los Sirineri, Kareneri (Carineiri), y "Hechileiri", además de los dos grupos mencionados por Miller. Ubica a los Wachipaeri (Wachipairi) por el Río Pilcopata, los Tuyuneri por el Río Tono y el Piñipiñi, y los Sirineri por el valle de Marcapata. Dice que los Kareneri y Hechileiri están contiguos a los Sirineri y, "probablemente ocuparán con otras naciones desconocidas los valles de Ayapata y Carabaya" (Espinar 1846:95-96). Así es que en esta memoria tan poco conocida, encontramos la primera mención, no solamente de un grupo del extremo oriental de la distribución del idioma Háte, sino también de dos grupos del centro de esta distribución. No he encontrado otra mención de los Hechileiri, pero los Kareneri deben ser los mismos Kareneri que se mencionan en este siglo, o quizás otro grupo semejante que vivía en el Río Karene.

La última referencia de primera mano que he encontrado acerca de estos grupos en el siglo diecinueve (fuera de la de Göhring) se encuentra en los trabajos de Laurent Saint-Cricq, publicados bajo el seudónimo de Paul Marcoy. Menciona los Tuyuneri (Tuyneri) y Wachipaeri (Huatchipayri) de la zona del Cosñipata, y los Pukiri y Sirineri (Siriniri) (Saint-Cricq 1861: Tomo 2, pp. 8-9 nota de pie de página, p. 135). Dice que los Sirineri ocupaban el espacio entre los valles de Ocongate y Ollachea siguiendo hasta 12° hacia el Este, limitando a la izquierda con los Wachipaeri, y a la derecha con los Pukiri cuyo territorio se extendía por los siete valles de Carabaya (Saint-Cricq 1870-1872:T. XXIII, 1872, primer semestre, livraison 579, p. 87)⁸. Si se puede identificar los Pukiri de Saint-Cricq con los Puncoyeris (Grain 1933:100-101), los Puquiries (Álvarez 1940:131-132), los Puquieris (Álvarez 1942b:174), los Puncuriseses (Cipriani 1902a:175), y los Punkiries (Martín 1948:440) que se mencionan en este siglo, entonces debe de tratarse de un grupo ubicado en el Río Punkiri, o Puquiri, o Puquirie, que es un afluente derecho del Colorado. También sería bastante razonable ubicar los Sirineri en el Río Shilive (Sirene en el idioma Háte) que parece fue su territorio en tiempos recientes.

Después de Göhring no tenemos más noticias de la zona, o a lo menos de los indígenas de la zona, hasta principios de este siglo cuando, como se habrá notado, se nombran con bastante insistencia. Hay que notar, sin embargo, que la gran mayoría de los datos que existen provienen o del

Cosñipata, o de los ríos Inambari y Tambopata, y existe poca información acerca de la zona intermedia. Probablemente este hecho se deba a la topografía del área en que las únicas vías de acceso factibles a esta parte de la selva son los ríos que van al valle de Cosñipata (el Piñipiñi el Tono, el Cosñipata, el Pilcopata, y el Q'eros), el Inambari, y el Tambopata (véase Portillo 1914:140-143). La única forma práctica para llegar a la región intermedia sería bajando el Alto Madre de Dios desde el Pongo de Coñec, o surcando el Madre de Dios desde el Inambari, y los indígenas que habitaban esta zona se defendían tenazmente contra las incursiones de los blancos. Dado que la zona no tenía mayor atractivo para los explotadores después del tiempo del caucho hasta nuestros días, no había por qué entrar allí.

Recién con la llegada de los misioneros dominicos a esta región empezamos a encontrar algunos datos sobre ella, y la mayoría de estos se encuentran publicados en la revista Misiones Dominicanas del Perú, publicada en Lima desde 1919. Es de esta fuente de información, combinada con datos de los Wachipaeri, que he podido sacar material suficiente para afirmar que todos los grupos que ahora viven en la margen derecha del Madre de Dios entre los ríos Pilcopata en el Oeste e Inambari al Este hablan el idioma Háte (con la excepción de unos cuantos Piro que residen cerca de la boca del Río Manu y otros disgregados en misiones). La mayor parte de los datos en la revista mencionada se encuentran en relatos de contactos entre los misioneros y varios grupos indígenas. Algunos grupos que se mencionan en esta fuente, además de los que ya he mencionado, son los siguientes: Sapiteri (Holzman 1951-1956: Año XXXII, 1951, no. 182, p. 3), Manukiaeri (Manukiari) (el Madre de Dios se llama Manukía en estos dialectos) (Álvarez 1942a:44), y Toyeri (Aza 1927:150). Este último grupo ha sido identificado por los Wachipaeri con los Tuyuneri de la zona de Cosñipata. Me han dicho que Tuyuneri (o propiamente /tuyudneri/) significa simplemente "los que viven abajo". Así que este grupo, con toda seguridad no tiene nada que ver con el grupo de Tuyuneri del bajo Inambari del que Nordenskiöld recogió un vocabulario. Wachipaeri mismo no es el nombre propio de este grupo. A pesar de su antigüedad relativa, los mismos Wachipaeri lo desconocen, e insisten en decir que tenían varios grupos, cada uno con su nombre, pero nunca figuraba Wachipaeri entre estas apelaciones.

Ahora bien, tenemos varios nombres de grupos, pero ¿en base a qué evidencia se puede aseverar que todos hablan dialectos del mismo idioma? Por supuesto sería ideal comprobarlo por medio de comparación intensiva de vocabularios extensos. Pero puesto que no existen tales vocabularios para todos los grupos tenemos que trabajar sobre la base de los vocabularios disponibles, lo que han escrito los conocedores de la zona sobre la identidad y relaciones de estos dialectos, más los datos que los Wachipaeri me han proporcionado sobre el asunto. Para determinar si un idioma pertenece o no al idioma Háte he usado como control el cuerpo de materia lexicográfica que he recogido de los Wachipaeri durante unos años. No es que

piense que Wachipaeri tenga una posición especialmente importante o céntrica dentro de este idioma, al contrario, debido a su posición geográfica, algo marginal, es muy posible que sea algo divergente. La única razón por la cual sigo este procedimiento es que es el cuerpo más grande de vocablos de estos dialectos que tengo a mi disposición, y así se hace más fácil la comparación.

Por medio de los vocabularios se puede establecer las relaciones entre Wachipaeri, Kareneri, Arasaeri, Amarakaeri, y Tuyuneri. Tengo grabados varios cantos de los Toyeri, cantados por los Wachipaeri, y es obvio que los dos dialectos son casi iguales. Göhring afirma que Sirineri es el mismo idioma que Wachipaeri, y, según Aza, los Arasaeri estaban emparentados con los Toyeri (Aza 1933:141). Otra muestra del vínculo de Amarakaeri con Wachipaeri es el hecho de que mi intérprete entre los Wachipaeri, un joven emparentado con otros de los Wachipaeri, también sirvió como intérprete e informante para los lingüistas que estaban estudiando a los Amarakaeri.

Para terminar podemos citar al padre Álvarez, "*...es que cuanto hemos escrito sobre la identidad del idioma entre los arasaeries y los mashcos, resulta ciertísimo. ...he experimentado, al encontrarme con los mashcos del Carene y del M'quive o Queros, en poder entenderme con ellos hablando el idioma de los del Inambari*" (citado por Sarasola 1940:220).

Así, por los datos presentados debe ser bastante claro que, a pesar de que en el "Handbook of South American Indians" se clasifica el Tuyuneri como un idioma aislado, Arasaeri (Arasaerie) como Pano, y Wachipaeri (Wachipaeri), Sirineri, Puncuri, y Masco como idiomas de la familia Arawak, todos estos son dialectos de un solo idioma (Mason 1950: Tuyuneri 221, Pano 269, Arawak 213)⁹. Con este hecho ya establecido, podemos esperar que se establezcan los vínculos más lejanos del Háte.

Agradecimientos

Distintas partes del trabajo de campo sobre el cual se basa este estudio fueron subvencionadas por las siguientes instituciones: American Museum of Natural History, Nueva York; American Philosophical Society; Graduate Division de la University of California, Berkeley; National Institute of Health (National Institute of General Medical Sciences), Training Grant No. GM-1224. Quisiera expresar mi sincera gratitud a estas instituciones por su apoyo.

Además quiero expresar mi gratitud a Víctor Girard quien me ayudó a hacer las identificaciones de los idiomas Tacana a base de sus trabajos recientes sobre esta familia (Girard 1971). Otros que me han apoyado y ayudado en el presente trabajo son David C. Kleinecke, John H. Rowe, y Jorge Flores Ochoa. Por supuesto, la responsabilidad de las interpretaciones y conclusiones es totalmente mía.

Notas

- 1 Aunque la relación lingüística expuesta aquí recibió pronta aceptación, la denominación "Haté" para la familia lingüística nunca fue aprobada. La semejanza a la palabra "hate" (odio en inglés) parece haber contribuido a su rechazo. El resultado ha sido que el grupo que se llama "Haté" en el presente trabajo, ahora se conoce como "Harakmbut". Nota de la autora, 2003).
- 2 En los casos donde mi ortografía difiere de la de un autor citado, pongo el original entre paréntesis, por ejemplo, Wachipaeri (Huachipaeri).
- 3 Las razones por las cuales creo que estos datos son originalmente de Nordenskiöld son las siguientes: Él es la única persona que consiguió palabras de los Tuyuneri según sabemos. La escritura del nombre del grupo (Tuyoneiri) que utilizan Rivet y Wavrin es la misma que utiliza Nordenskiöld. Se sabe que Rivet tenía los otros vocabularios inéditos de Nordenskiöld, y se imagina que también tenía el de Tuyuneri. En el mismo artículo de Rivet y Wavrin también se incluyen tres palabras de Wachipaeri (Huačipairi) las cuales parecen provenir o de Göhring o de Cardús, y una palabra de Sirineri (Sirineiri) cuyo origen no he podido ubicar.
- 4 No hay que confundir Kareneri con Kirineri o Quirineri que es un idioma, aparentemente de la familia Arawak, hablado por un grupo que vive por los afluentes derechos del Río Urubamba y el alto Manu (véase por ejemplo Oppenheim 1948:202-204).
- 5 Muchas palabras sueltas y frases de idiomas indígenas se encuentran dispersas en los muchos artículos de la revista Misiones Dominicanas del Perú.
- 6 He intentado registrar en el presente trabajo todas las fuentes publicadas de los dialectos del idioma Háte y de Yamiaca, Atsahuaca, y Arasaeri. En la discusión que sigue, estoy omitiendo fuentes duplicadas (Cardús 1886; Aza 1933 y 1935), y también las fuentes que incluyen solamente unas cuantas palabras (Matteson 1964; Noble 1965). Algunas de las fuentes de cierta utilidad nunca se han usado para clasificar los idiomas de esta zona (Misión Mid-Peruana 1959; Instituto Lingüístico de Verano 1961a y 1961b; Hart 1963). Seguramente las primeras tres de estas obras son de acceso demasiado difícil y la última apareció muy tarde para ser utilizada en la clasificación más reciente cuyo manuscrito fue entregado por el autor en 1964 (Loukotka 1968:7).
- 7 Hay que notar que Farabee incluye Atsahuaca (junto con Tiatinagua) bajo el encabezamiento de Tupí (Farabee 1922:154). Sin duda este hecho se basa en que los Tiatinagua también se llaman Guarayo y existe un grupo de Guarayo por el Río Beni que sí son de habla Tupí.
- 8 Existe una traducción de esta obra al castellano (Saint-Cricq 1941). Desgraciadamente, no se puede utilizar la traducción, puesto que es bastante abreviada (sin indicación alguna del hecho), y la mayor parte de las omisiones incluyen justamente los datos de naturaleza etnográfica.
- 9 La clasificación más reciente de las lenguas de América del Sur hace casi la misma cosa, solamente que el autor ya ha llegado a desenredar el asunto del Arasaeri (Loukotka 1968).

Apéndice

Aquí se resume la afiliación lingüística de los varios vocabularios mencionados en el texto.

Pano	
Arasaeri	Llosa 1906b.
Atsahuaca	Nordenskiöld 1905:275-276; Créqui-Montfort y Rivet 1913:46-77.
Yamiaca	Nordenskiöld 1905:275-276; Créqui-Montfort y Rivet 1913:46-77.
Tacana	
Arasa	Nordenskiöld 1905:275-276; Créqui-Montfort y Rivet 1921-1923:T. XV, 1923, pp. 122-135
Atsahuaca	Farabee 1922:162.
Yamiaca	Cipriani 1902b; Barranca 1915.
Háte	
Amarakaeri	Instituto Lingüístico de Verano 1961a,1961b; Hart 1963.
Arasaeri	Aza 1933,1935, s.f.
Mashco [Kareneri?]	Cornejo Bouroncle 1943a:95-96; Oppenheim 1948:201-202.
Mashco	Alvarez 1953-1956; Noble 1965.
Sirineri	Göhring 1877:80.
Tuyuneri	Nordenskiöld 1905:275-276; Rivet y Wavrin 1951:221-237.
Wachipaeri	Göhring 1877:76-78; Cardús 1886: 325-326; Matteson 1964; Noble 1965; Lyon 1967: 139-142
Inclasificable	
Mashco	Farabee 1922:78.
Yamiaca	Anónimo 1902:355.

Bibliografía

: Aguilar, Romualdo: Las hoyas del Madre de Dios y Paucartambo. Conferencia
: dada en la Sociedad Geográfica de Lima, por el Sr. Romualdo Aguilar, Diputado
: por Quispicanchi, el 21 de noviembre de 1896. Boletín de la Sociedad Geográfica de
: Lima, tomo VI, números 7, 8, 9, 31 de diciembre de 1896, pp. 308-328. Lima, 1896.

- Álvarez, José:** Con la expedición Wenner-Gren al Colorado: sobre los ríos y las chozas de los Mashcos. Misiones Dominicanas del Perú, año XXII, no. 119, julio-agosto, pp. 125-133. Lima, 1940.
- Del Colorado al Nauene; por las tribus de los Mashcos. Misiones Dominicanas del Perú, año XXIV, n.º 129, marzo-abril, pp. 41-59. Lima, 1942a.
 - Nueva expedición por Marcapata, a la región del Colorado y a los Mashcos. -
 - Diario del P. Álvarez. Misiones Dominicanas del Perú, año XXIV, n.º 132, setiembre-octubre, pp. 166-183. Lima, 1942b.
 - Vocabulario Mashco. Misiones Dominicanas del Perú, año XXXIV, n.º 194, enero-febrero, 1953, pp. 22-24; n.º 196, mayo-junio, 1953, pp. 99-100; año XXXV, n.º 200, enero-febrero, 1954, pp. 19-20; año XXXVII, n.º 212, enero-febrero, 1956, pp. 26-28. Lima, 1953-1956.
 - Palotoa. Misiones Dominicanas del Perú, año XXXVI, n.º 206, enero-febrero, pp. 262-263, 266- 268. Lima, 1955.
- Anónimo:** Los salvajes de San Gabán. Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima, año XI, tomo XI, nos. 7-12, 31 de diciembre de 1901, pp. 353-356. Lima, 1902.
- Aza, José Pío:** Hidrografía del Departamento del Madre de Dios. Misiones Dominicanas del Perú, año IX, n.º 41, julio-agosto, pp. 147-151. Lima, 1927.
- La tribu arasairi y su idioma. Misiones Dominicanas del Perú, año XV, n.º 77, julio -agosto, pp. 139-144. Lima, 1933.
 - Vocabulario arasairi o mashco. Misiones Dominicanas del Perú año XVII, n.º 90, setiembre-octubre, pp. 190-193. Lima, 1935.
 - Vocabulario español-arasairi. Sanmarti y Cia., Lima. [Las Notas aclaratorias llevan la fecha de 12-IV-1936]. S.f.
- Barranca, José Sebastián:** Yamiaco. Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima, año 1914, tomo XXX, trimestres 3º y 4º, pp. 5-8. Lima, 1915.
- Busquets, Ramón:** Expedición que hicieron río adentro de Santa Ana, Cocabambilla y otros lugares los Padres Fray Ramón Busquets y fray Cristóbal Rocamora, 1798-1807. En: *Historia de las misiones franciscanas y narración de los progresos de la geografía en el Oriente del Perú*, 1619-1921, tomo octavo, 1791-1815, por el Padre Fray Bernardino Izaguirre, pp. 313-341. Talleres Tipográficos de la Penitenciaría Lima. (También publicado en: Juicio de límites entre el Perú y Bolivia; prueba peruana presentada al gobierno de la República Argentina por Víctor M. Maurtua. Tomo XII, Misiones de Carabaya, del Cuzco y del Ucayali, pp. 207-227. Imprenta de Henrich y Comp. Barcelona. 1906), 1924
- Carbajal, Fernando:** Informe del ingeniero de la comisaría del Madre de Dios D. Fernando Carbajal. En: *Nuevas exploraciones en la hoya del Madre de Dios*. Publicación de la Junta de Vías Fluviales, pp. 65-88. Litografía y Tipografía de Carlos Fabbri, Lima, 1904.
- Cardús, José:** Las misiones franciscanas entre los infieles de Bolivia; descripción del estado de ellas en 1883 y 1884, con una noticia sobre los caminos y tribus salvajes, una muestra de varias lenguas, curiosidades de historia natural, y un mapa para servir de ilustración. Librería de la Inmaculada Concepcion, Barcelona, 1886.
- Cipriani, César A.:** Exploración del bajo Inambari, por el ingeniero César A. Cipriani. En: *Vías del Pacífico al Madre de Dios*. Publicación de la Junta de Vías Fluviales, pp. 153-186. Imprenta de "El Lucero", Lima, 1902a.
- Traducción de algunos vocablos castellanos al dialecto de los Haaüñeires ó Yamiacas.
 - En: *Vías del Pacífico al Madre de Dios*. Publicación de la Junta de Vías Fluviales, pp. 187-189. Imprenta de "El Lucero", Lima, 1902b.

- Cornejo Bouroncle, Jorge:** Con los mashcos del río Colorado. Revista Universitaria, año XXXII, n° 84, primer semestre, pp. 86-96. Cuzco, 1943a.
- Los Indios Mashcos (Perú). Revista Geográfica Americana, año IX, vol. XIX, n° 117, junio, pp. 331-338. Buenos Aires, 1943b.
- Créqui-Montfort, Georges de, y Rivet, Paul:** Linguistique bolivienne. Les dialectes Pano de Bolivie. Le Muséon, n.s., vol. XIV, pp. 19-78. Louvaine, 1913.
- La famille linguistique Takana. Journal de la Société des Américanistes de Paris, n.s., tome XIII, fasc. I, 1921, pp. 91-102; fasc. II, 1921, pp. 281-301; tome XIV, 1922, pp. 141-182; tome XV, 1923, pp. 121-167. París, 1921-1923.
- Espinar, José Domingo:** Memoria 1ª sobre los valles de Paucartambo y adyacentes. Triunfo del Pueblo, Periódico Oficial, tomo 3.º, núm. 20, sábado, 16 de mayo, pp. 80-81; núm. 21, sábado, 23 de mayo, pp. 83-84; núm. 22, sábado, 30 de mayo, p. 89; núm. 24, sábado, 13 de junio, pp. 95-96. Cuzco, 1846.
- Farabee, William Curtis:** *Indian tribes of eastern Peru*. Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University, vol. X. Cambridge, 1922.
- Fry, Carlos:** *La gran región de los bosques, o ríos peruanos navegables, Urubamba, Ucayali, Amazonas, Pachitea y Palcazu. Diario de viajes y exploraciones por Carlos Fry en 1886, 1887 y 1888*. [Publicado en dos partes con paginación separada el mismo año.] Primera parte. Imprenta de Benito Gil, Lima. Segunda parte. Imprenta del Universo, de Carlos Prince. Lima, 1889.
- Girard, Victor:** *Proto-Takanan phonology*. University of California Publications in Linguistics, vol. 70. Berkeley y Los Angeles, 1971.
- Göhring, Herman:** *Informe al supremo gobierno del Perú sobre la expedición á los valles de Paucartambo en 1873 al mando del coronel D. Baltazar La-Torre*. Segunda edición. Imprenta del Estado, Lima, 1877.
- Grain, José María:** El misionero de la selva en su campo. IV, Salvajes y civilizados. Misiones Dominicanas del Perú, año XV, no. 76, mayo-junio, pp. 99-04. Lima, 1933.
- Hart, Raymond E.:** Semantic components of shape in Amaraeri grammar. Anthropological Linguistics, vol. 5, n° 9, December, pp. 1-7. Bloomington, 1963.
- Holzman, Günter:** La tribu mashca. Misiones Dominicanas del Perú, año XXXII, n° 182, enero-febrero, 1951, pp. 2-4; n° 183, marzo-abril, 1951, pp. 53-56; año XXXIII, n° 189, marzo-abril, 1952, pp. 51-53; n° 193, noviembre-diciembre, 1952, [pp. 15-16]; año XXXIV, n° 194, enero-febrero, 1953, pp. 17-19; año XXXV, n° 201, marzo-abril, 1954, pp. 64-66; año XXXVI, n° 208, mayo-junio, 1955, pp. 340-343; año XXXVII, n° 214, mayo-junio, 1956, pp. 97-99. Lima. [Con el número 213, el título de la publicación cambia a Misiones Dominicanas], 1951-1956
- Instituto Lingüístico de Verano:** kapihui: 1. Amaraeri-Castellano, Cartilla 1. Instituto Lingüístico de Verano, Zona Selva, [Lima], 1961a.
- saka. Amaraeri-Castellano, Cartilla 2. Instituto Lingüístico de Verano, Zona Selya, [Lima], 1961b
- Loukotka, Čestmír:** *Classification of South American Indian Languages*. Johannes Wilbert, editor. University of California, Los Angeles, Latin American Center, Reference Series, vol. 7. Los Angeles, 1968.
- Lyon, Patricia Jean:** Singing as social interaction among the Wachipaeri of eastern Peru. Disertación presentada en satisfacción parcial de los requisitos para el grado de Doctor en Filosofía en Antropología en la División de Postgrado de la Universidad de California, Berkeley, 1967.
- Llosa, Enrique Salvador:** Las hoyas del Madre de Dios y Madera y la nueva ruta de Urcos, Marcapata y Tahuantisuyo. Conferencia dada en el Cuzco. Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima, año XVI, tomo XIX, trimestre III, pp. 260-301. Lima, 1906a.

- Tribu de los Arazaires: algunas voces de su dialecto. Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima, año XVI, tomo XIX, trimestre III, pp. 302-306. Lima, 1906b.
- Marcoy, Paul:** véase Saint-Cricq, Laurent de
- Martín, Antonio:** Quincemil; principios de una historia. Misiones Dominicanas del Perú, año XXIX, no. 163-169, setiembre-diciembre, pp.437-446. Lima, 1948.
- Mason, John Alden:** The languages of South American Indians. En: Julian H. Steward., editor, *Handbook of South American Indians*. Bureau of American Ethnology, Bulletin 143, vol. 6, pp. 157-317. Washington, 1950.
- Matteson, Ester Lavina:** Algunas afiliaciones de la familia Arawak. XXXV Congreso Internacional de Americanistas, México, 1962. Actas y Memorias, segunda parte, pp. 519-523. México, 1964.
- Miller, William:** Notice of a journey to the northward and also to the eastward of Cuzco, and among the Chunchos Indians, in July, 1835. The Journal of the Royal Geographical Society of London, vol. 6, pp. 174-184. Londres, 1836.
- Misión Mid-Peruana:** *Judmén Beroba: Selecciones de la Santa Biblia en Mashco (Wachiperi) y de la Santa Biblia en Español según la versión moderna*. Edición preliminar. Misión Mid-Peruana, Cuzco, 1959.
- Noble, Gladwyn Kingsley:** *Proto-Arawakan and its descendants*. Indiana University Research Center in Anthropology, Folklore, and Linguistics, Publication 38. Also, Part II of the International Journal of American Linguistics, vol. 31, no. 3, (July 1965). Bloomington, 1965.
- Nordenskiöld, Erland:** Beiträge zur Kenntnis einiger Indianerstämme des Rio Madre de Dios-gebietes. Ymer, 25:e årg., häft. 3, pp. 265-312. Estocolmo, 1905.
- Oppenheim, Victor:** Two little known languages of eastern Peru. Actes du XXVIII Congrès International des Américanistes, Paris 1947, pp. 201-204. Paris, 1948.
- Portillo, Pedro:** Departamento del Madre de Dios. Memoria que presenta el coronel D. Pedro Portillo, Ministro de Fomento, en comisión. Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima, año 1914, tomo XXX, trimestres 1º y 2º, pp. 139-187. Lima, 1914.
- Rivet, Paul:** Sur quelque dialectes Panos peu connus. Journal de la Société des Américanistes de Paris, n.s., tome VII, fasc. I et II, pp. 221-242. Paris, 1910.
- Rivet, Paul, y Loukotka:** Čestmír, Langues de l'Amérique du Sud et des Antilles. En: *Les Langues du Monde par un groupe de linguistes sous la direction de A. Meillet et Marcel Cohen*. Nouvelle édition, pp. 1099-1160. Société de Linguistique de Paris, H. Champion, Dépositaire, Paris, 1952.
- Rivet Paul, y Wavrin, Robert de:** Un nouveau dialecte Arawak: le Resígaro. Journal de la Société des Américanistes, n.s., tomo XL, pp. 203-239. Paris, 1951.
- Saint-Cricq, Laurent de:** *Scènes et Paysages dans les Andes*. 2 tomos. Librairie de L. Hachette et Cie., Paris. [Publicado bajo el seudónimo de Paul Marcoy], 1861.
- *Voyage dan les Vallées de Quinquinas (Bas-Perou)*, 1849-1861. 1872 Le Tour du Monde, vol. XXI, premier semestre, liv. 522-523, 1870, pp. 1-112; vol. XXII, deuxième semestre, liv. 554-556, 1871, pp. 97-144; vol. XXIII, premier semestre, liv. 578-584, 1872, pp. 65176. Paris, Londres. [Publicado bajo el seudónimo de Paul Marcoy], 1870.
- *Viaje por los valles de la Quina*. Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires, México. [Publicado bajo el seudónimo de Paul Marcoy], 1941.

- Sarasola, Sabas:** La región de los Mashcos y la expedición a Río Colorado. Misiones Dominicanas del Perú, año XXII, no. 121, noviembre-diciembre, pp. 218-222. Lima, 1940.
- Sotomayor, José Antonio:** Relación de los infieles del Ucayali. Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima, año X, tomo X, nos. 4,5,6, setiembre de 1900, pp. 171-178. Lima, 1901.
- Stiglich, Germán:** *Informe del jefe de la Comisión exploradora de las regiones del Ucayali, Fiscarrald i Madre de Dios, Teniente 2º de la Armada Nacional Don German Stiglich. En: Últimas exploraciones ordenadas por la Junta de Vías Fluviales a los ríos Ucayali, Madre de Dios, Paucartambo y Urubamba. Informes de los señores Stiglich, Von Hassel, Olivera y Ontaneda, pp. 1-258. Oficina tipográfica de "La Opinión Nacional", Lima, 1907.*
- Torres, Juan Manuel:** Informe del ingeniero de la Comisión, Don Juan M. Torres. En: *El Istmo de Fitscarrald*. Publicación de la Junta de Vías Fluviales, pp. 1-168. Imp. Torres Aguirre, Lima, 1903.
- Villalta, Juan S.:** Memoria que el ex-comisario del Madre de Dios, D. Juan S. Villalta, presenta a la Junta de Vías Fluviales. En: *Nuevas exploraciones en la hoya del Madre de Dios*. Publicación de la Junta de Vías Fluviales, pp. 3-14. Litografía y Tipografía de Carlos Fabbri, Lima, 1904a.
- Informe sobre los Ríos Tacuatimanu y Heath. En: *Nuevas exploraciones en la hoya del Madre de Dios*. Publicación de la Junta de Vías Fluviales, pp. 29-43. Litografía y Tipografía de Carlos Fabbri, Lima, 1904b.

ETNOGRAFÍA

SEGUNDA PARTE

LA ETNOGRAFÍA TRADICIONAL ARAKMBUT Y LA MINERÍA AURÍFERA

Thomas Moore

Prefacio

El texto que sigue contiene una sección del “Informe Preliminar sobre la Minería Aurífera en las Poblaciones Indígenas de Madre de Dios, Perú”, elaborado en 1985 para el Centro de Investigación y Promoción Amazónica (CIPA) como parte de una investigación financiada por la Agencia Canadiense para el Desarrollo Internacional (CIDA) que permitió mi permanencia en Madre de Dios durante un año (1984-85). Dichas investigaciones se realizaron con la finalidad de complementar investigaciones anteriores llevadas a cabo entre agosto de 1973 y julio de 1975 para el programa doctoral en antropología de la New School for Social Research en Nueva York, y financiadas por becas Fulbright-Hays del Gobierno de los Estados Unidos y la Fundación Wenner-Gren de Antropología en Nueva York. Agradezco el apoyo de todas estas instituciones, sin el cual la elaboración del presente documento no hubiera sido posible.

Asimismo, quiero agradecer a Alfredo García, antiguo colega y compañero de luchas en Madre de Dios, a Beatriz Huertas y Alejandro Parellada de IWGIA por su ofrecimiento de incluir este manuscrito como parte del presente libro, lo que permite publicar un documento hasta ahora inédito. Espero que sea un aporte útil, tanto para el conocimiento antropológico de los Arakmbut como para la lucha de los indígenas de Madre de Dios por su autodesarrollo y la defensa de sus derechos.

El nombre Arakmbut

En el presente texto empleo el término “Arakmbut” para referirme al subgrupo Harakmbut con el cual conviví y compartí momentos de su vida durante dos años y numerosas visitas posteriores. En la versión original del informe, utilizaba el término “Amarakaeri” para referirme a este grupo; dicho término es el referente geográfico empleado por los otros subgrupos Harakmbut. Sin embargo, en el año 1994, con el apoyo del antropólogo inglés Andrew Gray y contando con mi presencia, las comunidades de este grupo étnico realizaron una reunión en la comunidad nativa Puerto Luz con el fin de ponerse de acuerdo sobre el término que consideraban más conveniente. Ellos optaron por su autodenominación “Arakmbut”, por lo que prefiero emplearla aquí.

El término *‘arak^mbut* se distingue del mismo término, pronunciado *harak^mbut*, que significa “gente”, y que tanto yo como otros autores recientes

Los pueblos indígenas de la zona aurífera de Madre de Dios

En la zona aurífera de la cuenca del Río Madre de Dios, área objeto de este informe, actualmente están presentes representantes de seis grupos étnicos, dos de los cuales reconocen nueve subgrupos.

Grupos étnicos de la zona aurífera de Madre de Dios

Familia lingüística	Idioma	Subgrupo étnico	Ubicación actual *
Arawak	Matsiguengka	Matsiguengka	CCNN El Pilar, Palotoa-Teparo, Mamería, Shipetiari, Tayakome, Yomibato; dispersos en el Parque Nacional del Manu.
	Yíne (Piro)	Yíne	CCNN Diamante, Isla de los Valles
Independiente	Harakmbut	Arakmbut	CCNN Barranco Chico, Boca del Inambari, Puerto Luz, San José del Karene, Shintuya
		Arasaeri	CN Villa Santiago
		Kisambaeri	CN Boca Ishiri,
		Amaiweri (Pukirieri)	CN Kotsimba
		Toyoeri	Vuelta Grande, CN Shintuya
		Wachipaeri	CCNN Queros, Santa Rosa de Huacaria, Shintuya, Diamante, Río Azul
Pano	Amahuaca	Arahuaca	CN Boca Pariamanu
	Shipibo-Conibo	Shipibo-Conibo	CNNN El Pilar, Tres Islas, San Jacinto
Quechua	Kichwa Runa	Inka	CN Puerto Arturo, Alerta
Takana	Ese'ēja	Bahuaja	CN Infierno
		Sonene	CCNN Palma Real, Sonene, El Pilar

*Algunas de estas referencias son de comunidades nativas o asentamientos locales que se han trasladado o reagrupado con posterioridad a la investigación.

emplean para designar al grupo mayor, con la diferencia de que en los dialectos Arakmbut y Kisambaeri del idioma Harakmbut, se estila emplear la oclusiva glotal (') en vez de la aspiración (h) al inicio de sílaba como lo usan los subgrupos Amaiweeri, Arasaeri, Sapiteri, Toyoeri y Wachipaeri.

Ubicación en el tiempo

Quisiera dejar claro que la descripción etnográfica de los Arakmbut que sigue, no refleja una caracterización de la cultura actual de este grupo que ha pasado por cambios radicales a través de más de medio siglo. Precisamente, se presenta como línea base para el análisis posterior de dichos cambios. Se trata de una reconstrucción basada en aportes de informantes de ambos géneros y de todos los grupos de parentesco que estaban vivos durante el período de la investigación y eran adolescentes o jóvenes en el período de referencia antes del contacto permanente con la sociedad nacional. Este período se refiere aproximadamente a tres décadas entre 1920 y 1950, reconstruido mayormente entre 1973 y 1975.

Se notarán diferencias con la información etnográfica presentada por otros autores, Califano (1982), Fuentes (1982), Gray (1983, 1996a, 1986b, 1986c), Helberg (1997), Lyon (1967) y Rummenhöller (1987). Algunas de estas diferencias reflejan efectivamente cambios producidos en la cultura Arakmbut posteriores al período de referencia de esta descripción. Otras reflejan variedades entre las expresiones culturales de este grupo en diferentes comunidades o localidades y hasta entre diferentes clanes.

Gray, en particular, estuvo muy conciente de esta última situación y dejó claro que su descripción se refería fundamentalmente a la Comunidad Nativa San José del Karene.

Califano tomó sus datos entre los Wachipaeri de Queros y también de los Arakmbut que ahora se encuentran en Puerto Luz, además de los Sapi-teri que en aquél entonces estaban en el Río Pukiri. Lyon describe a los Wachipaeri de Queros. Fuentes y Helberg describen los Arakmbut de la misión dominica y Comunidad Nativa Shintuya. Rummenhöller tiene una visión más global, pero con mayor información de Shintuya.

Por mi parte, mi base de operaciones era la -ahora- Comunidad Nativa Puerto Luz, el grupo más aislado históricamente y, por tanto, el que retenía la memoria del período descrito con mayor precisión y coherencia. Sin embargo, si bien tendría un sesgo por la variedad etnológica de dicha comunidad, me esforcé por registrar datos y recuerdos de los ancianos de todos los asentamientos o comunidades nativas donde en la década de 1970 había aún población Harakmbut y aquei he hecho un esfuerzo de síntesis.

Resumen de la etnografía tradicional Arakmbut

Las poblaciones indígenas de la cuenca del Río Madre de Dios mantienen una exuberante variedad en los detalles de su carácter étnico tradicional que refleja la complejidad de sus diferentes historias de interacción con su medio ambiente y sus vecinos. Sin embargo, tienen en común los patrones fundamentales de su organización tecno-económica, sociopolítica e ideoló-

gica de manera que los distingue marcadamente de las poblaciones migrantes de la sierra andina y también de los pobladores de los Llanos de Moxos y otras partes del sector oriental de la cuenca.

Su economía se dirige principalmente a la explotación de los bosques y las aguas para su subsistencia. Su horticultura, en vez de cultivar campos abiertos y en monocultivo, se realiza en asociación de cultivos en forma intercalada con el bosque, al cual imita. He documentado un total de 78 cultivos aprovechados por los Arakmbut; asimismo, en 1975 la chacra más grande que encontré no llegaba a la media hectárea en extensión; sin embargo, era común que los integrantes de un fogón, unidad de producción, cultivaran entre cinco y siete chacras simultáneamente.

Igualmente, su caza, pesca y recolección imitan a los animales en sus movimientos y sonidos. Disponen de muy variados recursos naturales en forma extensiva, sin hacer las modificaciones más radicales que la total falta de áreas contiguas disponibles obliga a las poblaciones andinas. Logran, por tanto, un nivel de armonía con su medio ambiente que los pobladores de otras regiones no alcanzan.

La propiedad privada se limita a las extensiones materiales de la personalidad del individuo, sus herramientas, artefactos, indumentarias y los frutos del trabajo individual. No abarca los recursos naturales que son de todos y de cada uno, para su aprovechamiento propio y de uso colectivo, en la abundancia requerida. La distribución de los productos es compartida a través de relaciones de parentesco, no organizada comunalmente.

Los núcleos de asentamientos son pequeños -entre 15 y 80 personas- y dispersos a través del extenso territorio étnico. Cada uno de estos asentamientos es esencialmente autosuficiente. Si bien hay un nivel de intercambio ocasional, las diferencias ecológicas entre zonas locales no son tantas como para conducir a un proceso de intercambio sistemático, ni menos al acopio centralizado de la producción para su redistribución posterior. No existe dependencia de sistemas productivos externos ni tampoco producción para el mercado.

Las relaciones sociales de producción, distribución, consumo y reproducción se organizan en torno al parentesco y no a la propiedad de la tierra, del agua o de la tecnología. No hay diferenciación de clases sociales, ni jerarquías de autoridad, sino niveles de prestigio según los talentos y la generosidad en los aportes de cada uno.

El control social es comunal y espontáneo, no autoritario ni formal y obedece a valores de mantenimiento del equilibrio igualitario e integral de la sociedad. La sociedad es conservadora y busca su reproducción simple sin pretensiones abstractas de "progreso". Al mismo tiempo se adapta fácilmente para incorporar nuevos elementos que se presentan en su mundo y que parecen beneficiarles sin desestructurar el equilibrio.

Su concepto del tiempo es cíclico y visto en términos de la vida del individuo. Uno nace, se desarrolla, se reproduce, envejece y muere, seguido

Arakmbut, Sapiteri y Wachipaeri, esencialmente con respecto a la cultura material. La tesis de Lyon (1967) incluye un excelente resumen etnográfico de los Wachipaeri.

El período de referencia para el cuadro etnográfico que sigue es el de 1920 a 1950, después de los trastornos que significó el ciclo cauchero y antes del contacto permanente con misioneros y mineros auríferos. En ese entonces, los Arakmbut vivían aislados en las cabeceras de los ríos Kipodn, afluente del Río Karene; Wandak e Isiri, afluentes del Río Eori o Madre de Dios, en la zona que va entre la margen derecha de dicho río y la Sierra Andina, desde la desembocadura del Río Manu hasta la desembocadura del Río Inambari, en Madre de Dios.

En el momento de los primeros contactos en los años 1950, varios observadores llamaron la atención sobre el hecho que aún utilizaban hachas de piedra (Bello, 1956; Carneiro, 1962). En nuestra interpretación, esta opción tecnológica se debe al retiro a esta zona, manteniendo el aislamiento para evitar el contacto con las poblaciones neoamericanas y serranas. Es dudoso que sus antepasados no hayan conocido, al menos en la época del caucho, herramientas de hierro.

Rechazamos, por tanto, toda sugerencia de atraso o estancamiento en su evolución cultural e interpretamos esta sencillez como la mejor adaptación que se ofrecía en ese momento histórico y el factor que les ha permitido sobrevivir intactos hasta ahora, mientras muchos de sus vecinos han desaparecido, al menos étnicamente.

La economía Arakmbut

La unidad concreta y autosuficiente en la economía Arakmbut es la casa comunal, o maloca, que ellos llaman *hak*. Construida de palos y de hoja de palmera en forma rectangular con las esquinas redondeadas, tiene apariencia ovalada. Tiene de 8 a 12 metros de ancho y de 15 a 30 metros de largo, con puertas de entrada en ambas extremidades y un amplio espacio de uso común o ritual a lo largo de la parte central entre las dos puertas.

A lo largo de los dos costados hay de 8 a 20 cubículos que constituyen las alcobas de cada uno de los varones adultos, junto con su mujer e hijos, cuando los tiene; los solteros también tienen sus alcobas. Cada alcoba incluye una tarima construida de pona a 15 centímetros de altura sobre el suelo de tierra que sirve de cama para todos los ocupantes, además de estereras, tubos de paca, cajones de caña brava y sacos de corteza de yanchama para guardar sus pertenencias. Las frazadas también son de yanchama.

Delante de todas aquellas alcobas donde hay mujeres adultas, se encuentra el fogón donde ellas cocinan los alimentos. Además de los ocupantes de esta alcoba, ocupantes de otras alcobas que carecen de mujer adulta

acuden al fogón para alimentarse. Aquí también se prepara chapo y un refresco de piña que a veces se fermenta, y son compartidos por los integrantes del fogón además de los visitantes que se acercan desde otros fogones. Todos los integrantes del fogón -es decir, participantes en las comidas que se preparan allí- también colaboran en diferentes tareas que se requieren para su consumo. Los varones traen leña, la mujer cocina y los niños traen agua y ayudan con la cocina y el aseo. Hay una sola mujer adulta por cada fogón. En los casos de poliginia, en que un hombre puede tener dos mujeres, hay dos fogones.

Consideramos entonces, que el fogón es la unidad mínima de producción, distribución y consumo, y que el empleo aquí del término familia en su contexto socioeconómico se prestaría a confusiones, ya que integrantes de varias familias biológicas pueden participar en el mismo fogón y diferentes miembros de la misma familia biológica pueden integrar diferentes fogones. Lo importante de cada fogón es que sus integrantes coordinan no sólo la preparación y el consumo de los alimentos sino también las actividades de horticultura, caza, pesca y recolección, además del reparto de su producción.

La horticultura no se limita a la chacra, sino que una parte muy importante de ella se realiza en sitios dispersos, no organizados para el cultivo de varias plantas asociadas. Normalmente cultivan varios pihuyales de 6 a 10 árboles juntos y no asociados con otros cultivos, además de árboles, matas y plantas sueltas de papaya, guayaba, algodón, coca, tabaco, ají y varias hierbas medicinales en las cercanías del hak. También hay basurales donde las papayas, los camotes, varias especies variedades de *Xanthosoma* y otros tubérculos crecen por sí solos y son aprovechados después. Cada fogón tiene varias chacras, a veces siete u ocho, entre grandes y pequeñas. El tamaño de la chacra depende de la naturaleza del bosque donde se abre, la altura, la calidad de los suelos y otros factores ecológicos, además de la inspiración de los varones que la abren, talando los árboles con hacha de piedra en un proceso de hender los troncos de manera que cuando cae el primer árbol, abate a los demás. Los árboles más grandes son dejados en pie o, en algunos casos, abatidos por fuego colocado estratégicamente alrededor del tronco.

Se puede hacer una chacra en cualquier época del año, pero lo usual es iniciar el talado en julio o agosto, dejar que se seque bien bajo el sol, para luego quemar y sembrar lo más tarde posible antes del inicio de la estación de las lluvias. La quema también la hacen los varones, iniciándola desde varios puntos estratégicos según los vientos. Normalmente, para facilitar la quema, las chacras son quemadas después del mediodía, cuando están más secas. No se eliminan los troncos ni palos que protegen los suelos de la erosión y algunos de ellos sirven para leña durante la temporada de cosecha.

Hay tres tipos de chacra de plantas asociadas, según el tipo de suelo, bosque y altura. En los bosques altos, donde los suelos son más ácidos, se

donde se encuentran, los armadillos se apresan luego de excavar los huecos donde viven; así, muchos animales son tomados a mano, con palos u otro objeto al alcance. Las mujeres también participan activamente en estas actividades de caza espontánea de animales que se encuentran en el camino, lo que no pueden hacer es manejar arcos y flechas.

Por lo general, un hombre caza solo o acompañado por un hermano durante algunas horas del día en áreas cercanas al hak, aunque también hay caza especial en áreas más lejanas durante varios días o semanas. Los cazadores regresan de estos viajes con la mayor cantidad de carne posible, ya ahumada, para uso en ocasiones rituales como el matrimonio.

La caza de la huangana o jabalí grande, que anda en manadas, es de carácter especial. Cuando una manada es detectada, generalmente por el olor que emiten estos animales, se difunde la noticia a todo el hak y los varones abandonan todo lo que están haciendo para ir corriendo con sus arcos y flechas en un intento de cercar a las huanganas y matarlas mientras ellas tratan de escapar, cosa que la mayoría logra hacer.

Cuando un cazador mata a un tapir u otro animal grande o en cantidad, regresa al hak para buscar la ayuda de otros varones con el fin de transportar la carne. Los ayudantes, entonces, reciben porciones de la carne antes de iniciarse la distribución desde el fogón.

La mujer limpia y corta la carne, y después de separar la porción que le corresponde a su propio fogón, la reparte en porciones aproximadamente iguales a los demás hasta donde alcanza, pero comenzando con los fogones donde los varones tienen parentesco cercano -a través de otros varones- con su marido y/o con el del cazador que aportó la carne. De esta manera, un mayor número de personas come carne con más frecuencia sin que los varones de determinado fogón salgan a cazar todos los días. Pero el cazador no come la carne del animal que ha matado, a menos que éste sea un animal menor y sin importancia en su cosmología, un varón puede comer carne de animales que han matado otros cazadores. Hay además tabúes contra la caza del venado y el guacamayo rojo, por motivos que se verán más abajo en el acápite sobre la ideología Arakmbut.

Cuando abunda la carne, se ahuma y se conserva así durante varias semanas, pero prefieren mayormente comer carne fresca. Hay caza, y por tanto carne, con variaciones estacionales a través de todo el año.

La pesca proporciona la fuente más segura de proteínas en la dieta. Se pesca también a través de todo el año, aunque más en la estación seca. El pescado de mayor consumo es el boquichico que se pesca a veces comunalmente y con barbasco. En estas pescas comunales todo el hak se moviliza hasta una cocha o quebrada donde se sabe o sospecha que hay boquichico, las mujeres cargan raíces de barbasco en sus bolsas de red y los varones arcos y flechas. Al llegar al sitio elegido, las mujeres trituran el barbasco con piedras, dejando que su jugo filtre al agua. Los varones se colocan aguas abajo y cuando los peces atontados llegan a la superficie del

a su "indisposición". Luego, se abstiene de comer la carne de los animales más importantes y de tener relaciones sexuales por más de un año, hasta que la criatura aprenda a caminar.

Durante todo este tiempo, la criatura es llevada por su madre en una tabla-cuna a la chacra y a otros sitios que frecuenta. No le dan nombre propio, sino que es referido como yo' mbedn, al igual que todas las criaturas en esta etapa, sin referencia a su sexo. Lacta aproximadamente hasta los tres años, según la leche que su madre dispone. Al año, o cuando sepa andar bien, recibe el nombre por el cual es referido durante toda su niñez.

De allí, en compañía de su madre, hermanos, padre, tíos, primos, etc., va aprendiendo, además de algunas de las tareas necesarias para sustentar y desarrollar su vida, las formas de relacionarse con los distintos parientes. Por ejemplo, para dirigirse a un tío paterno varón se le dice "padre", mientras a su tío materno varón le llama "suegro". En su misma generación, distingue entre sus primos paralelos que son los hijos del hermano de su padre o de la hermana de su madre -y sus primos cruzados-, que son los hijos del hermano de su madre o de la hermana de su padre. Llama "hermano" o "hermana" a los primeros, pero "cuñado" o "cuñada" a los segundos si son del mismo género que él o ella, o "niño/a" si son del género contrario. A través de este patrón aprende cuáles son las personas más indicadas y cuáles prohibidas para unirse en matrimonio más adelante.

El Arakmbut siempre se dirige a los otros Arakmbut con términos de parentesco, ya que puede trazar algún grado de parentesco con todos y es ofensivo emplear sus nombres que solamente deben usarse para referirse a estas personas ante otros parientes cercanos cuando el referido está ausente. Rápidamente va aprendiendo el trato que debe llevar con todos sus paisanos en función al parentesco. Con las personas del sexo contrario que él llama "niño" y a cuyos hermanos llama "cuñado", los muchachos o muchachas en esta relación desarrollan mayor intimidad en el juego, posteriormente mayor libertad en las relaciones sexuales extramaritales si no se casan. Los varones juegan a cazar, flechando lagartijas y sapos con arco y flechas pequeñas; las mujeres imitan a sus madres en las actividades de cocina y de cultivo de la chacra.

El sistema de siete clanes (sibs según la terminología de Lowie) patrilineales y totémicos, es central en el sistema de parentesco. Cada individuo, varón o mujer, pertenece al clan de su padre, pero no al de su madre quien es de otro clan, ya que el matrimonio tiene que ser exógamo de clan, de manera que la pareja no sea considerada o llamada "hermana". Entonces, cada fogón combina por lo menos dos clanes, el del padre y los hijos y el de la madre. Los siete clanes, la mayoría de ellos presentes en cada *hák*, con sus símbolos totémicos son los siguientes:



Pesca con barbasco. Fotos: Alejandro Parellada



Clan	Tótem
Singperi	singpa (palmera pequeña)
Idnsika'mbo	pava de cabeza blanca
Wandignpana	piedras grandes
Yaro'mba	hoja de cetico de altura
Masenawa	paucar grande
E'mbi'eri	soga "tamshi"
Saweron	sajino

El Arakmbut desarrolla una relación especial con los animales y las plantas asociadas con estos símbolos totémicos que le permite conocer mejor su mundo y lo protege de los peligros que puede haber en su vida, mientras los animales y las plantas asociados con los símbolos totémicos de los otros clanes pueden hacerle daño si no toma las precauciones del caso. Por tanto, cuando va al monte, prefiere ir acompañado por los parientes de su propio clan, quienes le enseñan a defenderse en toda circunstancia y a aprovechar la bondad de la naturaleza según los patrones propios de su clan.

Al inicio de la pubertad, el varón Arakmbut se presenta, junto con los otros jóvenes varones de su misma edad, en el *hak* para un baile comunal. En ese momento se le perfora el labio inferior y el tabique de las fosas nasales para insertar en ellos palitos de chonta, luego se le aplica su primera pintura corporal de achiote y huito. Al finalizar esta ceremonia se le reconoce como *wa'mbo* u "hombre nuevo" y, adiestrado por los varones adultos de su clan, empieza a cazar y a realizar las tareas propias de un hombre adulto, además de enterarse de los secretos de los hombres. Desde ese momento, la mayoría de sus interacciones de colaboración en las tareas domésticas se realizan con miembros de su propio clan y deja de acompañar a su madre a la chacra para cultivar.

Al cabo de dos o tres años más, cuando el *wa'mbo* ya ha adquirido el conocimiento necesario para su definición como adulto, se presenta a otro baile comunal con el adorno más elaborado. En los días anteriores ha pasado pruebas de hombría y ayuno. Al cumplir con todo el ritual del baile se le reconoce como *wa'mbokerek* u "hombre completo", ya en condiciones de unirse en matrimonio con una mujer. Adquiere un nuevo nombre y deja de usar el de su niñez.

Si se trata de una mujer, su iniciación se da con el mismo matrimonio. A través de su niñez ha estado aprendiendo las tareas domésticas propias de su sexo, en compañía de su madre y hermanas. Cuando se interesa por ella algún *wa'mbokerek* que se encuentra en la relación de parentesco apropiada, es decir, primo cruzado u otro que no sea del clan de ella, puede empezar a cortejarla.

Si la pareja se pone de acuerdo y el clan de ella no se opone, el *wa'mbokerek* sale a cazar durante varios días, a veces acompañado por uno o

dos hermanos, primos paralelos u otros varones de su clan. Regresan con la mayor cantidad posible de carne ahumada, que el novio entrega al fogón de la joven en una ofrenda que se llama *chindoy*; acto seguido, él se la lleva a su alcoba para iniciar un fogón nuevo allí. El rito se completa con la entrega a cada varón adulto del clan de la novia de una flecha de adorno especial elaborado por el novio. Luego, a través de dos años, el novio colabora con las tareas del fogón de sus suegros, además de realizar las necesarias para el suyo.

Cuando los novios son de diferentes *hak*, este proceso sucede en el *hak* de la novia y recién cuando se completa el servicio de novia de dos años, se lleva a su mujer a su propio *hak*, o sea al de sus parientes masculinos más cercanos. Cuando las relaciones entre los dos *hak* no son muy amistosas o cuando los suegros se oponen, puede haber "raptó" de la mujer, quien muchas veces accede, de acuerdo a un plan predeterminado. Cuando la mujer es "raptada" o "escapa" -y esto puede suceder con mujeres ya casadas, además de las solteras- no se realiza el *chindoy* ni el servicio de la novia y la tensión entre los dos *hak* aumenta.

La edad ideal para que las mujeres se casen es el inicio de la pubertad, pero se conocen casos de matrimonio a partir de los nueve años, cuando escasean mujeres más maduras. Cuando la mujer da a luz, puede comer de todo, menos ciertos pescados, pero no debe tener relaciones sexuales antes que su hijo sepa andar. Y, aunque lo hiciera, como está lactando, por lo general no menstrua. La preferencia es dejar que pasen tres años entre un hijo y el siguiente.

Al casarse, la mujer recibe un nombre nuevo, su nombre de adulta, que mantiene hasta que llegue a la menopausia, cuando recibe su nombre de anciana y es llamada "abuelita". El hombre, sin embargo, puede pasar por varios cambios de nombre más, según los eventos significativos en el desarrollo de su vida. Cuando llega aproximadamente a los 60 años, adquiere su nombre de anciano y es llamado "abuelito". Entonces, comienza a mascar coca y a asumir un papel de sabio y consejero de los demás, pero sin ejercer autoridad política ante este cambio de estatus por edad.

Cuando el Arakmbut anciano, hombre o mujer, empieza a perder su fuerza vital y a enfermarse por la vejez, se le construye un tambito afuera del *hak* donde vive hasta que muere. El entierro se realiza debajo del sitio donde dormía en el momento de la muerte.

La muerte es ocasión para la destrucción inmediata de todas las pertenencias del difunto, así como aquellas porciones de las chacras de su fogón que se considera que le correspondían. Se inicia un período de gemido colectivo entre los miembros de su fogón y su clan, acompañados al principio por los demás integrantes del *hak*. Los gemidos de luto pueden durar hasta un mes si el difunto gozaba de mucho prestigio y murió relativamente joven, o unos días en el caso de un recién nacido o un anciano. No se debe

volver a pronunciar el nombre del difunto; la meta es olvidarse de él lo antes posible y ocuparse de los que están con vida.

Con frecuencia, la muerte ocurre antes que la persona llegue a la vejez y todavía tiene importantes responsabilidades para con la mujer o el marido y los hijos del fogón. En este caso, después del período de luto, lo ideal es que el hermano o la hermana soltera del difunto se case con su pareja y empiece a asumir las funciones que antes eran del difunto. Los hijos siempre han llamado a estas personas "padre" o "tía", que son los mismos términos empleados para referirse al padrastro o la madrastra. El apelativo continúa y el trauma de esta transición es menor.

Si no hay pareja de reemplazo, en todo caso, los tíos paternos y/o las tías maternas -biológicos o clasificatorios- asumen las tareas con respecto a los niños, aunque estén casados y conformen otro fogón; si se trata de una madre difunta, los hijos y el marido son absorbidos en otro fogón según indican las relaciones de parentesco.

En algunos casos, el hombre tiene dos mujeres simultáneamente. La preferencia para la segunda mujer es la hermana menor de la primera esposa, o su prima paralela, aunque el matrimonio con dos mujeres de distintos clanes es permitido. Lo importante en los casos de uniones con dos hermanas es que las relaciones sociales sigan iguales antes y después del segundo matrimonio.

En todo caso, y aunque las reglas sean infringidas en la práctica, se procura mantener -en lo posible- la estabilidad del sistema social del cual el clan es el eje integrador y el vehículo de su reproducción simple. El trabajo de Gray (1984) ofrece un análisis estructuralista de este sistema, que complementa y reafirma lo antedicho.

La política Arakmbut

Consecuente con la economía igualitaria y compartidora, desarrollada en armonía con el medio ambiente natural y organizada socialmente a través de las estructuras de parentesco, sin clases sociales ni jerarquías centralizadoras y de manera autocontenida, la política Arakmbut se expresa a través de las interacciones de los grupos de parentesco en función de tres criterios fundamentales: 1) la preservación y reproducción de la vida de los integrantes del grupo, 2) el mantenimiento del equilibrio en el sistema socio-económico y su reproducción simple, y 3) la alianza con la naturaleza para mantener el orden en el cosmos. Todos los problemas que surgen en el mundo Arakmbut se definen y resuelven de acuerdo a estos criterios.

El problema más inmediato es la supervivencia física frente a las enfermedades, accidentes o ataques externos. La intensificación de este problema a partir de la época del caucho produjo el retiro de los Arakmbut a las cabeceras de los ríos y a su mayor aislamiento, debido, sobre todo, a las

muertes por epidemias anteriormente desconocidas y las hostilidades que ellas motivaron.

Para el Arakmbut, las enfermedades son causadas por brujos -varones o mujeres- que recurren a los animales para obtener su poder, al igual que hacen los curanderos para combatir la brujería. Cuando una persona enferma, sus parientes más cercanos y los miembros de su clan tratan de identificar al brujo o bruja que le ha atacado y recurren a un curandero para movilizar los poderes de los animales que éste maneja. Si el paciente sana, los poderes del curandero han superado a los del brujo y sí no, el enfermo muere. (Para mayor detalle sobre algunos aspectos de la brujería Harakmbut, ver Califano, 1978, y Gray, 1983.)

Así, el chamán benéfico o curandero que los Arakmbut llaman wandakaeri, gana prestigio en relación a sus éxitos y lo pierde con relación a sus fracasos, que siempre tienen explicación en los poderes de otros animales que él no maneja. El wandakaeri se comunica con los animales que incorporan las almas de sus ancestros (de él) en visiones, a través de las cuales el animal lo ilumina con respecto al origen del mal y las formas de combatirlo, empleando cantos, soplos y otros mecanismos para invocar a las almas de los animales con el fin de apoyarlo.

Nadie admite ser brujo - hay tres clases de brujos que hacen hechizos dirigidos al nombre, a los alimentos o a la huella del pie de la víctima - pero la población del *hak*, y en especial los parientes cercanos y miembros del clan de la víctima, se esfuerzan por identificar al autor de la brujería para poder extirparla. Nadie admite que un pariente cercano o miembro de su clan sea el brujo y se acusa a personas cuya relación es más distante.

En este caso, se suele acusar a mujeres, que con frecuencia proceden de otros clanes, o a varones cuyos clanes están poco representados en el *hak*. Por tanto, surgen conflictos, peleas, y a veces la fuga o expulsión del *hak* de la persona acusada, o si no, su asesinato, que es acordado colectivamente en asambleas espontáneas y tensas. Los parientes cercanos o miembros del clan del acusado, pueden optar por independizarse del *hak*, reubicándose en otro *hak* donde tienen miembros de su clan o parientes cercanos, o en un *hak* nuevo.

Si se sospecha que el brujo es una persona integrante del clan, y estas acusaciones son más comunes en contra de las mujeres recién nacidas o niñas que pueden tener algún defecto físico u otra señal, se atribuye la brujería a la herencia materna, la presunta bruja es sacrificada por sus propios padres por sofocación y estrangulación de la manera más clandestina posible, para que los otros no se den cuenta de que ella era bruja y pariente cercano a ellos.

Estos sacrificios también ocurren con mujeres ya adultas y casadas, pero esto motiva aún más tensión en el grupo. Debido a estos sacrificios, la proporción de varones adultos a mujeres adultas es de aproximadamente 2 a 1. La gravedad de este desequilibrio es una reflexión de las crisis de

despoblación que resultaron de las epidemias, correrías y hostilidades que surgieron con la penetración en zona de los caucheros y, posteriormente los primeros mineros, misioneros y otros.

Entonces, la escasez de mujeres da origen a una intensa competencia por ellas entre los wambokerek solteros, especialmente en esta sociedad que reivindica la poliginia. Por tanto, son comunes los conflictos entre estos jóvenes y sus aliados que responden a la filiación de clan, o, si son del mismo clan, la cercanía del parentesco dentro del mismo. Estos conflictos resultan en desdoblamientos dentro del hak que si no son resueltos conducen a su división en dos, y un grupo se independiza para formar otro hak. Para resolver estas situaciones de conflicto, intervienen los wairi, hombres que gozan de prestigio debido a su filiación a un clan demográficamente fuerte, su habilidad en la caza, su generosidad, su cordura y su elocuencia oratoria. Puede haber uno, varios o ningún wairi en un hak determinado. No ejerce ninguna autoridad coerciva al estilo de las autoridades políticas en sociedades estructuradas en clases sociales, sino que influye sobre las decisiones colectivas realizadas en las asambleas espontáneas debido a su aparente imparcialidad y a su elocuencia y capacidad de lograr soluciones satisfactorias a los conflictos.

En contraste con el wairi, las personas caracterizadas como soe'nopo, o "tacaño" son las que gozan de menos prestigio en la sociedad Arakbut. Clastres (1977) caracteriza al líder indígena de la región no-andina de América del Sur en términos de su talento, generosidad y poliginia. Señala además, la correlación entre la habilidad en la caza, la poliginia y la generosidad. Esta visión del líder como servidor de su pueblo en una relación de intercambio de generosidad en sus aportes por prestigio coincide con nuestros datos sobre los Arakmbut.

Contrasta marcadamente con las características de la autoridad política en las sociedades estructuradas en clases sociales, como la andina y la occidental, donde el poder se acumula jerárquica y verticalmente, se concentra y se aumenta, con el resultado del progresivo aumento del sacrificio que debe hacer el dominado dentro de este sistema, además de la búsqueda de soluciones individuales a través de más sacrificio, acumulación y arribismo.

Más allá del marco del hak, las relaciones políticas Arakmbut son más problemáticas, y los conflictos entre los diferentes hak inhiben las interacciones amistosas, fomentando así el aislamiento. Cuando hay visitas, son tratadas ritualmente y con mucha cautela. Por ejemplo, si alguien se enferma inmediatamente después de la visita de integrantes de otro hak, uno de los visitantes sería el candidato lógico para las acusaciones de brujería, ya que es de fuera. Tal situación podría motivar una pelea entre los hak.

Sin embargo, es más común el conflicto que surge de la competencia por mujeres, que escasean en todos los hak y los solteros se acercan a otro hak donde tiene menos parientes e intentan cortejar a la propuesta novia,

Los conflictos inhibieron las relaciones comerciales extensas entre estas etnias y, sobre todo, entre los Arakmbut y los otros. Sin embargo, la tradición oral explica la adquisición de las gallinas, el masato y la ayahuasca de los Sapiteri, quienes los adquirieron de los Matsiguengka vía los Wachipaeri. También, de vez en cuando los Arakmbut lograban adquirir machetes de esta manera, en intercambio por plumas de guacamayo y otras aves, o en correrías, pero no se desarrolló un patrón sistemático de socios comerciales como el descrito por Harner (1963; 1984: 125-133) que permitió a los Shuar del interior (en Ecuador) abastecerse de machetes y escopetas antes del contacto permanente con la población neo-americana.

Para confrontar las más graves amenazas externas, como las representadas por la expedición de La Torre en 1873 y las correrías en busca de esclavos Harakmbut y Ese'jea realizadas por los agentes de la Casa Suárez en 1902, las diferentes etnias Harakmbut se movilizaban en conjunto (Moore, 1983). En esto sí hay un paralelo con los Shuar, quienes en 1599 se unificaron y se sublevaron para expulsar a los españoles, y nuevamente en la ocasión de la guerra entre Perú y Ecuador en 1941, se movilizaron para contener una amenaza de ataque por las tropas ecuatorianas (Harner, 1963: vii-viii, 17-27, 33).

Las otras poblaciones selváticas son llamadas *nongharakmbutnda*, u "otros paisanos", sin distinción entre ellas. Los serranos son referidos como *waha'i'pi* -posiblemente una referencia a sus ojotas- y los neoamericanos *amiko*, término cuyo origen es evidente. No hay relatos que detallen posibles relaciones con ellos, pero ambos aparecen mencionados en la mitología, y hay restos arqueológicos dentro del territorio Harakmbut de hachas incaicas (Lyon, comunicación personal; Aikman, 1983).

La ideología Arakmbut

Para la cosmología Arakmbut es central el mito del *wanamei*, o árbol de la creación que en resumen, sintetizado de varios informantes, trata de lo siguiente:

"Al principio, todo era caos. La gente comía de todo, hasta las víboras, y tenía relaciones sexuales con cualquiera, inclusive con sus hermanas, como hacen los animales. Todo estaba muy mal hasta que un día hubo un incendio terrible que venía consumiendo todo el bosque, los ríos, el mundo (en la versión Toyoeri del mismo mito, un diluvio reemplaza al incendio).

Entonces, vino el loro erikayakeya, anunciando que solamente una joven virgen podía salvar a la gente. Buscaba vírgenes por todas partes, pero no hallaba ni una, hasta que finalmente encontró una joven pubescente que todavía era virgen, descansando en la playa. El erikayakeya llevaba una semilla en su pico y al encontrar a la virgen la soltó. Al caer, la semilla acertó

con la vagina de la joven y, de inmediato, brotó de ella un magnífico árbol, el wanamei, más grande y lozano que cualquier árbol jamás conocido.

Toda la gente vino corriendo y subió el árbol, de manera que escapó de la devastación del mundo que venía causando el incendio; como el wanamei era tan grande y resistente, el incendio no lo afectaba. En el wanamei permanecieron mucho tiempo; en la tierra, después del incendio, todo era tinieblas hasta que, por fin, amaneció de nuevo. Por un tiempo la tierra fue muy suave e inestable, como la arena movediza, y no se podía vivir allí. Pero, poco a poco, el wanamei soltaba sus hojas que al caer a la tierra se convertían en animales y plantas. Entre los primeros animales estaba el sajino, y luego el tapir, seguido por los otros; de igual manera las plantas.

Cuando por fin baja la gente, tuvo que pedir la protección de los animales que eran los únicos que sabían defenderse en la tierra, aprovechándose de las plantas que comían y de su parentesco con los otros animales con quienes tenían alianzas y se ayudaban mutuamente.

Según el sitio donde llegaban a parar, la gente se organizaba por clanes. Algunos paraban donde las palmeras singpa y llegaron a ser los singpaeri. Otros buscaron la protección del sajino o de la pava de cabeza blanca y de allí se formaron los saweron y los idnsi'ka'mbo. Los wandignpana pararon donde se encontraban las piedras grandes de las cabeceras de los ríos, y así se formaron los siete [clanes] y empezaron a buscar parejas de los otros clanes donde estaban las primas y no las hermanas.

Entre algunos clanes se llevaban mejor porque los animales y las plantas de éstos preferían a los del otro según sus características en la naturaleza y empezaron a casarse entre estos grupos, pero también se casaban con personas de otros grupos, sobre todo cuando había varios hijos. Uno no debe casarse nunca con su hermana clasificatoria, es decir, miembro de su clan porque necesita la protección de los animales de su pareja, además de los suyos, que no deben ser los mismos.

Así las cosas empezaron a marchar y mientras se mantiene la protección y se conoce la sabiduría de los animales propios, sin ofender a los otros, todo resulta bien."

Un segundo mito, que explica muchos fenómenos, de la naturaleza, es el de Aymarinke, un tramposo que nació como resultado de la seducción de su madre por el árbol Atunto, cuando ella estaba recolectando los frutos de dicho árbol. Luego, los tigres comen a su madre y Aymarinke es recogido por su abuela, quien lo protege y le ayuda a vengarse de los tigres.

Aymarinke mata a algunos de los tigres, pero los otros huyen para luego reproducirse prolíficamente y obligar a Aymarinke a escapar al cielo, subiendo por una columna de flechas que él mismo había disparado.

De allí, con su palo were, instrumento para perforar la tierra y hacer la chacra, hace el relámpago para espantar a los tigres, pero estos siguen siendo el animal más fuerte en la tierra.

En sus andanzas terrestres, antes de subir al cielo, Aymarinke era muy embustero, y sus mentiras y engaños dieron origen a muchos de los accidentes y trampas que se presentan en la vida, todo relatado en detalle.

Además de estos dos mitos básicos, hay numerosos, de menor importancia, pero que explican el origen de los fenómenos naturales y sociales. Casi todo gira alrededor de los animales quienes divulgaron los conocimientos que tiene el hombre a través de visiones que los chamanes sabios, wayorokaeri, tienen la capacidad de recibir. El wayorokaeri no tiene que estar dormido para "soñar" con los animales que le protegen. Puede provocar visiones si pasa ayunas e inhala rapé de tabaco soplado a través de un tubo especial para este propósito por un compañero que le ayuda.

La fuente del poder de los animales surge de las almas o wanokireng, que albergan en su cuerpo y que han sido antes almas de gente. Cuando el Arakmbut muere, sus dos wanokireng salen de su cuerpo: Una de ellas, ndumbaeri, es el alma del bosque y busca refugio en los animales de este dominio. El otro wanokireng es el waweeri, o alma del río, que se alberga en el cuerpo de algún animal de las aguas - pez, tortuga, boa, etc. Al morir el animal, el wanokireng que alberga tiene que salir a buscar otro animal de anfitrión. Así, a través de mucho tiempo de andar, sucesivamente, en una serie de animales, el wanokireng llega a parar finalmente en el sero'we, un río subterráneo donde nadie llora, porque no hay pena ni sufrimiento y todo es felicidad.

Todo el conocimiento de los Arakmbut fue adquirido a través de las visiones que los wayorokaeri han recibido de los animales que albergan los wanokireng de algún ancestro ya difunto y que le protege e ilumina sobre los misterios del universo. Este proceso comenzó con la horticultura. Los hombres aprendieron a cultivar el plátano, la yuca, el maíz, el maní, la piña y los demás cultivos a través de las visiones de los wayorokaeri. Cada variedad de cada uno de estos cultivos es designada por el nombre del animal que enseñó a los antiguos a sembrar y cultivarla. Toda la tecnología Arakmbut fue adquirida de esta manera.

Cuando un cazador mata a un animal, su wanokireng se molesta, porque entonces tiene que buscar otro animal que le albergue. Puede vengarse haciéndole daño a la gente, especialmente al cazador que mató al animal. Por eso, el cazador no come la carne del animal que el mismo haya matado, sino la de animales que otros han matado y que no tienen ningún resentimiento especial para con él.

Algunos animales albergan los wanokireng de un conjunto de personas que eran wairi, y por tanto, son más potentes y merecen más respeto. Por lo general, no son malignos, pero es preferible no cruzarse con ellos, porque pueden hacerle mal a uno sin querer. Entre estos animales destacan el tigre, el venado, el pez paco y el guacamayo rojo. La gente no come la carne de estos animales.

El wanokireng más peligroso y potencialmente dañino es el toto, que es el alma de brujos poderosos que han muerto. El toto prefiere albergarse en

la boa, pero puede estar también en otro animal. La boa es uno de los animales más temidos.

Siempre hay que tener mucho respeto para con los animales y no sólo con los que protegen al clan de uno, sino con todos, porque, bien pueden apoyar a una persona o hacerle daño. El mantenimiento del orden en el cosmos requiere del mantenimiento del orden en la naturaleza. Un Arakmbut no va a rozar el bosque más de lo indispensable para hacer sus chacras, porque en el bosque se albergan los animales con los cuales tiene que llevarse bien. De igual manera, no caza ni pesca más de lo que necesita para el sustento de su grupo. La caza, pesca y extracción de madera y otros productos forestales en forma comercial violan estos principios. El Arakmbut tiene que vivir en armonía con su medio ambiente natural, porque también es su medio ambiente espiritual.

También, tiene que observar las reglas sociales como no tener relaciones consideradas incestuosas con miembros de su clan y cumplir con la distribución de la carne y la ayuda mutua con los otros, tanto de su clan como sus aliados, ya que la violación de estas reglas sociales ofendería a sus animales protectores y alteraría el orden en el universo.

El Arakmbut explota los recursos naturales que necesita para sí y para compartir con los demás en la abundancia necesaria, siguiendo patrones tecnológicos sumamente conservacionistas. Así, no abusa ni ofende a su medio ambiente y, al mismo tiempo, puede ser generoso; por otro lado, recibe las dádivas de los otros en una relación recíproca de intercambio. Vive constantemente en el monte y en el agua, trasladándose de un lugar a otro a través de terreno difícil. Sería incómodo y posiblemente fatal andar cargando demasiados bultos. El hak también se traslada con frecuencia, de manera que no conviene ir acumulando y guardando cosas, sino disfrutar de lo que hay y compartirlo de la manera más sencilla posible. La acumulación de cosas, además de ser impráctico, violaría el orden en el mundo, tanto social como espiritualmente.

La penetración de la minería aurífera en la zona

Desde tiempos incaicos se mantuvo una frontera elástica entre las poblaciones no selvícolas dedicadas a la minería aurífera y las poblaciones Harakmbut y Ese'jea. Decimos frontera porque no hay indicios de una participación directa de los selvícolas en la economía aurífera antes del siglo XX.

En la época incaica se explotaban lavaderos de oro detrítico en una zona imprecisamente definida como Carabaya, aparentemente en las partes altas de la ceja de selva de los actuales departamentos de Puno (Perú) y La Paz (Bolivia). Cobo (1964: 137-140) explica que estos lavaderos fueron trabajados bajo la administración de los caciques locales quienes entregaban la

producción en tributo al Inca para usos decorativos y rituales. Esta actividad era secundaria a la minería de cobre que tenía usos militares y estaba bajo el control más directo del Inca. (Romero, 1937: 73; Moore, 1958: 40).

Los españoles llegaron al nuevo mundo a fines del siglo XV con la necesidad de adquirir mercancías que les permitieran competir en las ferias europeas en la coyuntura del arranque del capitalismo. Los metales preciosos, oro y plata, con su valor monetario establecido en un momento de precios bajos en Europa, satisficieron esta necesidad (Vilar, 1972: 52-100). Al principio los españoles se abastecieron con el saqueo de los tesoros de adorno de los indios del Caribe, México y el Perú, pero estas fuentes se agotaron rápidamente y había que desarrollar el proceso de acumulación originaria con la extracción de dichos metales. En el Perú, esto empezó en los lavaderos de oro de la frontera entre el derrotado imperio incaico y los dominios de los selvícolas en Carabaya.

La expedición de entrada de Pedro Anzures de Campo Redondo pasó por el sector ahora boliviano de esta zona en 1539 (Cieza, 1877: 361-387). Después de la guerra de Las Salinas, fugitivos de los partidos de Pizarro y Almagro se establecieron en las partes altas de las cuencas de Inambari y Tambopata, en la actual provincia de Sandia, Puno, y en las zonas de Camata y Larecaja en el sector actualmente boliviano, no más tarde que 1542, para dedicarse a la minería aurífera (Bueno, 1951: 111-112).

Esta oleada inicial en la minería aurífera parece haber sido intensiva, pero no sostenida, ya que Cieza, escribiendo en 1550, comenta que se sacaron más de 1.700.000 pesos "de oro tan fino que subía de la ley" de lavaderos del "Río Caruaya" y que este oro todavía se halla en el río, pero sácase y con muerte de los Indios (de la Sierra), por tenerse por enfermo aquel lugar..." (1967: 279 -cap. cii).

Durante el virreinato del Marqués de Cañete –en la década de 1550– fueron destacados a esta zona negros y mulatos, procedentes de la costa, para dedicarse a la minería aurífera, fundando con ellos en algún momento antes de 1558 la "villa de San Juan del Oro", seguido por Santiago de Buenavista, Sandia, San Cristóbal, San Gabán y San Juan de Phara (Hurtado de Mendoza, 1907: 13; López de Velazco, 1907: 443 López de Caravantes, 1907: 280-281; Markham, 1862: 203-206). Los negros reemplazaron a la fuerza de trabajo indígena procedente de la sierra que no se adaptaba, mientras los indígenas de la selva no se prestaban a este trabajo, prefiriendo huir selva abajo y recuperar el territorio perdido en momentos de relativo abandono por los españoles.

En la segunda mitad del siglo XVI, las minas de plata de Potosí superaron en importancia político-económica a los lavaderos de oro de Carabaya, ya que la plata se encontraba en vetas concentradas y su extracción era más fácil (Vilar, 1972: 163-196). El resultado para la zona de "carabaya" fue una disminución paulatina en la extracción aurífera, mientras surgían haciendas de coca en los valles de Tono (Q'osñipata, Cuzco) y Cuchoa

(Marcapata, Cuzco). La coca abastecía las minas de Potosí y, junto con el azogue de Huancavelica, fueron la mercancía más importante del eje comercial Lima-Huancavelica-Cuzco-Potosí (Werlich 1968: 137-142).

Estas plantaciones de coca definieron la frontera suroeste entre la economía mercantil colonial y los indígenas de la cuenca de Madre de Dios, mientras la minería aurífera lo hacía por el lado sureste. Los recursos auríferos del cerro de Camanti, cerca al actual Quincemil, también eran conocidos en el siglo XVI, pero hacia 1595 esta zona se destacaba más por la hacienda de coca de Vitobamba (Raimondi, 1874: 221).

La frontera entre los mineros y los selvícolas, al igual que la que se definía entre los hacendados cocaleros en la cuenca de Madre de Dios, se mantuvo con avances y repliegues a través de toda la época colonial (Moore, 1978). Muchas veces los repliegues se atribuían a las agresiones de los indígenas, quienes indudablemente aprovechaban las oportunidades de recuperar territorio cuando se presentaban. Sin embargo, Lyon (1978) demuestra como en la zona cocalera, estas acusaciones exageradas de la "ferocidad" y "traición" de los indígenas se utilizaban para justificar los fracasos de los hacendados que se debían más a las crisis económicas coyunturales. Es probable que la misma interpretación sea válida para los sucesos en la zona aurífera de carácter similar.

Estos avances y repliegues responden directamente a las circunstancias de la coyuntura política-económica internacional. Por ejemplo, en el siglo XVII se estabiliza la producción de plata del nuevo mundo y hay una caída brusca en la producción del oro, debido a las crisis internas de España – la revuelta de Portugal que se independiza de la Corona española, la revuelta de Cataluña, las pestes de Barcelona (1651-52) y Sevilla (1649-50) y la consecuente incapacidad de España de compra de metales preciosos en el momento más bajo de su poder económico y político, especialmente después de 1640 (Vilar, 1972: 269-284).

Luego, hay un repunte entre 1696 y 1720 del valor de la plata que anticipa las reformas borbonas que reviven a Potosí, mientras el oro, que empieza a fluir hacia Inglaterra, se estanca en las colonias españolas. Coincidiendo con estos eventos, el virrey Marqués de Montes Claros refiere a la riqueza de los lavaderos de oro de Carabaya en 1615 y el Príncipe de Esquilache presenta un informe largo sobre ellos en 1620 (Markham, 1862: 204-205), pero desaparecen de las memorias de los virreyes después. En 1767, el pueblo de San Gabán fue destruido, según se reporta por los indígenas de la selva, provocando una reacción de parte del virrey Amat. San Juan del Oro había sido abandonado algunos años antes (Markham, 1862: 205-206).

Con la independencia, Carabaya pasó a pertenecer al departamento peruano de Puno; en el siglo XVIII había formado parte del virreinato de Buenos Aires desde donde la comunicación era difícil. El gobierno independiente del Perú estableció relaciones comerciales con Inglaterra y una de-

pendencia causada por la deuda resultante de la guerra de la independencia. Al principio se explotaban menos los lavaderos de oro debido a la inestabilidad política; lo mismo sucedió en Brasil.

El resultado fue un auge en los precios del oro (Vilar, 1972: 459-471). Luego, se produce el descubrimiento del oro en California y paralelamente la expansión de la minería aurífera en Carabaya y el cerro de Camanti. En 1836 se vuelve a trabajar el oro de Camanti (Pacheco, 1840), y en 1849 dos hermanos Poblete descubren ricos depósitos de oro en Carabaya. Modesto Basadre relata cómo en 1814 algunos de los pocos mineros auríferos en la zona de Phara fueron “degollados ó muertos a golpes de macanas por la indiada” (1884: 116), y en 1835 indígenas de la selva atacaron a los mineros del Alto Río Tambopata cerca a San Juan del Oro (1884:126), pero que esta zona fue recuperada por un señor Rodríguez y de igual manera la zona de San Gabán por un señor Aragón en 1861 (1884: 132).

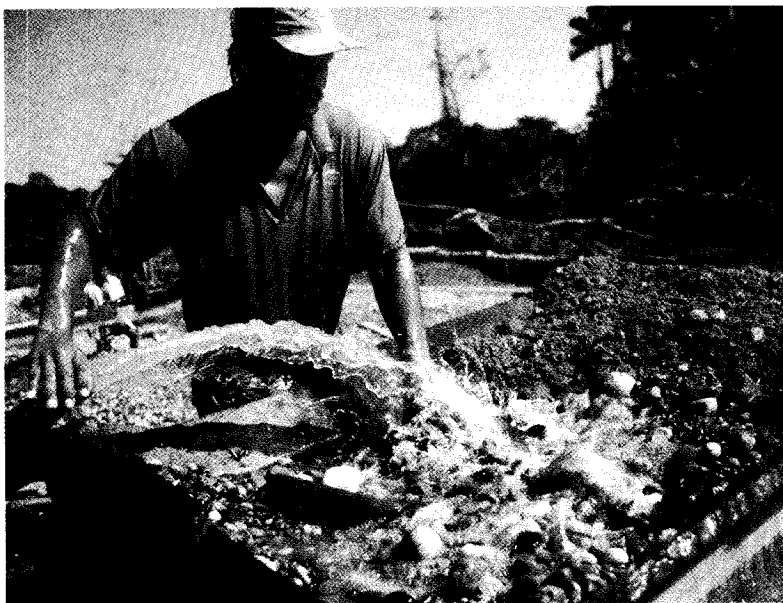
Este auge también duró poco, ya que en 1862 Markham describe la hacienda de Aragón como principalmente productora de caña de azúcar con el oro y la cascarilla ocupando posiciones secundarias (p. 209). Los descubrimientos nuevos de oro casi simultáneos en California, Australia y Rusia, y el repunte paralelo en la producción peruana, multiplicaron la oferta mundial del oro por 10 entre 1851 y 1860, y produjeron la baja progresiva del precio (Vilar, 1972: 459-479). El resultado fue una progresiva retirada de los lavaderos de Puno y Cuzco y la recuperación de dicho territorio por los indígenas. Mientras tanto, el precio volvió a recuperarse a partir de 1890.

Esto coincide con los inicios de las actividades de la empresa norteamericana Inca Mining Company que explotó la mina Santo Domingo en la zona del río Huari Huari, afluente del Inambari. Esta empresa construyó un camino de herradura vinculando la mina Santo Domingo con la estación de ferrocarril de Tirapata desde dónde había transporte hasta el puerto de Mollendo, y este camino fue extendido hasta el Río Tambopata -ya en la selva baja- donde la Inca Rubber Company, filial de Inca Mining tenía concesiones de caucho, abriendo así el acceso de la selva baja de Madre de Dios con Arequipa y los puertos del Pacífico.

El caucho superó al oro como mercancía más codiciada en la primera década del siglo XX, pero para la población indígena, como ya se ha comentado, el impacto fue mucho más drástico. Con respecto al oro, la baja empieza en serio en 1904. En el ámbito nacional había 431 “pertenencias”, o concesiones de minería aurífera, en 1890, pero en 1903 el número había alcanzado 1.350, bajando en 1904 a 1.113. De estas concesiones, 803 estaban en Puno (650 en Sandia y 137 en Carabaya más 16 otras) y 36 en Cuzco (34 en la provincia de Quispicanchis y 2 en Paucartambo). Sin embargo, el distrito de Carabaya -con 484 kilos de oro en 1903 y 279 kilos en 1904- contaba con casi la mitad de la producción nacional de oro debido a las actividades de la Inca Mining (Loredo, 1904; Denegri, 1905). En el distrito



*Mineros extrayendo oro con motobombas, en el Río Madre de Dios.
Fotos: Alejandro Parellada*



de Sandia, en cambio, 520 "indios" procedentes de la sierra puneña producían 62 de los 119 kilos de oro contabilizados para este distrito en 1904 sin tener concesiones (Pflucker, 1905).

La decadencia de la minería aurífera en los siguientes 25 años no resulto en una correspondiente expansión territorial hacia el sur de parte de los indígenas de la selva sur, ya que estos se encontraban diezmados por el caucho y las plagas que lo acompañó. Los Arasaeri se agruparon en la zona del actual Quincemil tras el abandono nuevamente de la minería en el cerro de Camanti y también se desplazaron a lo largo del Río Inambari. Los Ese'ejá, más afectados aún, se dispersaron a través de su antiguo territorio. Los otros Harakmbut se retiraron a la zona al oeste de los Arasaeri y se mantuvieron aislados hasta la década de 1940. Cabe señalar que hasta esa fecha todavía no había participación directa de indígenas de la selva en la minería aurífera y sus relaciones con los mineros simplemente definieron la frontera elástica.

Con la Gran Depresión internacional a partir de 1930, el oro volvió a tener más valor y se produjo una presión de migrantes empobrecidos de la sierra cusqueña y puneña. En ese año, la Inca Mining, adquirida en 1928 por el norteamericano Clarence Woods, obtuvo concesiones mineras sobre una vasta región, abarcando toda la subcuenca de Inambari desde arriba de la mina Santo Domingo hasta la boca del Río Inambari. En 1930, esta empresa empleaba 250 migrantes de la sierra en el alto Inambari (Keiser, 1931). La importancia de estas concesiones es que, aunque no trabajadas en sus extensiones inferiores, ya llegaban hasta el Río Madre de Dios en plena selva baja ocupada por indígenas Harakmbut y Ese'ejá.

Los misioneros dominicos, quienes tras la caída de la economía cauchera habían limitado sus actividades en Madre de Dios a Puerto Maldonado y los caseríos agrícolas de la frontera con Bolivia, volvieron a interesarse por la zona aurífera y los indígenas que la habitaban, todavía aislados de la economía mercantil. En octubre y noviembre de 1930 el padre José Álvarez realizó una expedición al Río Arasa, entablando allí relaciones con los Arasaeri (Álvarez, 1931). En 1935, esta zona sufrió una grave epidemia de malaria, debido al contagio a través de los mineros migrantes (Sarasola, 1935).

En 1935, el ingeniero sueco Sven Ericsson anunció un proyecto de colonización sueca en la zona del río Karene y propuso un ataque contra los Harakmbut que la poblaban, utilizando bombas de gases lacrimógenas además de una guardia militarizada hasta que se rindieran los indígenas. El misionero dominico que lo entrevistó comentó al final: *La suerte acompaña a los hombres audaces, y eso mismo le deseo a usted en la empresa verdaderamente audaz que trata de acometer*". (Un misionero dominico y Ericsson, 1936).

Los misioneros dominicos hicieron varios contactos con los grupos Harakmbut en la década de 1930 y su expedición más aclamada, la de la organización Wenner-Gren, de Nueva York, en 1940 llevó al Padre José Álvarez hasta el Río Karene donde contactaron a los Sapiteri allí e iniciaron

sus relaciones con los Harakmbut de esa zona. La primera misión en esta zona fue la de Kaichihue en 1942, por la margen izquierda del Río Inambari. Desde Palotoa, en el Alto Río Madre de Dios, los dominicos iniciaron sus contactos con los Arakmbut, el último subgrupo Harakmbut para resistir ese contacto, ya a partir de 1952. Misioneros del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) entraron al Karene en 1957 e instalaron una misión con los Arakmbut más aislados allí, (Moore, 1981).

Los misioneros, tanto dominicos como del ILV, ganaron la confianza de los Harakmbut con medicinas occidentales que empleaban con éxito contra algunas de las enfermedades contagiosas que estos indígenas padecían en forma epidémica, debido a la expansión de la minería aurífera hacia los límites de esa zona. Luego ofrecieron productos industriales a los indígenas a cambio de oro y pieles. La demanda así creada para escopetas, machetes, frazadas de lana y otros bienes comerciales, se expandió por toda la zona y los Harakmbut empezaron a lavar oro y matar tigres y tigrillos para vender sus pieles para poder obtener estos productos.

Los dominicos realizaban estas actividades en sus misiones haciendas, como el Kaichihue y luego Palotoa, donde agrupaban a numerosos indígenas sin referencia ni respeto para sus orígenes etno-lingüísticos, pero los misioneros del ILV se instalaron en el Alto Río Karene y facilitaban los bienes comerciales en cantidades moderadas de manera que permitió una mayor estabilidad socioeconómica. Luego, con los conflictos internos en las misiones dominicas, los Harakmbut empezaron a independizarse pero ya estaban enganchados a la economía mercantil.

Este proceso, en el que los indígenas siempre trabajaban de manera independiente dentro de su propio territorio, se amplió por saltos seguidos por periodos de relativo estancamiento. Poco después de los contactos con los Arakmbut en la década de los cincuenta, la baja en la demanda por el oro y la inflación en sus costos de producción produjeron un repliegue en esta actividad, ya que la demanda que surgió con la Gran Depresión y se mantuvo a través de la segunda Guerra Mundial y la guerra de Corea que requirieron de oro para los fines militares, había mermado. Algunos mineros cusqueños se instalaron en el Río Karene y más en el Río Pukiri y el Río Hupethue, zonas tradicionales de los Harakmbut, y llevaban a cabo algún nivel de comercio con los Harakmbut.

A partir de 1972, el precio internacional del oro se disparó con la liberación del dólar de su cotización oficial de \$35 la onza troy. En el mercado principal del oro del mundo, el London Metals Exchange, las cotizaciones del oro empezaron a subir vertiginosamente, alcanzando los 200 dólares la onza en 1978 y los 350 dólares la onza en 1980, para luego mermar (Green, 1983: 283). En febrero de 1985 había bajado a 290 dólares la onza. El resultado de este auge fue el aumento de los mineros migrantes desde la sierra de menos de 1.000 en 1972 hasta aproximadamente 20.000 en 1980 y 1981.

También hubo más promoción de la minería aurífera por parte del Estado peruano a través del Banco Minero del Perú y desde 1978, cuando se aprobó la actual ley de promoción aurífera, se han denunciado casi 3.000 concesiones mineras en la zona aurífera de Madre de Dios, de las cuales alrededor de 800 están actualmente vigentes. A partir de 1978, también se produjo la penetración de empresas transnacionales en la minería aurífera, que ahora están acaparando los denuncios y la fuerza de trabajo más estable.

Muchas pequeñas y medianas empresas mineras se están retirando, además de algunas transnacionales. La fuerza de trabajo en la minería aurífera se estimó en 12.000 trabajadores en 1984 (Moore, 1984). El futuro es incierto y depende más que nada del precio internacional, además de la inflación en los costos de producción a nivel nacional.

Análisis posterior

Durante los 15 años entre 1973 y 1988, se produjo la época de mayor inserción de la población indígena en la minería aurífera, aunque todavía continúa. La tecnología del trabajo minero durante este período siguió siendo fundamentalmente la misma empleada desde el siglo XVI aunque a partir de la década de 1980 se ha agregado maquinaria pesada como cargadores frontales, amalgadoras, retroescarbadoras, separadoras (riffles) y una serie de modelos de draga, mayormente en las empresas transnacionales, con poco éxito. Las modalidades de empresa varían por su tamaño entre: "chichiquero", pequeñas, medianas y grandes empresas, todo dentro del marco legal de la "pequeña minería".

En las relaciones de producción en la minería aurífera, destacan la reproducción de las que prevalecían en el agro andino antes de la Reforma Agraria, con parcelaciones de las concesiones -o tierras invadidas- entre "invitados", "allegados", "socios" que pagan rentas al titular u ocupante de la concesión, o en algunos casos al que se contrata con él. Esto también sucede en los terrenos invadidos. Los obreros son "enganchados" en la Sierra cusqueña o puneña y llevados a la zona aurífera -a veces vienen por su cuenta- donde trabajan para el patrón bajo contratos orales con la remuneración al final de los tres meses, descontando créditos extendidos para consumo en la tienda del patrón.

Aunque este sistema prevalece en la mayoría de las empresas, existen también agrupaciones de mineros, a veces organizados en "comunidades" que han invadido terrenos y los trabajan por la fuerza. Por otra parte, las transnacionales contratan obreros empleados con más experiencia con sueldos mensuales y derechos laborales mayormente cumplidos.

El cuadro de prostitución, juego y borracheras, además de los abundantes abusos de los derechos humanos completa el análisis.

La ideología de la minería aurífera se explica en términos de objetivos capitalistas de acumulación que asumen todos los participantes desde el peón más humilde hasta el accionista mayor de la transnacional más grande. Se justifican en términos religiosos y nacional o de "chauvinismo nacional" con sus ilusiones de "desarrollo".

La etnografía indígena se modifica con la participación en la economía aurífera, que requiere una importante porción del tiempo y esfuerzo como suplemento a las actividades de subsistencia tradicionales para poder adquirir los bienes materiales traídos de fuera, que ahora son necesidades. La horticultura, caza, pesca y recolección se mantienen, con algunos, agregados y sustituciones. La producción agrícola para el mercado es mínima y ocasional. En las comunidades nativas -dentro del ámbito de mayores concentraciones de mineros foráneos- se venden algunos productos a los mineros que acuden a los asentamientos de los indígenas.

Mientras tanto, las utilidades obtenidas por la venta del oro se emplean en motores y otro equipo que les facilita el trabajo o en bienes de consumo. No hay acumulación capitalista. La generosidad del indígena con sus paisanos se mantiene como patrón principal de utilización de los recursos.

Algunos Arakmbut -una pequeña minoría- emplean peones procedentes de la sierra andina quienes prefieren trabajar con ellos que para los patrones serranos debido a la mejor alimentación y trato más humano de los indígenas de la selva. Otros de los indígenas de la selva traen "socios", "invitados" o "trabajadores a medias", reproduciendo los patrones de renta que siguen los serranos. Sin embargo, estas costumbres crean conflictos con la mayoría de los otros indígenas. Mientras reducen el trabajo que tiene que hacer el Arakmbut -prefiere que otros trabajen para él- dispone de más tiempo para realizar sus actividades tradicionales como la horticultura, caza, pesca y recolección, además de las tareas domésticas, actividades sociales, recreo, expresión artística y cultural, entre otras. Pero, en estos casos, para calmar a los otros paisanos debe emplear más de sus recursos para invitar cerveza y dar otras atenciones a los demás.

Las relaciones de trabajo de los indígenas en el oro siguen las relaciones de parentesco y de clan. La solidaridad del grupo también se mantiene mayormente frente al racismo en la sociedad externa y los abusos que esto implica para los Arakmbut. La utilización del dinero ha afectado, sin embargo, las relaciones económicas entre los géneros, ya que el varón maneja el dinero y toma más decisiones acerca de su uso.

Los ritos tradicionales de los indígenas han desaparecido y la casa comunal está reemplazada por casas-vivienda alrededor de la cancha de fútbol que reproduce espacialmente el hak antiguo, mientras los partidos de fútbol y las borracheras han reemplazado a los bailes tradicionales. Sin embargo, gran parte de la ideología tradicional se mantiene, a pesar de erosiones causadas por la labor misionera y la instalación en las comuni-

dades de escuelas del Estado peruano, algunas de las cuales están administradas por los misioneros dominicos.

A manera de conclusión, se puede decir que las estructuras principales de los indígenas de la zona aurífera no se han roto a pesar de la fuerza y la violencia de la penetración de la minería aurífera. Esto se explica en términos del control que todavía mantienen -a pesar de invasiones territoriales y otras agresiones- sobre su base territorial con poblaciones adecuadas para reproducirse, pero dispersas a través del extenso territorio. La participación en el mercado ha acarreado adaptaciones que permiten, en gran medida, mayor comodidad y al mismo tiempo el mantenimiento de la economía, organización social, política e ideológica tradicional.

Mientras tanto, el proceso capitalista no ha sabido -o no ha podido- arraigarse más que en forma de enclave, sin el desarrollo de las estructuras sociopolíticas e ideológicas que absorban a los pueblos que carecen de una base territorial que permita su desarrollo independiente y de la desestructuración obligatoria que sucede cuando la necesidad de sobrevivir supera a la preferencia de estabilidad sociocultural. Además, las expresiones del capitalismo depredador e inestable no ofrecen modelos atractivos para suplantar los modelos ya establecidos y funcionales, mientras las empresas mineras fracasan con las oscilaciones en el precio del producto. Los auges y repliegues de la minería aurífera que se han visto desde el siglo XVI continúan sin más variaciones que la intensidad y agresividad con las que se presentan, y, en general, con los mismos resultados.

Bibliografía

Aikman, Sheila: Informe preliminar sobre hallazgos arqueológicos del río Karene (río Colorado), Madre de Dios. *Amazonía Peruana* 4(8):93-101. Lima, 1983.

Alvarez Fernández, José: Una excursión por el río Araza. *Misiones Dominicanas del Perú* 13(63):60-69. 1931.

Basadre, Modesto: *Riquezas peruanas*. Lima, 1884.

Bello, Al: Una expedición a la tierra de los Amarakaires. *El Comercio*, Lima, 26-31 de enero, 1954.

- Con los feroces Amarakaires en plena edad de piedra. *Caretas*. Lima, 6-20 de agosto de 1956.

- En la tribu de los Amarakaires. *El Comercio*, Lima, 17-20 de setiembre de 1956.

Bueno, Cosme: *Geografía del Perú virreinal (siglo SVIII)*. Lima: Daniel Valcárcel, 1951 [original 1768].

Califano, Mario: El complejo de la bruja entre los mashco de la Amazonía sudoccidental. (Perú). *Anthropos* 73:401-433. 1978.

- Etnografía de los mashcos de la Amazonía sudoccidental del Perú. Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura. Buenos Aires, 1982

Carneiro, Robert L.: Little known tribes of the Peruvian montaña. En *International Congress of Americanists*, 1960, pp. 58-63. Viena, 1962.

- Chavaría Mendoza, María Clotilde:** Con la voz de nuestros viejos antiguos: Eséha Echíikianha Esóiho: Literatura oral ese'ēja. Lima: FOMCIENCIAS. 1984
- Cieza de León, Pedro de:** Guerras civiles del Perú: la guerra de las Salinas. Madrid: Administración García y García. 1977.
- El señorío de los incas: 2a parte de la crónica del Perú. Lima: Instituto de Estudios Peruanos. 1967.
- Clastres, Pierre:** Society against the State. Nueva York: Mole Editions. 1977.
- Cobo, Bernabé:** Obras del P. Bernabé Cobo de la Compañía de Jesús: Historia del Nuevo Mundo. Biblioteca de Autores Españoles, Vols. 90 y 91. Ediciones Atlas, Madrid, 1964 [orig. 1653].
- Denegri, M. A.:** Estadística Minera del Perú en 1904. Boletín del Cuerpo de Ingenieros de Minas 24. 1905.
- Fuentes, Aldo:** Parentesco y relaciones de producción en una comunidad Harakmbut en el sur-oriental peruano. Documento inédito preparado para el Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP). 1981
- Glave, Luis Miguel:** Trajines: un capítulo en la formación del mercado colonial. Revista Andina 1: 9-76. Cusco, 1983.
- Gray, Andrew:** The Amarakaeri: an ethnographic account of the Harakmbut people from southeastern Peru. Tesis doctoral, Oxford University. 1983
- Los amarakaeri: una noción de estructura social. Amazonía Peruana 5(10):47-63. Lima, 1984
- The Arakmbut: 1. Mythology, Spirituality, and History. Oxford: Berghahn Books. 1996a
- The Arakmbut: 2. The Last Shaman: Change in an Amazonian Community. Oxford: Berghahn Books. 1996b
- The Arakmbut: 3. Indigenous Rights and Development: Self-Determination in an Amazonian Community. Oxford: Berghahn Books. 1996c
- Green, Timothy S.:** El Nuevo mundo del oro: sus minas, sus mercados, su política y sus inversiones. Barcelona: Editorial Planeta, 1983.
- Harner, Michael J.:** Machetes, Shotguns, and Change among the Jívaro of Eastern Ecuador, Tesis doctoral, Universidad de California, Berkeley. Ann Arbor: University Microfilms Internacional, 1963.
- The Jívaro: People of the sacred waterfalls. Berkeley: University of California Press. 1984.
- Helberg Chávez, Heinrich:** Mbaisik: en la penumbra del atardecer. Lima: CAAAP, 1996.
- Hissink, Karín, y Hahn, Albert:** Die Takana. Stuttgart: Kohlhammer Verlag. 1961.
Die Takana II: Daten zur Kulturgeschichte. Wiesbaden: F. Steiner Verlag, 1981.
- Keiser, H. D.:** Gold farms of the Inambari. Engineering and Mining Journal 131: 172. 1931.
- López de Velasco, Juan:** Geografía y descripción universal de las Indias, Madrid: Forta net. 1894.
- Loredo, J. A.:** Estadística minera del Perú. Boletín del Ministerio de Fomento 11. Lima, 1904.
- Lyon, Patricia J.:** Singing as social interaction among the Wachipaeri of eastern Peru. Tesis doctoral, Universidad de California, Berkeley. Ann Arbor: University Microfilms Internacional, 1967.
- The attackers or the attacked? The invention of "hostile savages" in the Valleys of Paucartambo, Cuzco, Peru. Inédito (1978).
- Markham, Clements R.:** 1862 Travels in Peru and India. Londres: John Murray.
- Moore, Sally Falk:** 1958 Power and Property in Inca Peru. New York.

- Moore, Thomas:** La paz blanca en Madre de Dios: la experiencia de los indígenas Amarakaeri. Ponencia inédita ante la Asociación de Estudios Etnológicos de Cuzco. Cuzco, 12 de julio de 1978.
- SIL and a "new-found tribe": the Amarakaeri experience. *En Is God an American?* ed., Soren Hvalkov y Peter Aaby, pp. 133-143. IWGIA/Survival International, Copenhagen, 1981.
 - Situación de los nativos frente a la minería aurífera en Madre de Dios. En *Shupihui* 26:413-426. Iquitos, 1983.
 - La migración a los lavaderos de oro en Madre de Dios. *Extracta* 2:13-15. Lima, 1984.
- Murra, John V., ed.:** Visita de los valles de Sonqo, pp. 583-608. Instituto de Cooperación Iberoamericana e Instituto de Estudios Fiscales. Madrid, 1991.
- Pacheco Andía, José María:** Viaje al célebre Camante hecho por una sociedad de aficionados a la Mineralogía en julio de 1836. Cuzco: Imprenta de la Beneficencia, 1840.
- Pflucker, Luis:** Informe sobre los yacimientos auríferos de Sandia. *Boletín del Cuerpo de Ingenieros de Minas* 26: 7-40. 1905.
- Raimondi, Antonio:** El Perú, Vol. I, Lima: Imprenta del Estado, 1874.
- Romero, Emilio:** Historia económica y financiera del Perú: antiguo Perú y virreinato. Lima: Imprenta Torres Aguirre, 1937.
- Rummenhoeller, Klaus:** Tieflanindios im Goldrausch: Die Auswirkungen des Goldbooms auf die Harakmbut in Madre de Dios, Peru. Tesis doctoral. Bonn: Universidad Libre de Berlín. Ed. Mundus. 1987.
- Sarasola, Sabas:** La región del río Inambari, dorado ensueño de los actuales tiempos.
- Misiones Dominicanas del Perú 17(90):161-169. 1935
 - Un Misionero Dominicano y Ericsson, Sven, La pavorosa región de los Mashcos: su colonización, industria aurífera, misiones. *Misiones Dominicanas del Perú* 18(92): 14-21. Lima, 1936
- Vilar, Pierre:** Oro y moneda en la historia, 2ª edición. Barcelona: Ediciones Ariel, 1972.
- Zelený, Mislav:** Contribución a la etnografía y clasificación del grupo étnico huara yo (e'e'je), Madre de Dios, Perú. Praga: Universita Karlova, 1976. 1904.

LA SOCIEDAD ESE EJA: UNA APROXIMACIÓN HISTÓRICA A SUS ORÍGENES, DISTRIBUCIÓN, ASENTAMIENTO Y SUBSISTENCIA

Miguel N. Alexiades y Daniela M. Peluso

Introducción

Este capítulo pretende ofrecer un breve esbozo de la historia de la sociedad Ese Eja, incluyendo sus posibles orígenes, sus relaciones históricas con otros actores sociales, y el impacto de dichos procesos históricos en sus patrones de asentamiento, subsistencia y organización social¹. La falta de materiales escritos es una limitación importante para cualquier análisis histórico, sobre todo en la Amazonía. Por este motivo nos enfocamos principalmente en los últimos cien años, sobre los cuales existe mayor información, tanto en las fuentes escritas como dentro de la memoria colectiva Ese Eja. Dicho período también marca la penetración del Estado y la economía de mercado en la región, y una mayor articulación de los Ese Eja con diversos agentes externos. Nuestro acercamiento es preliminar y no pretende de ninguna manera reflejar toda la complejidad de los procesos de cambio social a lo largo de este siglo.

Distribución, afiliación lingüística y orígenes de los Ese Eja

La familia lingüística Takana

Los Ese Eja son uno de los cuatro grupos étnicos pertenecientes a la familia lingüística Takana y el único que vive actualmente dentro del territorio del Perú². La mayor parte de la población Ese Eja se encuentra asentada en varias comunidades en los ríos Tambopata, Heath, Madre de Dios (Perú) y Beni (Bolivia). Los demás grupos de habla Takana -Araona, Cavineña, y Tacana³- se ubican al este del área de distribución Ese Eja. De todos los grupos de habla Takana, el Tacana en sí es el más numeroso: la cifra oficial de 3.000-5.000 personas (ej. Plaza y Carvajal, 1985) puede representar una subestimación, ya que muchos Tacana en el Medio y Bajo Beni se autodefinen como campesinos o "gente"⁴ (Wentzel, 1989, cf. Stocks, 1981). La mayoría de los Tacana reconocidos como tal se ubican a lo largo del Río Beni, sobre todo en las inmediaciones de Rurrenabaque, y en la carretera entre San Buenaventura e Ixiamas (Wentzel, 1989). De acuerdo a las reseñas históricas, en el siglo XVII los Tacana vivían en el alto Beni y sus afluentes, principalmente el Tuichi, momento en el cual se comienzan a asentar en varias misiones, incluyendo Reyes, San Buenaventura, Tumupasa e Ixiamas (Métraux, 1963:440).

Los Cavineña incluyen unas mil personas (Plaza y Carvajal, 1985), ubicadas principalmente en el curso medio y bajo del Río Beni, río arriba de las comunidades Ese Eja de Portachuelo y Villanueva, y río abajo de los Tacana y Ese Eja del área de Rurrenabaque. Se sabe que en siglo XVIII los Cavineña fueron trasladados por misioneros desde la margen izquierda del Río Madre de Dios a la misión de Cavinás (Métraux, 1963:439). Los Araona, el grupo más pequeño de habla Takana, incluye una población estimada de 65 personas (Plaza y Carvajal 1985), que viven en ambos márgenes del Manuripe, un afluente del Madre de Dios al noreste del Río Heath.

Créqui-Montfort y Rivet (1921), fueron los primeros en agrupar las lenguas Takana bajo una misma familia. Posteriormente, Rivet (1924, citado en Métraux, 1963) propuso la inclusión de las lenguas Takana en la familia Arawak. Algunos lingüistas también han propuesto su inclusión en la familia lingüística Pano. Ubicadas entre áreas de influencia Arawak y Pano, las lenguas y sociedades Takana mantienen elementos comunes con ambas (Chavarría y Sánchez, 1991). Varios estudios (más recientemente Chavarría y Sánchez 1991, pero ver también d'Ans et al., 1973; Greenberg, 1987; Girard, 1971; Key, 1968, 1979), sugieren un origen común para las lenguas Takana y Pano, agrupando a ambas bajo un mismo tronco lingüístico, llamado Macro-Pano. Lathrap (1970) ubica el origen de dicho tronco lingüístico en el este de Bolivia, y sugiere que dicho grupo ancestral comenzó a expandirse hacia el norte hace varios siglos, siguiendo el largo del piedemonte Andino, y desplazando a los pueblos Arawak y proto-Arawak allí establecidos miles de años antes⁵. Según esta misma hipótesis, los grupos Arawak a su vez tienen su origen en pueblos proto-Arawak que comenzaron a migrar alrededor de 3000 AC. a lo largo del Amazonas desde su supuesto origen cerca del Río Negro en la Amazonía central. No obstante, debido a la escasez de evidencia, dichas migraciones son, a estas alturas, bastante especulativas (Carneiro, comunicación personal, 1998). En cualquier caso, la distribución restringida y relativamente compacta de la familia lingüística Takana sugiere una ramificación reciente y un origen en el este de Bolivia. En este caso, los Ese Eja representarían la extensión más meridional y posiblemente la más reciente, del grupo. Cualquiera sea el origen y primeras migraciones de los Ese Eja, las crónicas disponibles indican que ya en el siglo XVI habían asentamiento Ese Eja en varios tributarios del Río Beni y Madre de Dios, incluyendo los ríos Tambopata y Heath (Álvarez Maldonado, 1899).

Algunas tradiciones orales Ese Eja identifican la cabecera del Río Tambopata o *Bawaja* como el lugar donde los ancestros mitológicos descendieron del cielo por una soga de algodón⁶ (Burr, 1997)⁷. Los Ese Eja a menudo dicen que "hace mucho tiempo" (*yawaho nei nei*)⁸ vivían todos "juntos". En un esbozo de la historia y migraciones de los Ese Eja, Shoemaker et al. (1975) sugieren que el proceso de diferenciación espacial desde las cabeceras del Tambopata se inició en el último siglo. No obstante, un repaso de las fuentes

históricas indica que los Ese Eja han vivido dispersos en un territorio relativamente amplio desde hace por lo menos 200 años, y probablemente más.

Hoy en día, los Ese Eja se autodividen en tres subgrupos principales, en base a diferencias dialectales, y a su supuesto lugar de origen (cf. Kimura, 1985). Un primer grupo se identifica históricamente con el Río Tambopata (*Bawaja*) y sus afluentes, incluyendo los ríos La Torre (*Kwisho kwey*), Malinowski (*Na o'ó*), Tavar (*Ibabi aniji*) y muchos otros. Otro grupo y dialecto se asocia sobre todo con los ríos Heath (*Sonene*) y sus afluentes, incluyendo Na hewa, Dejaha cuey, y Na tewe. Los orígenes del tercer grupo y variante lingüística se asocia sobre todo con el Río Madidi (*Na tawa*) y sus afluentes, incluyendo Nao' y Epawa tewe. Shoemaker et al (1975) también reconocen tres subgrupos, incorrectamente identificados por ellos como clanes, que designan como Bawaja, Sonene y Ese Eja.

Las diferencias lingüísticas entre los tres dialectos son menores y principalmente de índole fonológica. Una vez más, el hecho que las diferencias lingüísticas son bastante pequeñas, hace pensar en una diferenciación bastante reciente de los tres grupos. Sobre la base de la evidencia lingüística Chavarría y Sánchez (1991) sugieren una división de varios siglos. Esto concuerda con la observación de Seeger (1981:229) entre los Suya de Brasil, donde una separación de doscientos años entre grupos orientales y meridionales ha producido una ligera diferenciación lingüística, de índole principalmente fonética.

La diferenciación lingüística y geográfica de los grupos Ese Eja ha contribuido a una confusión de nombres empleados por terceros en distintos momentos. Así, por ejemplo, Métraux (1963) menciona a los Guacanahua y Chama del Río Madidi, y Fawcett (1911) a Huarayos o Quinaqui en Sonene y Chuncho, Tiatinagua o Echoja en Tambopata. También han sido utilizados los nombres Mohino, Moino, Moeno, Mohiño, Pacaguara, y Toromona para los Ese Eja. Muchos de estos nombres, especialmente Chuncho, Huarayo y Chama, no sólo tienen connotaciones peyorativas, sino que también han sido empleados de forma genérica para muchos otros grupos indígenas, creando una gran confusión en la literatura. El nombre Ese Eja, de autodenominación, cuya traducción literal es "gente" o "gente verdadera" (Chavarría y Sánchez 1991), es actualmente el oficialmente reconocido.

Los Ese Eja antes del Siglo XX

Los estudios etnohistóricos, antropológicos, lingüísticos, y arqueológicos de las últimas décadas han enriquecido nuestro conocimiento acerca de las migraciones precolombinas y de las relaciones interétnicas en la Amazonía occidental (ver por ejemplo; Lathrap, 1970; d'Ans et al., 1973; Francis et al., 1981). El área de la Amazonía colindante al piedemonte Andino es de

interés particular debido a su proximidad al mundo andino, y las interacciones conocidas o sospechadas con dichas sociedades (Casevitz y Saignes, 1988; Lathrap, 1970; Oberem, 1974) e incluso, al menos indirectamente, con la costa del Pacífico (Saignes, 1985). Los productos amazónicos intercambiados incluían madera de palma (*Bactris gasipaes Kunth*), animales vivos, pieles y plumas, productos alimenticios, tintes, resinas y plantas medicinales, a cambio de herramientas de metal, espejos, cuentas y textiles (Gade, 1970:211). En algunos casos, dichas relaciones de intercambio se extendieron al período colonial, hasta su ruptura durante las incursiones del auge del caucho en el siglo XIX (Ibíd.).

Se sabe que existían caminos incaicos conectando los Andes al piedemonte y la llanura amazónica en el Río Palotoa y Piñi-Piñi, en el alto Madre de Dios, así como en el Inambari y Beni (Saignes, 1981, 1985; ver también Moore y García 1993). Las interacciones entre los Inka e indígenas del piedemonte están muy bien sustentadas entre, por ejemplo, grupos Arawak como los Machiguenga, Piro, Amuesha y Asháninka (e.g. Fernández, 1987; Gade, 1970: 210; Lyon, 1981:5; Wise, 1976). Es probable que también existiesen contactos entre algunos Harakmbut y los Inka (Aikman, 1982; Gray, 1996). Se cree asimismo que el control Inka se extendió a algunas regiones del piedemonte del Madre de Dios y Beni, y que incluso algunos grupos amazónicos establecidos en el Río Apolobamba y el Alto Beni trabajaron en algún momento para los Inka (Saignes, 1981: 156).

La evidencia histórica de contacto entre los Inka y grupos de habla Takana es mucho más débil y difícil de interpretar debido a confusiones en la nomenclatura de los lugares geográficos y de los grupos étnicos. No obstante, se piensa que dichos contactos sí tuvieron lugar (Ottaviano y Ottaviano, 1980; Ulloa, 1899). Parece que los tramos superiores de los ríos Inambari y Tambopata fueron utilizados por los Inka (Isbell, 1968; Toledo, 1975, citado en Lyon, 1981). En la ceja de selva puneña se han encontrado restos de cerámica pre-inca tipo "Mollo" junto a andenes y sistemas de riego (Moseley, 1992, citado en Moore y García 1993). En el Lago Sandoval, cerca de Puerto Maldonado en Madre de Dios, se han encontrado hachas líticas y otras herramientas de estilo incaico (Del Aguila 1975, citado en Moore y García 1993). Los Inka también organizaron varias expediciones a los llanos de Mojos y las selvas amazónicas durante el siglo XV, incluyendo una que, si bien fallida, les permitió navegar parte del Río Madre de Dios (Wahl 1987: 73). En cualquier caso, a pesar de estos posibles contactos, y a diferencia de otros grupos del piedemonte Amazónico, incluyendo los Harakmbut (Gray, 1996) y Tacana (Ottaviano y Ottaviano, 1980), las tradiciones orales Ese Eja no hacen ninguna referencia a contacto alguno con los Inka o con pueblos andinos, al menos hasta muy recientemente ⁹.

La exploración europea del Madre de Dios comenzó en el siglo XVI, organizándose varias expediciones fallidas para localizar la ciudad dorada de "El Paititi". En 1538, Pedro Anzures de Campo Redondo y sus



Mujer Ese Eja. Foto: María C. Chavarría

expedicionarios cruzan las partes altas de los ríos Inambari, Tambopata y Beni, enfrentándose en varias ocasiones con indígenas selváticos (Cieza de León 1991, citado en Moore y García 1993). El primer europeo en navegar gran parte del Río Madre de Dios fue Juan Álvarez de Maldonado, cuyas crónicas de su expedición de 1569 conforman el primer relato escrito sobre el Madre de Dios, aun si éstas no fueron re-descubiertas hasta mucho más

.....

tarde (Ulloa, 1899). Antes de dicha expedición, se había establecido un grupo de misioneros, probablemente mercedarios del Cuzco en el Río Heath, entonces conocido como Samo, parece que precisamente entre los Ese Eja. La misión conocida como San Pablo de Samo, no duró mucho tiempo, pero Álvarez Maldonado relata haberse encontrado con un grupo de nativos familiarizados con estos primeros misioneros (Ulloa, 1899). Este mismo grupo de nativos del Río Heath ayudó a una avanzadilla de la expedición de Maldonado a construir un campamento llamado Nueva Salamanca en la boca del Río Toromonas, más abajo del Río Heath (Aza, 1926). El resto de la expedición fallida retornó a Cuzco, subiendo por el Tambopata.

En el tiempo de la colonia también se establecen una serie de asentamientos dedicados a la minería y al cultivo de caña de azúcar y de cacao desde el Alto Madre de Dios hasta el Río Inambari, muy cerca del territorio Ese Eja. La mayoría de estos asentamientos, y sobre todo los más orientales, duraron muy poco. Entre 1540 y 1570 hay un auge de la minería aurífera en las cabeceras de los ríos Tambopata y Inambari (Moore y García 1993). Muchos de los asentamientos establecidos a lo largo de la vertiente oriental andina, incluyendo San Juan del Oro, Marcapata, Kosñipata y Paucartambo, forman parte de lo que Moore llama la frontera elástica (ver Moore, en este volumen), y sirven como de puntos de entrada a Madre de Dios durante la época colonial, si bien la accidentada topografía y la supuesta hostilidad de grupos nativos limitaron la frecuencia y éxito de dichos intentos. Gran parte de los esfuerzos de colonización se desarrollaron en la parte norte de Madre de Dios, más cerca de Cuzco, y siguiendo rutas de acceso y caminos más accesibles o conocidos en tiempos precolombinos, así como hacia las zonas mineras de Camata y Apolobamba en las cabeceras del Río Beni (Werhlick, 1968, citado en Moore y García 1993). Es así como, aparte de algunos contactos esporádicos durante los siglos XVII y XVIII, la parte oriental de Madre de Dios se mantuvo sin colonizar hasta el siglo XIX, debido sobre todo a su inaccesibilidad.

A diferencia de Madre de Dios, la región de Beni, en lo que ahora es Bolivia, fue explorada y colonizada de forma extensiva durante la colonia. Ya en el siglo XVII se habían establecido importantes misiones jesuitas en los Llanos de Moxos (Denevan, 1976:211), las cuales a su vez sirvieron de base para la exploración, subyugación y conversión de la población indígena del norte¹⁰. En el siglo XVIII, las misiones franciscanas en Cavinás, Tumupasa e Ixiamas, incluían grandes poblaciones de varios grupos Takaná-parlantes, incluyendo, seguramente, Ese Eja (Anónimo, 1771). Los ataques de Ese Eja del Madidi a las misiones Tacana y Cavineña continuaron durante los siglos XVII y XVIII, probablemente con el propósito de obtener herramientas de hierro (Armentia, 1887)¹¹. La misión de Santiago de Pacazuaras, abandonada en 1840, estableció contacto con un grupo Ese Eja, conocido como Guacanahua (Métraux, 1963).

Aunque la mayor parte de Madre de Dios se mantuvo sin explorar o colonizar hasta el siglo XIX, sí hubieron contactos intermitentes y comer-

cio entre las poblaciones Andinas y Amazónicas a lo largo de la larga frontera de las cordilleras orientales. Se intercambiaron hachas y cuchillos por plumas, miel, copal y animales vivos, entre otros. Estas rutas comerciales sirvieron de base para la extracción durante los siglos XVIII y XIX de la corteza de *Cinchona*, o “cascarilla”, empleada mundialmente para el tratamiento de la malaria. El auge de la cascarilla motiva la exploración botánica los ríos Alto Madre de Dios, Inambari y Tambopata por exploradores como Markham, Raimondi y Weddell, así como de misioneros, como Samuel Manicini, un sacerdote de Beni (Aza, 1926; CORDE-MAD, 1986; Wahl, 1987). Dichas expediciones tienen como fin identificar áreas ricas en esta especie, recolectar semillas y organizar la mano de obra e infraestructura para su extracción. En 1896, Faustino Maldonado (no confundir con Juan Álvarez de Maldonado) es el primer europeo en navegar la totalidad del Río Madre de Dios, pasando su confluencia con el Río Beni y entrando al Río Madeira, explorando poblaciones de Cinchona, Hevea, y Castilla y creando el primer mapa desde la exploración de Álvarez de Maldonado (Aza, 1926).

En resumidas cuentas, si bien los contactos entre los Ese Eja y agentes externos se remontan al siglo XVI, y posiblemente antes, dichos contactos fueron principalmente esporádicos e incluyeron sólo algunas poblaciones –periféricas– Ese Eja. No obstante, la falta de contacto directo no quiere decir que los Ese Eja no fueran afectados indirectamente por la presencia de europeos en la región. Por ejemplo, al comienzo del auge del caucho, ya había partes del Río Madre de Dios que habían sido despobladas de sus habitantes originales. Se sabe que las epidemias devastaron otras partes de la Amazonía, incluso antes que llegaran los primeros colonos o exploradores (Denevan, 1976), lo cual a su vez permitió la expansión de otros grupos indígenas a áreas previamente no ocupadas por ellos. Así es como, por ejemplo, a mediados del siglo XIX, algunos Ese Eja se instalan a lo largo del curso bajo del Madre de Dios, quedando allí hasta la incursión violenta de caucheros en la zona algunas décadas después (Álvarez, 1937), cuando estos vuelven a remontar río arriba. De forma similar, los Machiguenga, procedentes del Río Urubamba, se establecieron en algunas zonas del Alto Madre de Dios tras la desaparición de la población Piro, en el siglo XIX (Johnson, 1978:25)¹².

El Siglo XX y la sedentarización Ese Eja

A fines del siglo XIX, las amplias reservas de caucho de alta calidad¹³ en Madre de Dios comienzan a ser trabajadas por los recolectores peruanos de los departamentos norteños de Loreto y Ucayali, por bolivianos que subían por el Río Beni y por brasileños de Acre. A comienzos del siglo XX caucheros habilitados por las casas comerciales de Arequipa denuncian cien

concesiones de caucho, cubriendo más de medio millón de hectáreas (Penano 1988, citado en Moore y García 1993). Esta convergencia entre diferentes intereses privados y nacionales desembocó finalmente en disputas territoriales, y a la reconfiguración de fronteras (ej. Suárez, 1928, ver también Ganzert 1934, citado en Moore y García 1993). El descubrimiento del Istmo de Fitzcarrald en 1894 marcó un hito importante para la apertura de Madre de Dios a la economía de mercado internacional (Aza, 1926), ya que dicho pasaje permitía exportar el caucho e importar productos a través de la cuenca del Ucayali, evitando la larga y peligrosa travesía por los rápidos de Madeira.

A comienzos del siglo XX se llevan a cabo varios estudios para mejorar la comunicación entre Madre de Dios y el exterior y facilitar la exportación del caucho. Una serie de estudios exploratorios y de viabilidad identifican al Río Tambopata como la mejor ruta de acceso, principalmente debido a su navegabilidad (Carbajal, 1908). Desde la parada de ferrocarril en Tirapata, Puno, había un viaje de dos semanas en mula hasta el punto navegable más alto del Tambopata, llamado Astillero o Puerto Markham. Dicho camino de herradura, construido por la compañía minera Inca Mining Company hasta la mina de Santo Domingo (Moore y García 1993), y posteriormente en 1906 extendido hasta Astillero por la Inca Rubber Co., cruzaba territorio Ese Eja. Desde aquí, había un descenso en canoa de tres días a Puerto Maldonado (Portillo, 1914). Aunque el caucho continuaba siendo transportado al Ucayali a través del istmo de Fitzcarrald en Manu y a través del ferrocarril en Porto Velho, la ruta Tirapata-Astillero se convirtió en la principal vía de acceso para bienes de consumo, personas y eventualmente, para servicios como el correo y el telégrafo. En 1911 se registra un movimiento comercial de más de mil toneladas de goma y 300 toneladas de mercancías, provenientes de las casas comerciales de Arequipa (Moore y García 1993). La transformación del Río Tambopata en un eje principal de comunicación y comercio entre Madre de Dios y el mundo exterior tuvo un profundo impacto en las poblaciones indígenas colindantes, particularmente los *Barwaja kwiñaji*.

Si bien las dificultades de acceso hicieron que el auge del caucho en Madre de Dios fuera relativamente tardío, corto y atenuado en comparación a otras regiones Amazónicas, dicho período marcó una etapa de contacto violento entre las sociedades indígenas de la región y agentes externos. El impacto fue mayor en el norte de Bolivia, donde Nicolás Suárez construyó un extenso imperio del cual algunas estructuras sociales y económicas permanecen visibles hasta hoy (Fifer, 1970). La falta de mano de obra presentaba un problema crítico para la industria, con la de la despoblación producida por el efecto devastador de epidemias sobre la población nativa y por la huida de muchos a las zonas más inaccesibles de las cabeceras (Álvarez, 1937; Barriales, 1973). Las "correrías", la captura forzada, la violencia y el terror se convierten en esta época en instrumentos de subyugación (ej. Taussig 1987), y de obtención de mano de obra para la industria

del caucho. Los nativos capturados eran forzados a trabajar el caucho o vendidos a terceros (Nordenskiöld, 1906:529). Muchos Ese Eja, por ejemplo, fueron vendidos como esclavos en Riberalta para trabajar en los gomales de Nicolás Suárez. Grupos como los Arasaeri y Toyoeri fueron casi exterminados durante este período, y muchos de ellos también fueron llevados a Riberalta y vendidos como esclavos (Fernández, 1952; Wahl, 1987). Los brotes de epidemias y las correrías alimentaban el círculo de violencia de otras maneras. Primero, al huir algunos grupos se veían forzados a entrar en territorio de grupos rivales, polarizando las tensiones inter-tribales. Los secuestros y matanzas entre grupos rivales también eran comunes en ese tiempo, en parte facilitados por los caucheros, que ofrecían bienes valiosos, tales como armas de fuego, a cambio de niños (ej. Aza 1930, Maticorena 1902). Por otro lado, es muy probable que al menos algunos brotes de epidemias fueran interpretados como actos de brujería por grupos rivales (cf. Albert, 1988 entre los Yanomami), alimentando así la espiral de venganza y violencia. Aún hoy día algunos ancianos culpan a personas de comunidades rivales por la epidemia de sarampión de la década de los 40.

Las respuestas o estrategia por parte de los Ese Eja a la penetración de la industria del caucho y del mercado fueron varias y complejas. Si bien muchos grupos Ese Eja se refugian en las cabeceras de varios ríos, otros establecen relaciones de intercambio y comienzan a integrarse, en algunos casos de forma voluntaria, en otros no, a la sociedad nacional. Ya a comienzos del siglo XX, por ejemplo, existen dos núcleos importantes Ese Eja a lo largo del eje Tambopata-Astillero; uno en Astillero mismo -el punto navegable más alto del Tambopata- y otro en la boca del Río Malinowski (*Nao'o*). Dichos asentamientos suministraban mano de obra, combustible (principalmente madera para las lanchas), carne y productos agrícolas a los barcos de vapor que conectaban Puerto Markham con Puerto Maldonado (Fernández, 1952; Hassel, 1905). Una delegación gubernamental describe en esos años a la población Ese Eja del Tambopata como “dócil, domesticada y casi civilizada” (Maticorena, 1902:137), estimando que solamente a lo largo del Río Tambopata viven unos 500 Ese Eja.

A diferencia de los Ese Eja del Río Tambopata, los grupos asentados en algunos afluentes del Tambopata, como son el Tavar, Malinowski y La Torre, evitaban el contacto e incluso eran temidos por colonos y viajeros. La misma dicotomía en el tipo de articulación se da, años más tarde, en la articulación de los Ese Eja del Río Heath o *Sonene*. Mientras que un grupo, establecido cerca de la desembocadura del río, mantenía mayor contacto con la misión de Lago Valencia, un segundo grupo rival, asentado en las cabeceras del río, se mantuvo en aislamiento voluntario hasta su contacto e incorporación en la misión en 1932 (Álvarez, 1926, 1950; Fernández, 1952)¹⁴).

Ambas estrategias, contacto e incorporación, o aislamiento y resistencia, presentaban riesgos y amenazas a la propia integridad social Ese Eja. Mientras que el contacto frecuentemente implicaba la sumisión violenta y

una mayor exposición a las epidemias, el retroceso a las cabeceras aisladas de los ríos exponía a las personas a incursiones violentas por caucheros y grupos enemigos, y hacían difícil obtener bienes de consumo altamente valorizados, tales como objetos de metal. Los Ese Eja, al igual que muchas otras sociedades indígenas, frecuentemente oscilan entre ambas estrategias, utilizando el paisaje y la transición geopolítica que se extiende desde las cabeceras a las bocas de los ríos como un recurso estratégico para mediar y regular el contacto con la sociedad nacional y sus agentes.

A partir del colapso del caucho, después de la primera década del siglo XX, Madre de Dios, y en menor grado Beni, entran en un período de declive económico y demográfico (Fernández, 1952) hasta la segunda guerra mundial cuando vuelve a aumentar por unos años la demanda internacional de caucho silvestre. Después del declive del caucho, la actividad económica principal en la región se basa en la extracción de la castaña o almendra (*Bertholletia excelsa* Humb. & Bonpl., Lecythydaceae) y la caza para el abastecimiento de cueros de animales como son la huangana (*Tayassu pecari*), sajino (*T. tajacu*), venado (*Mazama americana*), gatos salvajes (*Panthera onca* y *Felis pardalis* en particular), lobos de río (*Pteronura brasiliensis*) y lagarto o caimán negro (*Melanosuchus niger*). Dichas actividades extractivas se desarrollaron a partir de la infraestructura social, económica y política establecida durante el auge del caucho, si bien articuladas hacia la población nativa de forma menos violenta. En el caso de Bolivia, el cauchero Nicolás Suárez mantiene control directo, a través de un sistema de "barracas" de la economía extractivista del Beni y Pando hasta su muerte en la década del 50 (Fifer, 1970).

Por otra parte, el declive del caucho marca una intensificación en los intentos de evangelización, siguiendo la creación del Vicariato por la orden española de los Dominicos (Fernández, 1952) en Madre de Dios y Urubamba. Si bien la evangelización de los Ese Eja, Toyeri e Iñapari en Madre de Dios comienza en 1910, esta se desenvuelve principalmente en la década entre 1920 y 1930, principalmente a través de la creación de las misiones de San Jacinto en Puerto Maldonado (1910), Lago Valencia sobre el Río Madre de Dios (1930-1944), y El Pilar, también sobre el Río Madre de Dios (1937) (Rummenhoeller y Lazarte, 1990). De todas ellas, la misión de Lago Valencia se convierte en la más importante para la misionización de los Ese Eja. Su desmantelamiento en 1943 (Fernández, 1952:668), marca un re-direccionamiento de los esfuerzos de los Dominicos hacia los "Mashcos" o Arakmbut, dando lugar a la creación primero de la misión de Caichihue (1944-1948) y más tarde de Shintuya (1957-hoy en día), sobre el Alto Madre de Dios (Rummenhoeller y Lazarte, 1990). A partir de entonces los Ese Eja se dispersan a lo largo de varios ríos, muchos en barracas o fundos, incluyendo, por ejemplo, el Fundo Concepción en el Bajo Madre de Dios (González del Río, 1953), en la quebrada Asunta, o en el Río Heath a lo largo de la ruta de ganado entre Ixiamas y Puerto Maldonado.

Es así como durante la primera mitad del siglo XX las misiones Dominicanas en el Perú, las barracas en Bolivia y los fundos en Perú, se convierten en importantes mecanismos para el asentamiento de núcleos Ese Eja esparcidos hasta entonces a lo largo de los ríos Madidi y Heath y sus afluentes, así como en los afluentes del Río Tambopata. En todos los casos, el proceso de contacto y absorción a un nuevo sistema de relaciones sociales y económicas se desenvuelve a partir de la dependencia hacia bienes de consumo, y en algunos casos como parte de una estrategia de protección ante el acoso por parte de grupos enemigos.

La frecuencia e intensidad de contactos violentos entre diferentes grupos comienza a disminuir a partir de los años 20, en parte debido a la menor presencia de colonos y caucheros. Aún así, ocurren brotes esporádicos de violencia, seguidos a su vez por el retorno temporal a las cabeceras o la migración a otras áreas. En los años cuarenta, por ejemplo, y a partir de un conflicto y la muerte de un mestizo peruano, se desencadena un éxodo masivo de la zona por parte de familias Ese Eja que, temiendo represalias violentas, se dispersan en diferentes núcleos por los ríos Asunta, Madidi y Heath. Parte del grupo huido al Madidi llega eventualmente al Río Beni, asentándose en Portachuelo Alto en los años sesenta.

Los Ese Eja que deciden asentarse en las barracas y misiones no solamente establecen nuevas y profundas relaciones económicas y simbólicas con el mercado, el estado y/o la iglesia y sus agentes, sino también con otros actores amazónicos indígenas y no-indígenas, incluyendo Toyeri, Ñapari, Kichwaruna y ribereños, de otras partes de la Amazonía del Ecuador, Perú, Brasil y Bolivia (Anónimo, 1936). Niños y niñas Ese Eja también fueron sacados de sus comunidades y llevados a las escuelas de los Dominicos en Quillabamba y Puerto Maldonado respectivamente, donde crecían y eran educados entre otros grupos indígenas de Madre de Dios y de Urubamba (Esparza, 1941). Los individuos educados en las misiones, barracas y fundos adquieren un conocimiento básico de la cultura nacional e idioma, sirviendo posteriormente como intermediarios entre las comunidades Ese Eja y los agentes externos.

El establecimiento y sedentarización de los Ese Eja en misiones y barracas durante las primeras décadas del siglo XX también exponen a estas poblaciones a una serie de epidemias, las cuales hacen verdaderos estragos entre la población, dando lugar a repetidos intentos, si bien temporales, de retorno a las cabeceras de los ríos. No existen datos exactos que indiquen el número de personas que murieron durante estos años. Si bien varios números de la circular "Misiones Dominicanas del Perú" hacen referencia frecuente a este tipo de tragedia, no se detalla el número de víctimas, excepto en algunos casos como el siguiente:

"...llegamos a reunir unos cientos de salvajes en esta Misión (Lago Valencia), y habríamos logrado aún muchos más, si no nos faltara el elemento

⋮
⋮
⋮
⋮
⋮
⋮

civilizador y a la vez coercitivo, sin el cual no es posible contener sus manifestaciones e instintos silvestres...aunque también contribuyeron otras causas, entre ellas las enfermedades epidémicas, como la gripe[sic], que en estas gentes hacen estragos... en siete años hemos tenido unas cuarenta defunciones..." (Álvarez, 1938:51).

Aún sin datos exactos, es obvio que la mortalidad por epidemias durante estas décadas fue inmensa, y los datos disponibles así lo demuestran. Por ejemplo, en 1902 Maticorena (1902) estima que viven unos 400 Ese Eja sobre el mismo Río Tambopata. En 1905 hay datos de por lo menos 1.000 Ese Eja en los afluentes Malinowsky y La Torre (Metraux, 1963). Si consideramos que en estos años existían poblaciones Ese Eja en muchos otros afluentes del Tambopata, incluyendo el Chunchu y el Tavar, entonces es muy probable que hubieran como mínimo cerca de 2.000 Bawaja Ese Eja en el Tambopata y sus afluentes. Hassel (1905:32) estimaba que habían 3.000 Ese Eja en Perú y Bolivia, aunque no identifica las fuentes¹⁵. La cifra de 15.000 Ese Eja en Perú en 1948 es claramente una exageración (del Río, 1960, citado en Shoemaker et al., 1975). En cualquier caso, hoy día, y tras 30 años de recuperación demográfica, la población de los *Bawaja kwiñaji* es menos de 300 individuos. Estas cifras son aún más dramáticas cuando uno considera que las poblaciones mencionadas por Hassel ya habían soportado varios años de contactos violentos y prolongados con los recolectores de caucho y comerciantes de la zona, y por lo tanto, muy probablemente ya habían sufrido un colapso demográfico.

La segunda guerra mundial marca una corta reactivación de la economía de Madre de Dios, y el comienzo de la mejora de las comunicaciones aéreas y terrestres (Fifer, 1970), aunque no fue hasta 1965 que se construye una carretera uniendo Madre de Dios al resto del Perú (CORDEMAD, 1986). La década del 40 también marca la llegada de misioneros evangélicos de Nuevas Tribus entre los Ese Eja de Bolivia, quienes comienzan a agrupar y asentar en Rurrenabaque a diversos núcleos Ese Eja del Alto Beni. En los años 60 se marchan los misioneros de Nuevas Tribus de Rurrenabaque y se establece en su lugar una misión del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) en Portachuelo, Bajo Beni. A partir de la llegada de la familia Shoemaker a Portachuelo, la comunidad comienza a crecer rápidamente, juntando a los diversos núcleos Ese Eja asentados por aquel entonces en barracas a lo largo del río Madidi y Beni, así como algunos de los Ese Eja previamente misionizados por Nuevas Tribus en Rurrenabaque. A diferencia de Bolivia, la presencia de misioneros evangélicos entre los Ese Eja de Perú es mínima y en todo caso reciente. La historia de contacto y asentamiento de los Ese Eja en Bolivia y Perú también difiere en cuanto a que los primeros se asentaron originariamente en barracas y luego son evangelizados, mientras que muchos de los Ese Eja del Perú fueron evangelizados primero para luego trasladarse a barracas, fundos o asentamientos rurales.

Las diferencias en el marco político y socioeconómico de los Ese Eja en Bolivia y Perú se hacen aún más patentes a partir de la década del 70, cuando el gobierno militar peruano de Velasco pasa una serie de medidas de reforma agraria y social, la cual incluye una Ley de Comunidades Nativas. Dicha ley crea un mecanismo jurídico a través del cual los Ese Eja comienzan a tramitar personería jurídica como “comunidad nativa” y a obtener territorios titulados. Si bien dicha ley fue un paso importante en el reconocimiento de los derechos indígenas sobre sus tierras, la repartición de éstas se basó en criterios subjetivos, sin tomar en cuenta las necesidades de la población en cuanto a la caza, pesca, y recolección. A raíz de esto, muchos territorios no son lo suficientemente amplios para abastecer las necesidades de recursos, especialmente en el contexto del proceso de la recuperación demográfica y de las crecientes presiones establecidas sobre los recursos naturales, tras la creciente participación de los Ese Eja en la economía de mercado.

Sean cuales fueran sus limitaciones, la Ley de Comunidades Nativas, junto con la agencia de reforma agraria, el Sistema Nacional de Movilización Social (SINAMOS), contribuyen a agrupar a los Ese Eja en territorios definidos y demarcados, lo que a su vez atrae en las últimas décadas a servicios estatales como son escuelas, centros de salud, etc. Es así como este período marca el comienzo de una integración más amplia e intensa de los Ese Eja en la sociedad nacional, incluyendo nuevas demandas y obligaciones sociales, como son el servicio militar y la obtención de documentos de identidad. La intensificación del contacto entre los Ese Eja y el estado también depende de la creación de nuevas estructuras políticas y sociales como son la junta directiva, compuesta por un “presidente”, “vicepresidente” y “tesorero”, y por nuevos mecanismos formales de comunicación y organización, como son las asambleas comunales.

La falta de una reforma agraria en Bolivia, junto con la presencia dominante de Nicolás Suárez y el estancamiento económico y aislamiento de Beni y Pando crean condiciones muy diferentes para los Ese Eja asentados en este país, condiciones caracterizadas por la débil presencia del Estado, y la importancia central de las barracas, comerciantes y misioneros evangélicos como ejes principales de contacto con el mundo exterior.

La construcción de la carretera Cuzco-Puerto Maldonado en 1965 abre las puertas de Madre de Dios a la minería y a la explotación maderera. Un auge en la minería aurífera se inicia en Madre de Dios en los años 70, culminando en los años 80. Desde 1970, Madre de Dios ha vivido una creciente oleada de colonización por parte de los campesinos Andinos sin tierra y mineros de oro, un proceso aun más exacerbado en los años 80 por los conflictos violentos y la desesperación económica. Esto a su vez ha tenido importantes repercusiones culturales y medioambientales a nivel regional y ha llevado a conflictos más grandes entre los pueblos indígenas y los colonos sobre las tierras (ver por ejemplo, Gray, 1986).

En contraste, el norte del Beni y Pando no han estado sujetos a los profundos cambios económicos y sociales experimentados por Madre de Dios en los años 70 y 80. Por el contrario, esta zona ha experimentado una creciente despoblación de las zonas rurales hacia los centros urbanos. La falta de mecanismos legales que garanticen derechos territoriales motivó a partir de los años 80 una serie de importantes procesos políticos entre los grupos indígenas de la región, incluyendo la formación de nuevas estructuras políticas, como son las federaciones indígenas.

Una vez más, las historias del norte de Beni-Pando y Madre de Dios están en cierto sentido, invertidas. Si bien el Beni y Pando fueron colonizados en los siglos XVIII y XIX, la región sufre un paulatino aislamiento económico durante el siglo XX. A diferencia del Beni y Pando, Madre de Dios, se mantiene relativamente aislada hasta el siglo XIX, y tras el "boom" cauchero vuelve a entrar en un período de aislamiento relativo hasta los años 70, cuando se inicia un proceso de colonización y penetración del mercado.

Los años 80 vieron el surgimiento de instituciones políticas indígenas, tanto en el departamento de Madre de Dios como en los departamentos de Beni y Pando, con la creación de FENAMAD (Federación Nativa del Río Madre de Dios) en 1982 (Anónimo, 1982), y de CIRABO (Central Indígena de la Amazonía Boliviana) en 1991 (CIRABO, 1994). Estas federaciones crean un nuevo marco de relaciones interétnicas, sirviendo de eje de contacto entre las poblaciones nativas y entes gubernamentales, no-gubernamentales, nacionales e internacionales.

Subsistencia y organización social: Los cambios del siglo XX

Como ya hemos señalado, los cambios sociales y económicos del siglo XX suponen una profunda transformación de la sociedad Ese Eja. A comienzos de siglo los Ese Eja muestran un modelo de subsistencia y organización social típico de grupos de cazadores y recolectores del piedemonte Amazónico. El patrón de subsistencia Ese Eja de comienzos de siglo se caracteriza por una fuerte dependencia de la caza, pesca y recolección, actividades complementadas por un sistema agrícola centrado en el cultivo del plátano. Como cazadores-recolectores, los Ese Eja se caracterizaban por su gran movilidad, determinada a su vez por la distribución estacional de diferentes recursos faunísticos, así como por factores políticos¹⁶. Durante la época de lluvia los Ese Eja vivían en las partes no-inundables, desplazándose durante la estación a lo largo de los ríos, viviendo en las playas y explotando recursos como los huevos de charapa y de varias aves. La importancia de la caza para la sociedad Ese Eja se refleja en sus tradiciones orales, caracterizadas por un gran énfasis en los animales y una escasa presencia de plantas, y en sus sistemas de clasificación etnobiológicos, que por lo general se centran más en los animales que en las plantas¹⁷.

su ayuda para la traducción de los textos en inglés. También queremos expresar nuestro profundo agradecimiento a los Ese Eja, principalmente de Infierno, Portachuelo Alto y Bajo, Sonene y Villanueva, los cuales a lo largo de los años nos han extendido su amistad, confianza, compartiendo sus conocimientos, experiencias y enseñanzas. Agradecemos también a las siguientes instituciones por su apoyo moral, logístico y/o económico durante nuestro trabajo en el campo: CIRABO (Central Indígena Boliviana), FENAMAD (Federación Nativa del Río Madre de Dios y Afluentes), INRENA (Instituto Nacional de Recursos Naturales), Museo de Historia Natural "Javier Prado", Herbario Nacional de La Paz, Fundación Peruana para la Conservación de la Naturaleza, CESVI, TreeS-Perú, Conservación Internacional-Perú, The New York Botanical Garden, Columbia University, Edward John Noble Foundation, Garden Club of America, Fundación Interamericana, y Fundación Wenner-Gren. Por último, María Chavarría y Alfredo García aportaron comentarios y sugerencias muy útiles.

- 2 Una posible excepción es el grupo de familias de origen Tacana actualmente establecidas, por ejemplo, en la comunidad de Infierno, Río Tambopata, si bien estos no se autodefinen como tal, sino como mestizos o ribereños (Chavarría y García 1993).
- 3 Utilizamos dos ortografías diferentes para diferenciar entre la familia lingüística –"Takana"- y una de sus lenguas – "Tacana".
- 4 La palabra "gente" es empleada en el Beni para referirse a personas de identidad mestiza, a diferencia de aquellos identificados como indígenas, y referidos como "paisanos".
- 5 Erikson (1993:55), también sugiere que el grupo sudoriental de los Pano, incluyendo los Chácobo y Karipuna, ocupan un área cercana a la originalmente habitada por los primeros Pano. Otros autores (ej. d'Ans et al., 1973). están de acuerdo con la sugerencia de que los Harakmbut ya estaban viviendo en el área antes de la llegada de los Ese Eja al Sur del Perú.
- 6 Ver una transcripción de este relato en este mismo volumen, en Tradición Oral Ese eja de María C. Chavarría (Nota de los Editores).
- 7 Erikson (1993:55), también sugiere que el grupo sudoriental de los Pano, incluyendo los Chácobo y Karipuna, ocupan un área cercana a la originalmente habitada por los primeros Pano. Otros autores (ej. d'Ans et al., 1973). están de acuerdo con la sugerencia de que los Harakmbut ya estaban viviendo en el área antes de la llegada de los Ese Eja al Sur del Perú.
- 8 En Ese Eja, la frase "*yawaho nei nei*"- "hace mucho, mucho tiempo"- se refiere al tiempo de los ancestros, e incluye un marco histórico y mitológico.
- 9 Un ejemplo del contacto reciente entre los Ese Eja y poblaciones andinas se da en los años 50 y 60, cuando un grupo de *barwaja kwiñaji*, Ese Eja del Tambopata, se remonta a las cabeceras, estableciendo contacto con la población de San Juan del Oro. Más recientemente, dichos contactos se desenvuelven en el contexto de la colonización por parte de migrantes andinos a las selvas del Beni y Madre de Dios.
- 10 La penetración europea en los Llanos de Moxos en esta época coincide con el plazo sugerido por Lathrap para el comienzo del desplazamiento de los Ese Eja hacia el norte. Es decir, si la hipótesis de Lathrap resulta ser correcta, entonces es posible que el desplazamiento de grupos Takana hacia el norte tuviera una relación con la penetración colonial en su área de origen.
- 11 Estos ataques continuaron hasta la visita de Fawcett a la región (Fawcett, 1911:378)
- 12 El mismo tipo de fenómeno ha sido reportado, por ejemplo, por Chagnon (1968) y Hames (1983) entre los Yanomami

- 13 El caucho se obtiene a partir del látex de *Castilla ulei* Warb., Moraceae. A diferencia de la , "goma", *Hevea brasiliensis* (A, Juss.) Muell.-Arg., Euphorbiaceae el látex del caucho es menor calidad, y se obtiene mediante la tala del árbol, mientras que el látex de goma se obtiene mediante incisiones hechas en el tronco del árbol (Cariat, 1912).
- 14 Metraux (1963), basándose en los relatos de Fawcett, llama a estos grupos Guarayo y Echoja respectivamente.
- 15 Dichos autores no especifican que fuentes emplearon para determinar dichas cifras poblacionales. Queda pendiente un análisis etnohistórico para determinar con mayor certitud la población Ese Eja a lo largo del último siglo.
- 16 Cabe resaltar que los patrones de asentamiento y subsistencia referidos como "tradicionales" pueden haber reflejado una adaptación no sólo al entorno natural, sino también a las condiciones sociales y políticas de la época, asociadas a la colonización de la región caracterizadas por la presencia de epidemias y la agudización de los conflictos con agentes externos y con otros grupos humanos. Igualmente, instituciones sociales "tradicionales", como son el sistema de adopción y de paternidad múltiple, pueden haberse formado como respuesta a las disrupciones sociales creadas por el colapso demográfico (Peluso y Boster, 2002).
- 17 Gray señala que los Arakmbut comparten el mismo "énfasis cosmológico en la fauna" (Gray 1997:261).
- 18 Entre los *bawaja kwiñaji*, Chavarría registra los nombres *wiiho* y *batsaja* para cada uno de estos "moieties".

Bibliografía

- Aikman, S.:** Informe preliminar sobre hallazgos arqueológicos del Río Karene (Río Colorado), Madre de Dios. *Amazonía Peruana* 4(8):93-101, 1982.
- Albert, B.:** La Fumée du métal. Histoire et représentations du contact chez les Yanomami (Brésil). *L'Homme* 106-107, 28(2-3): 87-119, 1988.
- Alexiades, M.N.:** Ethnobotany of the Ese Eja: Plants, change and health in an Amazonian society. Tesis de doctorado. New York: City University of New York, 1999.
- El eyámikekwa y el ayahuasquero: las dinámicas socioecológicas del chamánico Ese Eja. *Amazonía Peruana* 14(27): 193-212, 2000.
- y D. Lacaze. FENAMAD's program in traditional medicine: an integrated approach to health care in the Peruvian Amazon. Pages 341-365, en: M. J. Balick, E. Elisabetsky y S. Lair, eds. *Medicinal Resources of the Tropical Forest: Biodiversity and Its Importance to Human Health*. Columbia University Press: Nueva York, 1996.
- Álvarez, J.:** Informe del P. José Álvarez sobre los salvajes huarayos. *Misiones Dominicanas del Perú* 8(34):640-648, 1926.
- Creencias y tradiciones huarayas. *Misiones Dominicanas del Perú* 14(69):48-53, 1932.
- Una nueva tribu de salvajes toyeris. *Misiones Dominicanas del Perú* 18(93): 64-67, 1936.
- Los salvajes pintados por ellos mismos. *Etapoy*. *Misiones Dominicanas del Perú* 19(101):128-134, 1937.
- Ejemplar de misionero de la montaña. *Misiones Dominicanas del Perú* 20(105): 47-51, 1938.

- Alvarez M. J.:** Relación de la Jornada y Descubrimiento del Río Manu (Hoy Madre de Dios) en 1567. Editado por L. Ulloa. Sevilla, España: Imp. y Lit. de C. Salas, 1899.
- Anónimo:** Descripción de las Misiones de Apolobamba, Pertenecientes al Obispado de la Paz. Lima, Perú, 1771.
De la misión del lago Valencia. Misiones Dominicanas del Perú 18(97):238-239, 1936.
Nace la Federación de Nativos del Madre de Dios. Sur 5(49):42-49, 1982.
- Armentia, N.:** Navegación del Madre de Dios: Viaje del Padre Nicolás Armentia. La Paz, Bolivia: Biblioteca Boliviana de Geografía e Historia, 1887.
- Aza, J. P.:** Apuntes para la historia del Madre de Dios. Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima 43:129-186, 1926.
La tribu huaraya. Misiones Dominicas del Perú (12):1-12; 51-55, 1930.
- Barriales, J.:** Apaktone. Secretariado de Misiones Domínicas del Perú, Madrid: España, 1973.
- Burr, G.:** Eshawa! Vision, Voice and Mythic Narrative: An ethnographic presentation of Ese-eja mythopoeia. Tesis doctoral. Magdalen College, Oxford, Inglaterra, 1997.
- Carbajal, F.:** Expedición al Tambopata. Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima 23:277-292, 1908.
- Cariat, F.:** Región Selvática del Madre de Dios. Arequipa: Tip. Cáceres, 1912.
- Chagnon, N. A.:** Yanomamo: The Fierce People. Nueva York: Holt, Rinehart, & Winston, 1968.
- Chavarría M.:** Identidad y Armonía en la Tradición Oral Ese Eja (Tacana). Ph.D. Diss., University of Minnesota, 1996.
y A. García A., Estudio socioeconómico para la ampliación territorial de la comunidad nativa Infierno. Puerto Maldonado, Perú. Dirección Subregional Agricultura Madre de Dios (DSRA-MD), Federación Nativa del Rio Madre de Dios y Afluentes (FENAMAD), 1993.
y F. Sánchez S., Ejatobatiji: Buscando las sombras de nosotros mismos. Aproximación etnográfica a la cultura Ese Eja. Manuscrito, 1991.
- CIRABO:** Informe del Primer Taller de Planificación de Actividades 1994-1995, 24-26 agosto 1994, Tumichuca, Beni. Central Indígena de la Región Amazónica de Bolivia, CIRABO. Riberalta, Beni, Bolivia: Manuscrito, 1994.
- CORDEMAD:** Madre de Dios: El Perú Desconocido. Puerto Maldonado, Perú: Corporación Departamental de Desarrollo de Madre de Dios, 1986.
- Créqui-Montfort, G. y P. Rivet.:** La famille linguistique Takana. Journal de la Société des Américanistes de Paris 13: 91-102, 281-301, 1921.
- d'Ans, A.M., M.C. Chavarría, F.N. Guillén A. y G. Solís F.:** Problemas de clasificación de lenguas no-andinas en el sureste Peruano. Documento de Trabajo 18. Centro de Investigación de Lingüística Aplicada. Lima, Perú: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1973.
- Denevan, W. M.:** Native population of the Americas in 1492. Madison, WI: University of Wisconsin Press, 1976.
- Erikson, P.:** Une nebuleuse compacte: le macro-ensemble Pano. L'Homme 126-128: 45-58, 1993.
- Esparza, S.:** Huarayos y Toyeris por el aire. Misiones Dominicanas del Perú 23(126): 192-194, 1941.
- Fawcett, P. H.:** Further explorations in Bolivia: the river Heath. Geographical Journal 37:377-398, 1911.
- Fernández, E.:** Los Asháninka y los Incas- Historias y Mitos. Antropológica (Lima, Perú) 5(5), 1987.

- Fernández, G.:** Ataque de los Huarayos a la Misión de Lago Valencia. Misiones Dominicanas del Perú 14(69):60-63, 1932.
- Fernández M. W.:** Cincuenta años en la selva Amazónica. Madrid, España: Padres Dominicados Españoles, 1952.
- Fifer, V.J.:** The empire builders: a history of the Bolivian rubber boom and the rise of the house of Suarez. *Journal of Latin American Studies* 2(2): 113-146, 1970.
- Gade, D. W.:** Comercio y colonización en la zona de contacto entre la sierra y las tierras bajas del Valle del Urubamba, Perú. Págs. 207-221, en: *Actas y Memorias del 39 Congreso Internacional de Americanistas*, Lima, Perú, 1970.
- Girard, M.:** Proto-Takanan Phonology. Berkeley, California: University of California Press, 1971.
- González del Río, A.:** Cinco Años de Médico en el Madre de Dios. Lima, Perú: Instituto de Estudios Tropicales Pío Aza, 1953.
- Gray, A.:** The Arakmbut: Mythology, Spirituality and History in an Amazonian Community. Providence, RI: Berghahn Books, 1996.
- The Last Shaman: Change in an Amazonian community. Providence, RI: Berghahn Books, 1997.
- Greenberg, J. H.:** Language in the Americas. Stanford, California: Stanford University Press, 1987.
- Hames, R. B.:** The settlement pattern of a Yanomamo population bloc: a behavioral ecological interpretation. Pages 393-425, in: R. B. Hames and W. T. Vickers, eds. Adaptive responses of native amazonians. NY: Academic Press, 1983.
- Hassel, Jorge M. von.:** Las tribus salvajes de la región amazónica del Perú. Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima 15(17):27-73, 1905.
- Isbell, W. H.:** New discoveries in the montaña of southeastern Peru. *Archaeology* 21(2): 108-115, 1968.
- Johnson, O. R.:** Interpersonal relations and domestic authority among the Machiguenga of the Peruvian Amazon. Ph.D Diss., Columbia University, 1978.
- Key, M.R.:** Comparative Tacanan phonology with Cavineña phonology and notes on Pano-Tacanan relationship. La Haya-Paris, Mouton, 1968.
- The Grouping of South American Indian Languages. Tubingen: Gunter Narr Verlag, 1979.
- Kimura, H.:** Andean exchange: a view from Amazonia. En: S. Masuda, I. Shimada y C. Morris, editores. *Andean Ecology and Civilization*. Tokio: University of Tokyo Press, 1985.
- Lathrap, D.:** The Upper Amazon. Londres: Thames and Hudson, 1970.
- Maticorena, M. C.:** Informe del médico de la comisión al Tambopata, don Miguel C. Maticorena. Pág. 109-142, en: *Vías del Pacífico al Madre de Dios*. Lima, Imprenta de "El Lucero" Baquijano, 1902.
- Moore, T. y A. García:** Bahuaja: Análisis Socioeconómico de la Zona Reservada Tambopata-Candamo Región Inka. Centro Eori de Investigación y Promoción Regional. Puerto Maldonado. Ms., 1993.
- Nordenskiöld, E.:** Comentarios referentes al conocimiento de algunas tribus indias del territorio del Río Madre de Dios. *Revista del Ministerio de Colonización y Agricultura (La Paz)* II (16,17,18): 516-550, 1906.
- Oberem, U.:** Trade and trade goods in the Ecuadorian Montaña. Pp. 346-357, en: P. J. Lyon, ed. *Native South Americans: Ethnology of the Least Known Continent*. Little Brown and Co., Boston, 1974.
- Ottaviano, J. y I. Ottaviano:** Notas sobre la Cultura Tacana. Riberalta, Bolivia: Instituto Lingüístico de Verano, 1980.

- Peluso, D. M.:** Who are your children? Ese Eja women redefining kinship. Trabajo presentado en la 20ª Annual South American Indian Conference, agosto 3, 1996. Bennington College, Bennington, VT., 1996.
- En preparación. Ese Eja Epona. Ese Eja women in multiple and hybrid worlds. Tesis doctoral, New York: Columbia University.
 - (en edición) Variabilidad y cambio en los nombre personales Ese Eja. Amazonía Peruana.
 - J. S. Boster. Partible parentage and social networks among the Ese Eja. Págs. 137-159, en: S. Beckerman y P. Valentine, editors. *Cultures of Multiple Fathers: The Theory and Practice of Partible Paternity in Lowland South America*. Gainesville, Florida: University Press of Florida, 2002.
- Plaza M., P. y J. Carvajal C.:** Etnias y Lenguas de Bolivia. La Paz, Instituto Boliviano de Cultura, 1985.
- Portillo, P.:** Departamento del Madre de Dios. Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima 30:139-187, 1914.
- Rummenhoeller, K. y M. Lazarte V.:** Comunidades indígenas de Madre de Dios (Perú): un enfoque de la realidad educativa. *América Indígena* 50(4):159-192, 1990.
- Saignes, T.:** El piedemonte Amazónico de los Andes meridionales: estado de la cuestión y problemas relativos a su ocupación en los siglos XVI y XVIII. *Bulletin de l'Institut Français des Etudes Andines* 10(3-4):141-176, 1981.
- Los Andes Orientales: Historia de un Olvido. Cochabamba, Bolivia: IFEA y CERES, 1985.
- Seeger, A.:** Nature and Society in Central Brazil: The Suyá indians of Mato Grosso. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981.
- Shoemaker, J., N. Shoemaker y D. Arnold:** Migraciones de los Ese Eja. Instituto Lingüístico de Verano/Ministerio de Educación y Cultura, Dirección Nacional de Antropología :Riberalta, Bolivia, 1975.
- Stocks, A. W.:** Los Nativos Invisibles. Notas Sobre la Historia y Realidad Actual de los Cocamilla del Río Huallaga, Perú. Lima, Perú: CAAAP (Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica), 1981.
- Suárez, N.:** Anotaciones y documentos sobre la campaña del Alto Acre, 1902-1903. Barcelona, España: Tipografía la Académica, Herederos de Serra y Russel, 1928.
- Taussig, M.:** Shamanism, Colonialism, and the Wild Man. A Study in Terror and Healing. Chicago: The University of Chicago Press, 1987.
- Ulloa, L. ed.:** Relación de la Jornada y Descubrimiento del Río Manu (Hoy Madre de Dios) en 1567. Sevilla, España: Imp. y Lit. de C. Salas, 1899.
- Wahl, L.:** Pagans into Christians: The political economy of religious conversion among the Harakmbut of lowland Southeast Peru, 1902-1982. Ph.D. Diss., City University of New York, 1987.
- Wentzel, S.:** Tacana and Highland Migrant Land Use. Living Conditions and Local Organizations in the Bolivian Amazon. Tesis doctoral, University of Florida, 1989.
- Wise, M.R.:** Apuntes sobre la influencia inca entre los Amuesha, factor que oscurece la clasificación de su idioma. *Revista del Museo Nacional* (Lima, Perú): 40, 1976.

LOS MATSIGUENKA DE MADRE DE DIOS Y DEL PARQUE NACIONAL DEL MANU

Glenn H. Shepard Jr. y Carolina Izquierdo

Afiliación lingüística y ubicación

Los Matsiguenka habitan los bosques tropicales de la montaña en el sur del Perú, al este de los Andes, en los departamentos de La Convención, Cuzco y Madre de Dios. Se ubican principalmente en los tributarios al norte del Río Alto Madre de Dios, el Alto Manu y sus tributarios, y los tributarios en ambos lados del Río Urubamba entre el Río Mishagua y la ciudad de Quillabamba. Actualmente suman unas 12.000 personas y pertenecen al grupo etnolingüístico Arawak, como sus vecinos más próximos, los Asháninka (Campa), Yanesha (Amuesha) y Piro (Yine). Aproximadamente el 80-85% de la población Matsiguenka actual se localiza en la región del Urubamba, mientras un 15-20% se encuentra en la región de Madre de Dios, incluyendo el Alto Madre de Dios, el Río Manu, y sus tributarios (Mora & Zarzar 1997).

La palabra *Matsiguenka* significa "gente," y dependiendo del contexto de uso se refiere al grupo étnico Matsiguenka en sí mismo, en contraste con otras etnias, ya sean etnias indígenas de la selva, Andinos o blancos. La palabra en su forma más pura se refiere al ser humano en general, o, en su sentido más amplio, a todos los seres que tienen almas o espíritus en forma humana. Otras denominaciones alternativas del nombre del grupo incluyen Machiguenga y Matsigenka. A los Matsiguenka aislados de las vertientes del Manu y Alto Madre de Dios se les refiere a veces como Kogapakori o Kugapakori, palabra que en la lengua Matsiguenka significa "asesinos, gente que vive y mata 'por gusto'". Algunos grupos Kogapakori del Alto Camisea y Timpía podrían pertenecer a un grupo lingüísticamente diferente, recientemente documentado, conocido como los Nanti (Beier y Michael 1998).

Entorno ecológico

El territorio Matsiguenka está ubicado en los bosques tropicales a lo largo de las laderas orientales de los Andes, abarcando elevaciones de 350 a 800 metros sobre el nivel del mar, incluyendo hábitats de bosque húmedo tropical, bosque húmedo semi-tropical y bosque de neblina en la ceja de selva. Debido a sus características geográficas y ecológicas excepcionales, la región alberga uno de los ecosistemas biológicamente más diversos del planeta: un censo de un kilómetro cuadrado de hábitat en el Río Manu contabilizó 319 especies de aves (Terborgh, et al. 1990); se puede encontrar casi 300 especies de árboles en una hectárea de bosque (Gentry 1988), un simple

árbol puede contener más especies de hormigas que las que existen en toda Gran Bretaña (Wilson 1986). Debido a esta tremenda diversidad biológica, la región alberga una de las áreas protegidas naturales mayores del mundo, y ha sido apodada la "capital de la biodiversidad" del Perú. La Reserva de la Biosfera del Manu (RBM), de 1,8 millones de hectáreas, constituye uno de los bosques tropicales protegidos más extensos en el mundo. La Estación Biológica de Cocha Cashu, a lo largo del Río Manu, ha sido un centro de intensa e importante investigación científica (Terborgh 1990). Aún más recientemente, investigaciones ecológicas realizadas en los Ríos Camisea y Picha (tributarios del Urubamba) han documentado la tremenda diversidad biológica de estas regiones menos estudiadas - pero igualmente importantes - adyacentes al Manu (Alonso et al. 2001), y todo esto dentro del territorio tradicional Matsigenka.

Además de su impresionante diversidad biológica, el sudeste de Perú también alberga una tremenda diversidad cultural, incluyendo algunas de las últimas sociedades indígenas culturalmente aisladas -las llamadas tribus "no contactadas"- de América del Sur. Por lo tanto, la diversidad cultural y biológica de la Amazonía peruana puede ser considerada complementaria y a la vez profundamente entrelazada. El Pongo de Mainique, un estrecho y empinado cañón con cataratas y corrientes muy fuertes, divide el Alto del Bajo Urubamba. Esta zona es conocida por los Matsigenka como *Tonkiniku*, "Lugar de los huesos" y representa una importante referencia mitológica y cultural, al igual que sirve como refugio para muchas especies de aves, mamíferos y plantas exóticas, oriundas de la zona, y en riesgo de extinción.

En la Amazonía peruana, tanto los misioneros como las compañías petroleras y el gobierno, han tenido intereses creados con el fin de orientar a las poblaciones indígenas hacia las necesidades de la nación y hacia la economía colonial y global. La explotación de depósitos petroquímicos, la construcción de un gasoducto y los posibles proyectos de construcción de caminos y colonización, plantean serias amenazas a la biodiversidad de la región y el bienestar del pueblo Matsigenka. Organizaciones pro-indígenas y conservacionistas como CEDIA, Conservación Internacional, el Fondo Mundial para la Naturaleza (WWF), Global Response, Amazon Watch y otras, están promoviendo proyectos para proteger la integridad ecológica y el patrimonio cultural de estos sitios ubicados en el corazón del territorio, de la mitología y de la identidad cultural Matsigenka (Rivera 1991; Shepard & Chicchón 2001). Sin ir más lejos, el inmenso proyecto de Gas de Camisea, que actualmente se lleva a cabo en pleno territorio Matsigenka, corre el riesgo de producir una degradación irreversible del medio ambiente, poniendo así en riesgo a miles de habitantes indígenas (Matsigenka y de otros grupos étnicos) que habitan esa zona. Mientras que la empresa (PlusPetrol) y los gobiernos involucrados en este proyecto (peruano, argentino y norteamericano) parecen medir más bien los beneficios propios, los

beneficios de los Matsiguenka se encuentran sospechosamente ausentes, así como una consideración seria de los riesgos sociales y ambientales y los derechos de la población local.

Las poblaciones indígenas dependen directamente del medio ambiente para gran parte de su subsistencia, vida social e económica. Las indemnizaciones mínimas previstas por la empresa para los daños ambientales no toman en cuenta esta realidad económica y ecológica. Si la producción de pescado en un lago o un río se encuentra perjudicada por la contaminación ambiental, ¿dónde van los Matsiguenka para comprar más pescado con el dinero de la indemnización? Pues, no hay donde. Pasarán hambre, simplemente. Así, las personas que habitan el Amazonas continúan siendo los productores invisibles en el consumo global de recursos. Junto con la noción de “producción” o el ser personas “productivas” está la idea del sacrificio. Se espera que los habitantes indígenas del Amazonas de alguna forma sigan cargando con el peso social y ambiental de la producción de caucho, madera, petróleo y gas, sacrificando así su sistema de vida y la integridad de su entorno ecológico, a cambio del beneficio de habitantes distantes y el dudable honor de ser considerados por la nación y el mundo, por fin, como personas “civilizadas” y “productivas,” lo que en realidad siempre habían sido.

Visión general de la cultura Matsiguenka

Tradicionalmente, los Matsiguenka han vivido en asentamientos pequeños, dispersos, sumamente autónomos, organizados en torno a la familia y al grupo residencial, mostrando una fuerte preferencia por la residencia matrilocal. El parentesco sigue una pauta dravidiana, que prescribe el matrimonio entre primos cruzados (Johnson & Johnson 1975). La poligamia era común en el pasado pero es menos frecuente actualmente. Aún en comunidades más modernizadas, donde existe un grado de organización política local, regional y nacional, los Matsiguenka siguen tomando importantes decisiones dentro de la familia y del grupo residencial. En determinados momentos históricos, surgieron algunas integraciones políticas y económicas bajo líderes tiránicos llamados *kurakas*, siempre en respuesta a fuerzas y demandas externas (Camino 1977; Renard-Casevitz, Saignes & Taylor 1988). También, en las épocas pre-hispánicas, los Matsiguenka mantuvieron relaciones comerciales con el Imperio Inca. La inclusión en su lengua de varias palabras de origen Quechua, numerosos cuentos y mitos sobre los Inca y la tradición de tejer túnicas de algodón (*cushmas*) son constantes recordatorios de las antiguas interacciones entre los Matsiguenka y los pueblos Andinos.

La subsistencia de los Matsiguenka consiste en una combinación de pesca, caza, recolección de productos del bosque, y la agricultura de quema y roza de barbecho prolongado. Cultivan sus alimentos principales como la yuca, el plátano y el maíz junto con otros cultivos diversos, plantas

medicinales, y árboles frutales que maduran como huertas y son abandonados para la regeneración forestal (Johnson 1983). Aunque existe una estricta división del trabajo entre mujeres y hombres, ambos contribuyen a la alimentación y subsistencia de la familia en colaboración y en forma muy equitativa. Por ejemplo, la caza es el dominio del hombre al igual que la mayoría de la pesca, pero en las huertas, hombres, mujeres y niños colaboran y trabajan juntos aunque en diferentes actividades. Otra de las labores importantes y propias de la mujer es el cultivo, hilar y tejer cushmas en telares dorsales. Las mujeres también dedican un tiempo y esfuerzo enorme en la preparación del masato o chicha de yuca (*ovuiroki*), elemento central de la vida social Matsiguenka. Además de ser consumido a diario en moderación, el masato es tomado en grandes cantidades en fiestas emotivas, coincidiendo generalmente con la luna llena, eventos sociales locales o con fiestas nacionales. Las fiestas son una alegre ocasión para la representación de danzas, canciones y uso de instrumentos musicales tradicionales (flautas, tambores, arcos musicales) así como para el relato de mitos, cuentos populares e historia local. Las fiestas también se prestan para la expresión catártica de frustraciones pendientes y rivalidades sociales que son reprimidas y restringidas en la vida social cotidiana (Shepard 2002c).

Los principales ritos del ciclo vital -nacimiento, adolescencia, muerte y duelo- no se marcan a través de ceremonias públicas, sino son ocasiones privadas, propiamente familiares y acompañadas por actos silenciosos y simbólicos. Durante estos acontecimientos se ponen en práctica restricciones dietéticas y de comportamiento que incluyen un grado de aislamiento social. También se usan plantas medicinales especiales para marcar y facilitar las transiciones en cada ocasión. De la misma manera, los códigos de conducta que dictan y diferencian el bien del mal no radican en instituciones legales o religiosas, pero se reflejan en todas las actividades del diario vivir Matsiguenka. Algunos aspectos de los códigos de conducta se reflejan en la mitología, otros en las interpretaciones de los sueños, de las enfermedades y de ciertas calamidades o acontecimientos extraordinarios. Los Matsiguenka valorizan la autonomía, el control de las emociones, la generosidad, la honestidad, la productividad y la colaboración, principalmente dentro del grupo familiar y residencial. Toda conducta moral se aprende a muy temprana edad. Virtudes esenciales, como compartir con los demás, enseñan no solamente lo que es generosidad en sí, pero también enseñan la moralidad asociada con lo que es el respeto por las necesidades ajenas y el auto control. Se promueve activamente el control de emociones como la ira, el dolor y la envidia. Éstas son consideradas emociones negativas, antisociales y peligrosas que pueden causar desapruebo familiar y comunal, resultar en conflictos sociales, ser castigadas por espíritus malignos o magia negra ("brujería") y de esta manera conllevar a la enfermedad y/o la muerte.

La medicina tradicional desempeña un papel central en la vida de los Matsiguenka. Las opciones de tratamientos etnomédicos incluyen curande-

ros o chamanes, remedios caseros y el uso de cientos de plantas medicinales. Las plantas medicinales, en particular, se utilizan para curar muchos tipos de afecciones físicas, psicológicas y espirituales, aflicciones que en sí están íntimamente relacionadas. Muchas plantas parecen tener cualidades empíricas y quizás actividad farmacológica que justifica su uso para afecciones específicas (Shepard 1998, 1999a, 2002a, 2002c; Izquierdo 2001). Varias plantas medicinales se usan para tratar asuntos de índole moral, de tal forma que las curaciones y tratamientos asociados se prestan también para expresar y resolver los conflictos personales y sociales contribuyentes a la enfermedad (Izquierdo & Shepard 2003). Estas plantas y tratamientos prueban ser de suma importancia, especialmente hoy en día cuando se ven nuevas formas emergentes de conflicto social y *stress* asociadas a la integración a sociedad nacional y la economía global. Estos conflictos se ven reflejados especialmente en el aumento de acusaciones de brujería y en el reconocimiento de nuevas enfermedades consideradas no-tratables por la medicina tradicional y occidental. Estos cambios en conjunto van redefiniendo las propias nociones de cuerpo y alma, de individuo y comunidad y las nociones de moralidad, seguridad y confianza.

Investigaciones previas y actuales sobre los Matsiguenka

Los Matsiguenka han sido objeto de un número considerable de estudios etnográficos, particularmente en las áreas de organización social y parentesco (Snell 1964; Johnson 1978; Rosengren 1987), antropología ecológica (Johnson 1975; Johnson & Johnson 1975; Johnson 1983; Baksh 1984; Johnson & Baksh 1987; Johnson 1989; Baksh 1995; Shepard & Chicchon 2001; Shepard, et al. 2001; Shepard 2002b), cosmología y chamanismo (Baer 1994; Rosengren 1998; Shepard 1999b) y etnohistoria (Renard-Casevitz 1991). Los estudios de la lengua Matsiguenka y la recolección de elementos folclóricos han sido realizados especialmente por misioneros de diversas denominaciones (Aza 1923, 1924; García 1936; Cenitagoya 1943; Snell & Davis 1976; Snell 1978; Snell 1998). La fonología de los Matsiguenka del Río Manu fue documentada por Solís (1973). Shepard (1997) presenta un estudio lingüístico de clasificación numeral en el idioma Matsiguenka. Entre los estudios relevantes para la etnomedicina se encuentra la investigación sobre chamanismo de Baer (1992), la investigación preliminar de Renard-Casevitz (1976) sobre el uso de plantas medicinales, el estudio comparativo de Bennet (1991) de las prácticas de salud de los Huachipaeri y Matsiguenka, la investigación de Strongin (1982) sobre salud en la comunidad de Kamisea, el estudio de seguimiento de Izquierdo (2001) en Camisea veinte años después de Strongin, y una serie de trabajos de Shepard (1998, 1999a, 1999b, 2002a, 2002c) sobre etnobotánica médica, conceptos de enfermedad y chamanismo.

Hasta la fecha, ha sido publicado mucho más sobre los Matsiguenka de la cuenca del Urubamba que sobre las poblaciones de Manu y Madre de Dios. A pesar de las similitudes culturales generales, hay importantes diferencias históricas, lingüísticas y materiales entre las diferentes poblaciones. Los Matsiguenka que habitan el Alto Madre de Dios y Manu hablan un dialecto Matsiguenka que es distinto del que se habla en el Río Urubamba. Las poblaciones de Manu y Madre de Dios han tenido desde hace mucho tiempo contactos culturales con grupos Harakmbet de Madre de Dios, lo cual se nota en algunos detalles de vocabulario, cultura material y historia oral. Por ejemplo, los Matsiguenka de Madre de Dios fabrican las bolsas tejidas llamadas *jempo*, un préstamo tanto técnico como lingüístico de los Harakmbet. Por su parte, los Matsiguenka de Urubamba demuestran evidencias de contactos culturales con grupos vecinos como los Asháninka y Piro. Los Nanti o “Kogapakori” del Alto Camisea y Timpia también muestran marcadas características culturales y lingüísticas diferentes a las de las demás poblaciones Matsiguenka (Beier & Michael 1998). Existe un número importante de asentamientos remotos Matsiguenka en las cabeceiras entre las cuencas del Alto Madre de Dios/Manu y Urubamba que permanecen en un estado de aislamiento (Shepard 1999a; Huertas 2002). La cantidad exacta de asentamientos en esta condición es desconocida.

Historia y situación actual

Los Matsiguenka parecen haber mantenido relaciones comerciales con poblaciones Andinas y también con otras poblaciones de la selva baja desde la época pre-hispánica. Los caminos de piedra de los Inca se extendían hasta bastante adentro del territorio Matsiguenka a través de la cordillera de Vilcabamba en la cuenca del Urubamba y dentro de la región de Cosñipata del Alto Madre de Dios. Desde fines de siglo XVI, los exploradores españoles y los misioneros católicos intentaron comerciar con los pueblos indígenas de la selva y a su vez subyugarlos. A comienzos del siglo XVII, los Jesuitas empezaron a establecer plantaciones de azúcar en el Alto Urubamba. Por lo menos desde 1750, los misioneros Franciscanos de Quillabamba en el Alto Urubamba, compraban “pequeños infieles” (niños Matsiguenka y de otras etnias) a comerciantes Piro, con el ostensible noble propósito de su evangelización (Colin 1966). Durante el siglo XIX, comerciantes Piro de la cuenca del Ucayali y Urubamba llevaban niños esclavos, pescado ahumado y otros artículos hacia las laderas andinas con el fin de hacer intercambios con las poblaciones Andinas y misioneros Católicos. Los objetos más codiciados para las poblaciones de la selva eran herramientas de metal, anzuelos, cuentas de vidrio (o mostazillas), cerámicas y vestimenta manufacturada (Camino 1977). A su vez, a mediados del siglo XIX, la demanda en los mercados internacionales de zarzaparrilla, corteza de

cinchona y látex de caucho atrajo a colonizadores y comerciantes europeos hacia los principales valles fluviales de la región.

El tráfico de esclavos y la violencia interétnica aumentó hasta alcanzar un clímax febril durante el auge del caucho a comienzos del siglo XX. La selva baja peruana fue súbitamente ocupada por empresarios (“barones del caucho”) con sus guías locales en busca de árboles de caucho y mano de obra barata. Las tribus dominantes, ya dedicadas al comercio interétnico, servían como guías para localizar bosques ricos en caucho y ayudaban en la captura de esclavos indígenas. Las poblaciones nativas locales que se resistían fueron torturadas y muchas veces asesinadas. Al mismo tiempo, nuevas epidemias de enfermedades exóticas como la malaria, la viruela, el sarampión y la gripe causaban aún más dislocación y colapso demográfico. En 1896, el barón cauchero Fitzcarrald y sus peones arrastraron un barco a vapor a través de un istmo que conecta los Ríos Mishagua y Manu, abriendo la cuenca del Madre de Dios al comercio cauchero. Los caucheros masacraron a los indígenas Mashco de Manu y esclavizaron a otros pueblos regionales. Muchos Matsigenka fueron esclavizados en los campamentos caucheros de Manu, pues eran considerados como eficientes trabajadores. El explorador alemán von Hassel (1905) estimó que más del 60% de la mano de obra indígena en Manu pereció como resultado de las terribles condiciones laborales y sanitarias.

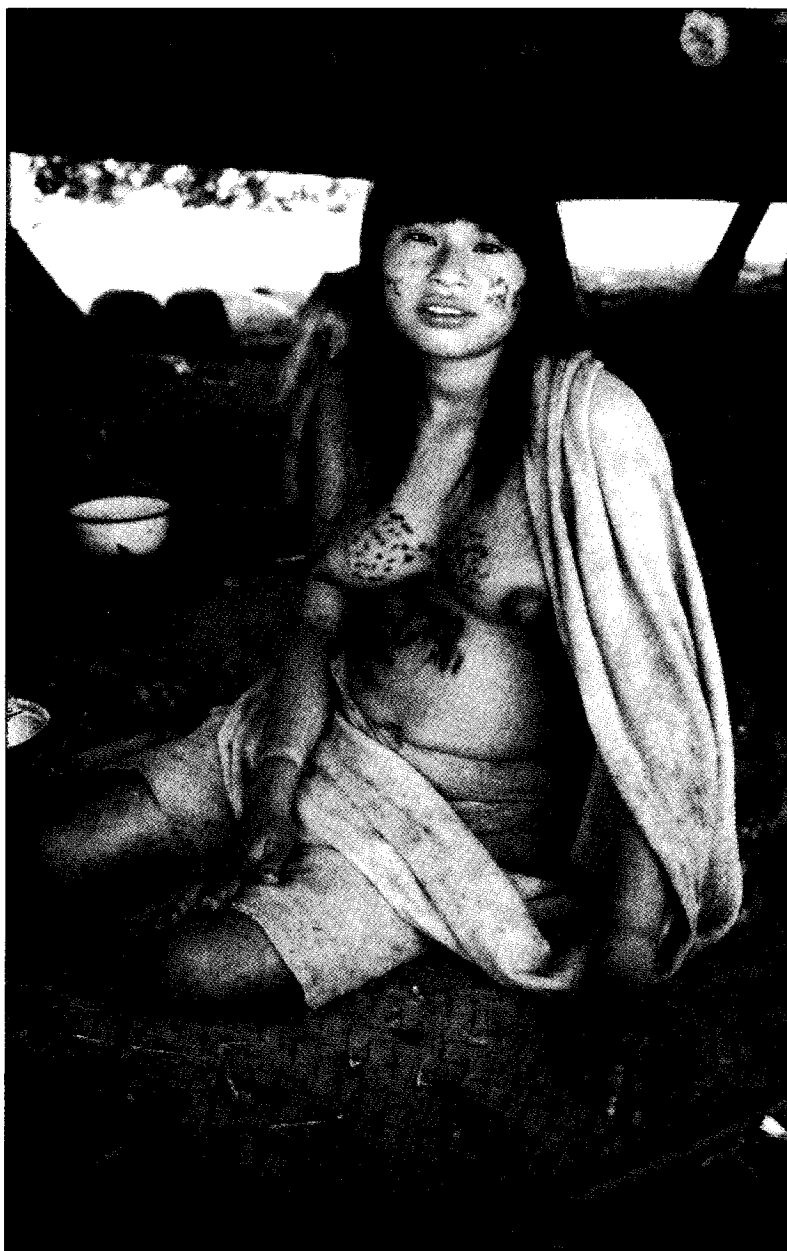
Finalmente el auge del caucho sufrió un colapso en 1917 y la mayor parte de los extranjeros abandonaron el Manu. Sin embargo, las mismas rutas y técnicas brutales usadas durante el auge del caucho continuaron hasta los años cincuenta, proveyendo esclavos indígenas para la economía de plantación, recolección de madera y servicio doméstico en las ciudades regionales, como por ejemplo, Puerto Maldonado. Para sobrevivir estos tiempos difíciles, las poblaciones Matsigenka más remotas se aislaron del contacto con otros pueblos y de la economía regional (algunas de ellas se mantienen aisladas hasta la fecha). Pero a pesar de esto, algunas poblaciones aisladas continuaron manteniendo relaciones comerciales esporádicas con poblaciones distantes. Un residente de la comunidad de Yomybato del Manu recuerda como niño, en los años cincuenta, haber caminado diez días o más con su familia a lo largo de un sendero desde las nacientes del Manu hasta la comunidad Andina de Callanga, en Cosñipata, para comerciar gallinas y otros productos y así obtener herramientas de metal y vestimentas (G. Shepard, datos no publicados).

El desplazamiento territorial y las atrocidades ocurridas resultaron en mucha violencia interétnica y la fragmentación y el aislamiento de grupos indígenas (ver capítulo de Lyon, en este volumen). Según historias orales recogidas en el Manu por Shepard (datos no publicados), los Matsigenka de esta región tuvieron relaciones amistosas con el grupo Harakmbut Toyeri hacia inicios del siglo XX, pero estas relaciones se volvieron violentas debido a las dislocaciones de la época del caucho. Los Matsigenka de las

cabeceras del Manu entraron en guerra con las poblaciones restantes de los Toyeri, quienes realizaron varias masacres de asentamientos Matsiguenka. En los años cincuenta, un pequeño grupo de Toyeri (llamados "Augyeri" por los Matsiguenka) capturó dos mujeres Matsiguenka del río Sotileja, matando e hiriendo a muchas personas durante sus incursiones. Los Matsiguenka actuaron en represalia, recuperaron a las dos mujeres y exterminaron al resto de los Toyeri. Durante la misma época y hasta 1985, los Matsiguenka del Manu sufrieron frecuentes incursiones y masacres por parte de los Yora de habla Pano (ver capítulo de Shepard, en este volumen), quienes habían huido de la región de Purús hacia el Manu al final del auge del caucho. Los Matsiguenka de hoy aseguran que antes había muchos más habitantes y comunidades Matsiguenka en el Manu, y que hoy son muy pocos los sobrevivientes de las violentas épocas de conflicto con los Toyeri y los Yora.

La actividad misionera en la región se intensificó durante el siglo XX y provocó grandes cambios. Se establecieron misiones Católicas en puntos estratégicos a lo largo de los Ríos Urubamba y Madre de Dios, funcionando como centros de comercio y puntos de partida para proyectos de colonización y desarrollo. En 1908 se estableció la misión Católica de San Luis, en el Río Manu, parcialmente en respuesta a solicitudes de los barones del caucho de Manu. Pero la misión se vio plagada de problemas: un ataque de parte de los indígenas aislados Mashco, una rebelión Matsiguenka que huyó a Palotoa, conflictos con los caucheros sobre su tratamiento inhumano de los indígenas, y finalmente, el colapso de la misma economía del caucho (Fernández Moro 1952). La misión fue clausurada en 1917, y se estableció una nueva misión en Palotoa en 1922, pero sólo sobrevivió seis años debido principalmente a la resistencia de los Matsiguenka y otros problemas ya antes mencionados. Hasta los años cincuenta no se establecieron más misiones en el Alto Madre de Dios. En los años cincuenta los misioneros dominicanos lograron "pacificar" pueblos Harakmbut en el Río Karene, estableciéndolos en una comunidad étnicamente mixta en la misión de Shintuya, en el Alto Madre de Dios. Con la finalización de la carretera Cuzco-Shintuya en los años setenta, Shintuya se transformó en un eje comercial para la explotación de madera en el Alto Madre de Dios y un centro para proyectos de colonización y desarrollo patrocinados por el gobierno.

A comienzos de los años cincuenta, misioneros protestantes del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) comenzaron un extenso trabajo evangélico en el interior de la región, que empezó en la región de Camisea en el Urubamba y después prosiguió hacia las cabeceras del Manu. Los misioneros, con sus guías indígenas, contactaron y asentaron a las dispersas familias Matsiguenka en comunidades de poblaciones más numerosas y estables. Aunque el principal objetivo del ILV era la evangelización, su trabajo también incluía asistencia de salud, estudios lingüísticos y etnográficos, organización comunitaria y educación bilingüe. La atracción inicial para que las poblaciones aisladas se asentaran en comunidades misioneras fue la disponibilidad de mercancías sumamente valoradas, como



Joven Matsigenka de la comunidad de Yomibato. Foto: Glenn Shepard

cuchillos de metal, hachas y vestimentas, y servicios de salud occidentales. La educación formal y un sentido de protección de grupos hostiles no contactados como los Yora fueron también puntos de atracción. No obstante, los pueblos asentados pagaron un alto precio en términos de proliferación de enfermedades, conflictos sociales, y la paulatina pérdida de su sistema de vida tradicional especialmente en lo religioso, lo que incluye el chamanismo y tratamiento de enfermedades a través de plantas medicinales. Necesariamente, de acuerdo a principios Evangélicos, si la población Matsiguenka iba a beneficiarse de lo que la misión ofrecía, los indígenas tendrían que adherirse a principios ideológicos Cristianos. Una amenaza común de parte de los misioneros era negar asistencia médica occidental a los que consultaban con chamanes u otros practicantes médicos tradicionales.

Hoy en día se han producido muchos cambios en la vida Matsiguenka, una población históricamente semi-nómada e igualitaria que se transforma en una población sedentaria. Actualmente los importantes cambios ocurridos en aspectos ecológicos, comunitarios, políticos y religiosos han llevado a un sistemático aumento de los sentimientos de envidia y frustración y esto ha incrementado la posibilidad de serias acusaciones, por ejemplo, sobre brujería. Un dato significativo es que hace sólo una generación atrás eran los espíritus malignos los que castigaban, causaban enfermedad y muerte (Johnson 2003; Shepard 1998, 2002c; Baksh 1984; Strongin 1982), mientras que hoy en día son personas (“brujos” o chamanes malos) que castigan y causan enfermedad. Muchas veces los brujos son vecinos o hasta familiares, y de esta forma se ven cada vez más cercanas las causas del sufrimiento. Existe una fuerte relación entre la envidia y la brujería. Este tipo de sentimientos negativos se incrementa a medida que las poblaciones y la competencia por los recursos aumentan, aumentando el stress a nivel individual como a nivel de la sociedad (Shepard 2002c; Izquierdo 2001).

Actualmente existen aproximadamente 35 comunidades Matsiguenka reconocidas legalmente entre las cuencas del Madre de Dios y del Urubamba, con poblaciones que abarcan desde unas docenas de individuos a más de 300 habitantes. En el Alto Madre de Dios y Manu, las principales comunidades Matsiguenka son Palotoa-Teparo y Shipetiari (en la margen oriental del Alto Madre de Dios) y Tayakome y Yomybato en el Parque Nacional Manu. En Huacaria, existe una comunidad mixta Huachipaeri-Matsiguenka ubicada cerca de la desembocadura del Pini-Pini. Diamante es una comunidad mixta Piro-Matsiguenka ubicada en la margen occidental del Alto Madre de Dios, cerca de la desembocadura del Río Manu. Además, se encuentran grupos Matsiguenka más pequeños en otras comunidades étnicamente mixtas en todo el Madre de Dios. Se encuentran también poblaciones Matsiguenka aisladas en las cabeceras de los ríos Piñi Piñi y Palotoa en Cosñipata, en las cabeceras del Cumerjali y Sotileja en el Parque Manu, y a lo largo de ambas cabeceras de Timpia y Camisea, ríos colindantes con el Parque Manu de la cuenca del Urubamba.

Con la excepción de las poblaciones en aislamiento, todas las comunidades Matsigenka están involucradas en alguna medida en la economía mercantil, y dependen de herramientas de metal, herramientas de pesca y caza, vestimentas manufacturadas y medicinas occidentales para su supervivencia. No obstante, con la excepción de un pequeño número de profesores escolares pagados por el gobierno, la mayoría de los Matsigenka no disponen de una fuente confiable de ingreso monetario y dependen de la agricultura, caza, pesca, recolección y extracción forestal para satisfacer la mayoría de sus necesidades de subsistencia. A medida que las comunidades crecen, aumentan las necesidades de ingreso monetario y los recursos naturales se agotan. Las comunidades Matsigenka, al igual que otros grupos étnicos de la región, se interesan en encontrar nuevas alternativas económicas, que también garanticen su sostenibilidad de recursos a largo plazo. El ecoturismo es una alternativa que se ha hecho cada vez más atractiva en la región. Aunque el Parque Nacional Manu ha sido un destino turístico durante ya casi veinte años, los beneficios para las poblaciones locales han sido mínimos. A partir de fines de los años noventa, varias comunidades nativas de la región han emprendido actividades relacionadas con el turismo, con diferentes grados de éxito y satisfacción.

Los Matsigenka del Río Manu: una situación especial

Las poblaciones Matsigenka del Parque Nacional Manu se encuentran en una situación especial y contradictoria. Desde la formación del Parque Nacional Manu, los Matsigenka de Manu han sido bendecidos y maldecidos por su relativo aislamiento. Les es prohibido usar armas de fuego o dedicarse a actividades económicas extractivas más allá de las actividades tradicionales de subsistencia. Están protegidos de la invasión de colonos, madereros y otros elementos foráneos pero a su vez, hasta hace muy poco, estaban enormemente limitados en su acceso a la economía monetaria y los beneficios que se pueden obtener de la misma, como la medicina occidental. Aunque disponen de derechos básicos otorgados por la Constitución Peruana y la Ley de Comunidades Nativas, están restringidos en la mayoría de las actividades económicas debido a las reglas que rigen el Parque y la Reserva de la Biosfera a su alrededor (Shepard & Rummenhüller 2000). El Parque en sí se fundó bajo la premisa de una contradicción fundamental: el área central del parque, supuestamente “intocable” y libre de interferencia humana, es de hecho el territorio tradicional de los Matsigenka y otras poblaciones indígenas. Las normas del parque permiten la permanencia de los grupos indígenas ancestrales según sus modos de subsistencia tradicionales.

Pero los Matsigenka del Manu ya habían sufrido drásticos cambios sociales mucho antes de la formación del parque. Ya se ha mencionado la

historia trágica de la época del caucho en el Manu, que resultó en la muerte de muchos Matsiguenka, entre otros grupos indígenas, y el aislamiento y marginación de gran parte de los sobrevivientes. Durante los años sesenta, los Matsiguenka aislados del alto Manu fueron contactados por los misioneros protestantes del Instituto Lingüístico de Verano (d'Ans 1981). Valiéndose de Matsiguenka bilingües del Río Urubamba como guías, los misioneros contactaron comunidades dispersas y aisladas de diversos ríos tributarios del Manu y Madre de Dios, por ejemplo, Sotileja, Serjali, Cumerjali, Palotoa y Pini-Pini. Las poblaciones dispersas fueron concentradas y asentadas en una gran comunidad, Tayakome, sobre el Río Manu. El ILV estableció una pista de aterrizaje, una escuela bilingüe, suministró ayuda sanitaria, y comercializó productos nativos (especialmente pieles de nutria, jaguar y pecarí) a cambio de herramientas de metal, vestimentas y otros productos de manufactura occidental.

Poco después de la creación del Parque Manu en 1973, el ILV abandonó Tayakome. Desde entonces tales atracciones, como la escuela comunitaria, el puesto sanitario y el acceso a los bienes occidentales, desaparecieron, y la comunidad se dividió en asentamientos más pequeños. Un grupo de familias, casi la mitad de la población de Tayakome, decidió trasladarse al Río Camisea para establecer una nueva comunidad (Segakiato) donde no existía restricción para las actividades económicas y el uso de armas de fuego. La mayoría de los habitantes que habían llegado a Tayakome desde la región de Cosñipata (Pini-Pini, Palotoa) siguieron el liderazgo de un *kuraka* carismático, asentándose durante un tiempo breve en Camisea y se establecieron finalmente en la comunidad de Palotoa en el Alto Madre de Dios, cerca de la misión de Shintuya. Otro grupo de familias dejó Tayakome debido al temor de los ataques Yora, de desavenencias internas, del deseo de evitar enfermedades occidentales, y la búsqueda de mejores cotos de caza. Ellos buscaron refugio sobre Quebrada Fierro (o Yomybato), donde establecieron la comunidad hoy conocida como Yomybato. Durante los años setenta y a comienzos de los ochenta, Yomybato creció, recibiendo refugiados de los ataques Yora en los ríos Sotileja y Cumerjali.

En 1983-84 misioneros católicos mandaron profesores Matsiguenka bilingües del Río Urubamba para Tayakome y Yomybato. Durante los años ochenta la misión Dominicana construyó escuelas y ofreció servicios mínimos de salud. No obstante, esto no satisfizo las necesidades sanitarias de la comunidad, tanto en términos materiales como en forma de un cuidado de la salud culturalmente apropiado (Cueva 1990). Desde 1996, la atención médica ha aumentado considerablemente y el Ministerio de Salud Peruano ha establecido puestos sanitarios en Tayakome y Yomybato. Sin embargo, el suministro de salud en las dos comunidades sufre problemas causados por la falta de experiencia de los proveedores de salud, por la falta de materiales, las dificultades de acceso y por las enormes diferencias culturales entre los sanitarios, enfermeros urbanos y los habitantes indígenas.

Desde 1995, familias provenientes de comunidades aisladas en el Cumerjali y Sotileja han establecido crecientes relaciones comerciales con la comunidad Yomybato, obteniendo herramientas de metal así como también resfriados y gripe (Cueva & Shepard 1995). Los servicios de salud disponibles localmente no pueden dar tratamiento adecuado a las frecuentes y debilitantes epidemias de infecciones respiratorias, especialmente entre las poblaciones aisladas.

Desde 1990 aproximadamente, las comunidades Matsiguenka de Manu han manifestado, cada vez más abiertamente, sus necesidades, las cuales incluyen principalmente tener mejores alternativas sanitarias, educativas y económicas. Entre las mercancías más deseadas por los Matsiguenka están la ropa, los artículos de metal, materiales escolares para sus hijos y medicinas. En 1998, las comunidades Matsiguenka de Tayakome y Yomybato recibieron financiación de la Cooperación Técnica Alemana (GTZ), en colaboración con el Instituto Peruano de Recursos Naturales (INRENA), para construir un alojamiento turístico en Cocha Salvador, en la Zona de Reserva del Río Manu, varias horas río abajo de la comunidad de Tayakome. GTZ consultó con organizaciones peruanas y antropólogos nacionales e internacionales (incluyendo al autor, Shepard) sobre cómo administrar de la mejor forma un proyecto turístico en circunstancias culturales y ecológicas tan especiales. Los representantes de GTZ e INRENA consideran el Albergue Matsiguenka como un proyecto modelo para el desarrollo de base comunitaria, y contemplan varios años de talleres de capacitación y monitoreo de impacto social y ambiental. Sin embargo, el proyecto ya ha suscitado una serie de conflictos internos entre las dos comunidades, así como también entre diversas organizaciones gubernamentales y ONG que trabajan allí. Uno de los problemas más serios en el manejo del proyecto actual es que el plan de monitoreo socio-ambiental, desarrollado durante meses de trabajo de campo y en consulta con diversos especialistas, nunca fue implementado. El Proyecto de Albergue Matsiguenka todavía está en sus inicios, pero generará ciertamente transformaciones culturales y económicas trascendentales entre las comunidades Matsiguenka de Manu, sirviendo al mismo tiempo como modelo y catalizador para futuros proyectos y procesos similares entre otras poblaciones nativas de Madre de Dios.

Bibliografía

- Alonso, Leanne E., Alfonso Alonso, Thomas S. Schulenberg & Francisco Dallmeier (eds.): Biological and Social Assessments of the Cordillera de Vilcabamba, Peru. RAP Working Papers No. 12; SI/MAB Series 6. Conservation International, Washington, D.C., 2001.
- Aza, José Pío: Vocabulario Español-Machiguenga. La Opinión nacional, Lima, 1923.
- Aza, José Pío: Estudio Sobre la Lengua Machiguenga. La Opinión nacional, Lima, 1924.

- Baer, Gerhard:** The one intoxicated by tobacco: Matsigenka shamanism. Pp. 79-100 en *Portals of Power: Shamanism in South America*, Jean Matteson-Langdon & Gerhard Baer (eds). University of New Mexico Press, Albuquerque, 1992.
- Baer, Gerhard:** Cosmología y Shamanismo de los Matsigenka. Abya-Yala, Quito, 1994.
- Baksh, Michael George:** Cultural Ecology and Change of the Machiguenga Indians of the Peruvian Amazon. Ph.D. dissertation (Anthropology), University of California, Los Angeles, 1984.
- Baksh, Michael G.:** Change in resource use patterns in a Machiguenga community. Pp. 187-205 en *Indigenous Peoples and the Future of Amazonia: An Ecological Anthropology of an Endangered World*, Leslie Sponsel (ed). Arizona Studies in Human Ecology, University of Arizona Press, Tucson, 1995.
- Beier, Chris & Lew Michael:** The Camisea Nanti: A Report on Factors Affecting Their Autonomy and Wellbeing. Austin, Texas: Cabeceras Aid Project, 1998.
- Bennett, Beverly Yvonne:** Illness and Order: Cultural Transformation among the Machiguenga and Huachipaeri. Ph.D. Dissertation Cornell University, 1991.
- Camino, Alejandro:** Trueque, correrías e intercambio entre los Quechuas Andinos y los Piro y Machiguenga de la montaña peruana. *Amazonía Peruana* 1(2):123-140, 1977.
- Cenitagoya, Vicente de:** Los Machiguengas. Sanmarti y Cía., Lima. 1943.
- Colin, Michele:** Le Cuzco a la Fin du XVIIe et au debut du XVIIIe Siècle. Institut des Hautes Etudes de l'Amérique Latine, Paris, 1966.
- Cueva, Neptali:** Un acercamiento a la situación de salud en la provincia de Manu - Departamento de Madre de Dios (Manu: Un gran reto en la selva). AMETRA/ Centro Bartolomé de las Casas, Manu, 1990.
- Cueva, Neptali & Glenn Jr. Shepard:** Informe sobre la visita de las comunidades Machiguenga en el río Sotileja. Asociación para la Conservación de la Naturaleza (APECO), Lima, 1995.
- d'Ans, André-Marcel:** Encounter in Peru. Pp. 145-162 en *Is God an American? An Anthropological Perspective on the Missionary Work of the Summer Institute of Linguistics*, Søren Hvalkof & Peter Aaby (eds). Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA), Copenhagen, 1981.
- Fernández Moro, Wenceslao:** Cincuenta años en la selva Amazónica: Padres dominicos españoles. Editorial OPE, Puerto Maldonado, 1952.
- García, Secundino:** Mitología Machiguenga: Muerte y destino de los Machiguenga. *Misiones Dominicanas del Perú* XVIII(95):131-139, 1936.
- Gentry, Alwyn H.:** Tree species richness of upper Amazonian forests. *Proceedings of the National Academy of Science* 85:156-159, 1988.
- Huertas, Beatriz:** Los pueblos indígenas aislados de Madre de Dios. Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA), Copenhagen, 2002.
- Izquierdo, Carolina:** Betwixt and between: Seeking cure and meaning among the Matsigenka of the Peruvian Amazon. Ph.D. Dissertation (Department of Anthropology), University of California at Los Angeles, Los Angeles, 2001.
- Izquierdo, Carolina & Glenn H. Jr. Shepard:** The Matsigenka. En *Encyclopedia of Medical Anthropology: Health and Illness in the World's Cultures*, C.R. Ember & M. Ember (eds). Human Relations Area Files, Yale University, New Haven, 2003.
- Johnson, Allen:** Time allocation in a Machiguenga community. *Ethnology* 14:301-310, 1975.
- Johnson, Allen:** Machiguenga gardens. Pp. 29-63 en *Adaptive Responses of Native Amazonians*, R. Hames & W. Vickers (eds). Academic Press, Nueva York, 1983.

- genka and Yora of Peru. Pp. 326-335 en *Ethnobiology and Biocultural Diversity: Proceedings of the 7th International Congress of Ethnobiology*, J.R. Stepp, F.S. Wynndham & R.K. Zarger (eds). University of Georgia Press, Athens, GA, 2002a.
- Shepard, Glenn H. Jr.:** Primates in Matsigenka subsistence and worldview. Pp. 101-136 en *Primates Face to Face: The Conservation Implications of Human and Nonhuman Primate Interconnections*, Agustin Fuentes & Linda Wolfe (eds). Cambridge University Press, Cambridge, R.U. 2002b.
- Shepard, Glenn H. Jr.:** Three days for weeping: Dreams, emotions and death in the Peruvian Amazon. *Medical Anthropology Quarterly* 16(2): 200-229, 2002c.
- Shepard, Glenn H. Jr. & Vecita Chicchon:** Resource use and ecology of the Matsigenka of the eastern slopes of the Cordillera Vilcabamba. Pp. 164-174, en *Biological and Social Assessments of the Cordillera de Vilcabamba, Peru*, Leeanne E. Alonso et al. (eds). RAP Working Papers No. 12 and SI/MAB Series 6, Conservation International, Washington, D.C., 2001.
- Shepard, Glenn H. Jr. & Klaus Rummenh ller:** Paraíso para quem? Popula es indígenas e o Parque Nacional do Manu (Peru). Paper presented at meetings of Associa o Brasileira de Antropologia, Brasilia, julio, 2000. <ftp://ftp.unb.br/pub/download/dan/F.3-22RBA/sessao2>.
- Shepard, Glenn H. Jr., Douglas W. Yu, Manuel Lizarralde & Mateo Italiano:** Rainforest habitat classification among the Matsigenka of the Peruvian Amazon. *Journal of Ethnobiology* 21(1):1-38, 2001.
- Snell, Betty E.:** Machiguenga: Fonolog a y Vocabulario Breve. Instituto Ling stico de Verano/Summer Institute of Linguistics, Pucallpa, 1978.
- Snell, Betty E.:** Peque o Diccionario Machiguenga-Castellano. Documento de Trabajo, No. 32. Instituto Ling stico de Verano/Summer Institute of Linguistics, Lima, 1998.
- Snell, Betty E. & Harold Davis:** Kenkitsatagantsi Matsiguenka. Comunidades y Culturas Peruanas, Instituto Ling stico de Verano/Summer Institute of Linguistics, Pucallpa, 1976.
- Snell, Walter W.:** Kinship Relations in Machiguenga. M.A. The Hartford Seminary Foundation, 1964.
- Solís, Gustavo:** Fonolog a Machiguenga (Arawak). Documento de Trabajo No. 24, Centro de Investigación de Ling stica Aplicada (CILA), Universidad Nacional de San Marcos, Lima, 1973.
- Strongin, Jonathan:** Machiguenga, Medicine, and Missionaries: The Introduction of Western Health Aids among a Native Population of Southeastern Peru. Ph.D. dissertation Dept. Anthropology, Columbia University, 1982.
- Terborgh, John:** An overview of research at Cocha Cashu Biological Station. Pp. 48-59 en *Four Neotropical Rainforests*, Alwyn H. Gentry (ed). Yale University Press., New Haven, 1990.
- Terborgh, John, Scott Robinson, Theodore A. III Parker, Charles A. Munn & Nina Pierpont:** Structure and organization of an Amazonian forest bird community. *Ecological Monographs* 60(2):213-238, 1990.
- von Hassel, Jorge M.:** Las tribus salvajes de la región amazónica del Perú. Pp. 637-677 en *Colección de Leyes, Decretos, Resoluciones y otros Documentos Oficiales Referentes al Departamento de Loreto (1777-1908)*, Larrabure y Correa (ed). Vol. 7. La Opinión Nacional, Lima.
- Wilson, Edward O.:** The arboreal ant fauna of Peruvian Amazon forests: A first assessment. *Biotropica* 19(3):245-251, 1986.

DEL SER PIRO Y EL SER YINE

APUNTES SOBRE LA IDENTIDAD, HISTORIA Y TERRITORIALIDAD DEL PUEBLO INDÍGENA YINE

Alejandro Smith Bisso

Este artículo pretende dar cuenta de una serie de sucesos que han perdido vigencia en la memoria colectiva del pueblo indígena Yine, pero de los cuales fueron protagonistas hace cientos de años, y que a la luz de los tiempos, constituyen elementos importantes para la reafirmación de su identidad cultural. Asimismo se intenta demostrar, desde la reflexión de la lengua Yine y de hechos históricos, su amplia territorialidad. Para abordar los temas, antes se exponen las particularidades más significativas de la cultura Yine recurriendo a los referentes míticos, como una forma de aproximación a este pueblo indígena, partiendo desde su propia racionalidad y en función a elementos de su cosmología.

Yinerwu –somos Yine

El pueblo indígena Yine es una cultura de varzea; sin lugar a dudas la característica más destacada por los demás, en cuanto a los Yine, es que son excelentes navegantes, gente de río. Conservan este rasgo aún hasta hoy, después que ha corrido tanta agua por el Urubamba, su territorio tradicional y actualmente referencial, llamado por ellos en su lengua: *Yami*. Según los Yine, en tiempos muy remotos, hubo un diluvio originado por el enojo de *Mapshiri* -la anaconda. Pero el hijo de una mujer Yine que fue concebido con *Mapshiri*, el que por momentos es ser humano y luego se transforma en la gran serpiente del agua como su padre, entregó una semilla de huitó (*Genipa orellana*) a su madre para que se salvara. La planta empezó a crecer sorprendentemente, al ritmo que subían las aguas durante el diluvio. Alrededor del huitó, dos mujeres, la madre y la abuela del hijo de la anaconda, construyeron una balsa y de esa manera se salvaron. Quizá por ello los Yine pintan parte de su cuerpo en el verano con el negro de las semillas del huitó, que también les sirve para reproducir sus ideogramas en la piel, posiblemente en gratitud a la planta que permitió que la humanidad se salvara del castigo de *Mapshiri*.

La narración del anciano Juan Sebastián Pérez¹ encaja en la tipificación de una cultura de varzea: “Los piro de mi generación no conocíamos libros; tampoco vivíamos en pueblos. Vivíamos esparcidos en tambos y después de unos dos años, nos alejábamos a otros lugares. En verano vivíamos en la playa y en invierno, en el bosque. Siempre regresábamos a la playa cuando bajaba el río. Ahora tenemos escuelas y vivimos en pueblos...” (1998).

Yine es la palabra que denomina a la humanidad desde la perspectiva de este pueblo indígena; si bien es cierto tiene una connotación etnocéntrica, en la actualidad se usa también para referirse a la condición humana en general. Los Yine, desde que la historia ha dado cuenta de ellos, fueron llamados Piros; pero también se reportan otros nombres: piro, pira, chontaquiros (también chontaders), piros chontaquiros, manchineris, shimirin-chis (también simirin-chis, simirinche, simiranch). Chontaquiros es un constructo de la lengua quechua: *chonta* = madera negra / *quiros* = diente; al respecto debo decir que la explicación a esta antigua denominación se encuentra en que los Yine reconocen una planta silvestre (*shkejru*²) que tiñe de negro los dientes. Recibí ese dato cuando me describieron las antiguas ceremonias de iniciación femenina –la joven debía teñirse los dientes de negro para no reír (la seriedad era parte del rito), en tal sentido este elemento explicaría el origen del nombre “chontaquiros”. El sabio Antonio Raymondi (1866) menciona: “... Como se vé, la tribu de los Campas ocupa una regular extensión adelantándose, tanto por el río de Santa Ana como por el río Tambo, hasta el punto donde se reúnen estos dos ríos para formar el Ucayali, en cuyo lugar empiezan los Chontaquiros llamados también Simirin-chis o Piros”. En “Viajes por el Perú”, Raymondi reafirma: “... Varios nombres, tales como Simirin-chis, Chontaquiros (*chonta*, madera y *quiros*, diente), porque algunos de ellos tienen los dientes negros, teñidos con una raíz; costumbre que no sólo tienen los Piros sino también los Sipivos, Setevos, etc.”

Por su parte “Manchineri” es la castellanización de “*manxineru*”³, palabra Yine que corresponde al nombre de uno de los clanes. Por otro lado el vocablo “shimirinchi” es usado actualmente por los Machiguenga para referirse a los Yine. Sobre lo que no hay claridad es en cuanto a la palabra “piro”⁴, es probable que tenga su origen en una de las lenguas Pano. De hecho, uno de los logros políticos recientes del pueblo indígena Yine, es haber recobrado el respeto a ser llamados de acuerdo a su identidad cultural.

Para comprender al pueblo indígena Yine, es necesario conocer que la mujer posee un rol decisivo en la organización de su sociedad. Las relaciones de parentesco derivan del ego mujer. Ya Álvarez (1970) lo describió, el hijo de una mujer Yine es Yine; para el caso de los hijos de los hombres la situación es relativa a otros aspectos. La matrilinealidad es uno de los rasgos sociales más importantes para el pueblo indígena Yine en términos de la vigencia de normas morales, cohesión y reciprocidad, identidad cultural, relación con otras culturas, mantenimiento de sus conocimientos. En toda la literatura oral Yine la figura de la mujer es reiterativa y decisiva, aporta a normas de comportamiento adecuadas; una de las metáforas de la cultura sería: la mujer por ser madre es relevante al hombre. Con ello no se desvirtúa el rol del hombre Yine, son los hombres quienes desde siempre han sido los guías de su pueblo. En la cosmología Yine su Dios, *Goyakalu*⁵, es hombre. Actualmente, la convivencia entre mujeres y hombres es produc-

to del impacto de la sociedad mayor, promotora del machismo; de cualquier manera la figura de la mujer no ha declinado y por el contrario se destaca asumiendo cargos dirigenciales y se mantiene como consejera, que ha sido uno de sus roles tradicionales más importantes al interior de su sociedad.

Goyakalu –el Dios

La integridad de los Yine tiene que ver con la vivencia plena de su espiritualidad, en ella se sostiene la noción de reciprocidad con la naturaleza, y además establece las normas de conducta para con los demás. Esta espiritualidad, vista como potencial, ha servido para que las religiones judeo-cristianas, como la Católica y Evangelista, se establezcan sólidamente en el pueblo indígena Yine. No obstante, la noción de la figura del “salvador” implica que sea interpretada desde el pensamiento Yine; así pues se observa que Jesús (*Geso*) es identificado con *Tsla*⁶, el héroe cultural mítico de los Yine⁷. *Tsla* es un personaje que crece rápidamente mientras va creando especies de animales, y luego, haciendo uso de un ardid, logra vengar ante los jaguares la muerte de su madre. Finalmente, él se va, bajando el río. Cierta vez, cuando la anciana Ruberina Etene nos narra el mito, pregunté ¿cuándo regresará *Tsla*? Ella respondió: Será lo que dicen el día del juicio, él creo *Geso* (a lo cual los adultos presentes asintieron).

Los misioneros (católicos y evangelistas) han caído en la cuenta que *Goyakalu* es la traducción de Dios. Actualmente los Yine tampoco hacen diferencia entre *Goyakalu* y Dios, pero sí existe, Sebastián (1998) nos dice: “...Los antiguos no conocieron bien a Dios, aunque se conocía su nombre, “*Goyakalu*”. Pero querían verlo y por eso bebían ayahuasca y otras hierbas. Algunos decían que al beber ayahuasca, veían a Dios...”. De manera que la figura de *Goyakalu* es el eje de la auténtica espiritualidad Yine, hacia el cual se puede acceder a través del rito de la ayahuasca (*kamalampi*). Pese a que la ayahuasca ha sido satanizada por la religión evangélica, todavía se usa. Recuerdo que alguna vez llegué casualmente cuando el anciano Carlos Trigo comentaba a su familia, que en su mareo de ayahuasca vio a los niños y niñas de la comunidad que fallecieron; de cada uno comentaba cómo había crecido en el otro plano. No sería acertado intentar describir al pueblo indígena Yine sin mencionar a *Goyakalu*, que constituye uno de los referentes más significativos para los Yine. Ellos han establecido normas de cortesía que se basan en la mención a su Dios. Es frecuente escuchar en la cotidianidad: *Goyakalu galukiniṭa* (si *Goyakalu* lo va a querer), o ¿*Katu gimata*? –*Goyakalu galikaka* (¿Quién sabe? –Sólo *Goyakalu* lo sabe).

Mi opinión personal se centra en que los Yine aún no reconocen sus propios valores como un pueblo indígena con una cosmología diferenciada. Sobre todo, a través del intenso contacto con la sociedad mayor durante todo el siglo XX, su racionalidad ha sido -y aún es- explicada a través de

la estructura del pensamiento occidental. Ellos conciben que todo lo Yine tiene una traducción literal y equivalente a un elemento occidental. El ejemplo del caso Goyakalu es una muestra de ello. Creo que los Yine ingresarán a un auténtico proceso de reafirmación cultural cuando redescubran la originalidad de su propia cosmología.

Yineru-tokanu –la palabra de la humanidad

En general, se puede afirmar con respecto a todo el pueblo indígena Yine que su lengua está vigente. Lo demuestra su alto porcentaje de hablantes en calidad de lengua materna y su reproducción en el sistema educativo formal; a ello ha contribuido significativamente la educación bilingüe promovida por el Instituto Lingüístico de Verano–ILV (iniciada en la década del 50 y que estableció un alfabeto para su escritura, el cual es usado -aparentemente sin problemas- por los hablantes escolarizados). No obstante, en algunas comunidades como Isolaya del Río Cushabatay (Miguel Macedo, comunic. pers.) o Bélgica, Río Acre, en Madre de Dios, la lengua ha perdido vitalidad –existe pues una situación lingüística desconocida para la lengua Yine; mientras que en comunidades como Miaría (Río Urubamba) o Bufeo Pozo⁸ la lengua es plenamente vital, tenemos casos en donde ha perdido vigencia por el contacto con el castellano, o por una recurrente negación a la identidad Yine –caso Isla de los Valles (desembocadura del Río Manu, en Madre de Dios).

La cultura Yine ha otorgado nombre propio a su lengua: “*Yineru-tokanu*”, cuya traducción al castellano se ajusta a: “el idioma de la gente” (por su sesgo político y etnocéntrico, necesario para la reafirmación de su identidad⁹), aunque literalmente es: la palabra de la humanidad. El *Yineru-tokanu* presenta variaciones lectales entre los Yine del Urubamba, del Manu y los Manchineri, estas diferencias son observadas por ellos mismos, pero no llegan a interferir en la buena comprensión del mensaje ni a ser objeto de exclusión.

El *Yineru-tokanu* es una lengua amerindia de la familia lingüística Arawak; Solís (2002) no la incluye necesariamente en la subfamilia preandina. Sabemos que las lenguas emparentadas con el *Yineru-tokanu* son: Asháninka, Caquinte, Chamicuro, Iñapari, Machiguenga, Nomatsiguenga, Resígaro y Yanesha (Pozzi-Escot, 1998). Debo señalar en función a la diversidad lingüística de nuestro país, por ser hablante de la lengua Yine y conocedor del mundo Machiguenga, que el “emparentamiento” de las lenguas Arawak se establece de acuerdo a un milenario origen común, pero nunca es una variación lectal (como en muchos casos se pretende afirmar) -son lenguas plenamente diferentes, pues pertenecen a culturas material y espiritualmente diversas, cada una responde a su propio sistema cosmológico. Siguiendo la línea de la denominación de la lengua, hago un espacio para

comentar que el mismo caso se da en los ideogramas con que los Yine ornamentan sus trajes, utensilios y aun su cuerpo. Se trata de “*Yineru-yonga*” o las grafías de la humanidad. Estos dibujos no son casuales, sino que responden a patrones establecidos ancestralmente; son las mujeres las que tradicionalmente se han ocupado de reproducirlos y recrearlos, siempre manteniendo las líneas rectas partidas formando los ángulos adecuados, que caracterizan la geometría de los Yineru-yonga. Estos dibujos son motivo de orgullo de los Yine; en realidad, es la muestra artística más representativa de su cultura material.

Tsotsotaji muchinanu ginkakle –algunas referencias antiguas

Las primeras noticias que se tienen de los Yine provienen del explorador Juan Salinas De Loyola, en 1557, que cuando los encontró en el Alto Ucayali, los describe “*como gente sociable, buenos navegantes y más civilizados que otros grupos, como shipibos, conibos, campos,...*”. Las crónicas de las misiones franciscanas (1676) los ubican en los ríos: Alto Ucayali, Bajo Urubamba y la Boca del Tambo. Vuelven a referirse a ellos en 1770, señalando: “*...únicamente en los piros se nota poco más de aseo y algún viso de civilización, gracias a su trato más frecuente con personas civilizadas en los viajes que hacen al Cuzco*”. En la segunda mitad del Siglo XIX, Antonio Raymondí da cuenta de otras características: “*... En cuanto a sus facciones los salvajes que habitan el Ucayali, varían mucho según las tribus. Se puede decir que de todas las tribus vecinas del Ucayali, los Piros son los de mejores facciones; y de paso, los más valientes e industriales; también sus tejidos son los mejores.*”

En cuanto al número de la población, Álvarez (1970) refiere “*... Hablan (los antiguos misioneros) de aldeas con 200 y más familias, cristiandades de 400 familias, grupos de guerreros en 80 canoas... [] Pero las enfermedades fueron extinguiendo la tribu, reduciéndola a un grupo aproximado de 6.000 miembros extendidos en una geografía inmensa*”. Si bien es cierto que el censo de 1993 no otorgó la suficiente atención a la diversidad cultural de nuestro país, para los Yine arroja un total de 2.553 habitantes –de los cuales 1.363 son hombres y 1.190 son mujeres (se observa un alto índice de masculinidad). “*...Con base en la información del censo de 1981, Mora determinó que en esa fecha se empadronaron 14 asentamientos piros con una población total de 1767 personas (Mora, 1994).[] ...Este grupo podría acercarse a una cifra real de 3.000 personas.*”(GEF/PNUD/UNOPS, 1997)

Tsrininni -de los antiguos mayores

Los Yine me han dado cuenta de ocho clanes en su pueblo indígena: los *Koshichineru*, los *Manxineru*, los *Nachineru*, los *Getuneru*, los *Gimnineru*, los

Kokopineru, los *Paknineru* y los *Kiruneru*. Durante los años que acompañé a los Yine de la Comunidad Nativa Diamante, sólo en dos oportunidades se me hizo referencia espontánea sobre los clanes y eso sucedió para demostrar diferencias físicas en los descendientes¹⁰. No puedo afirmar o negar que sus relaciones clánicas ya no estén vigentes, sólo ellos tienen la potestad de hacerlo – se trata de un aspecto que ha pasado a la estructura muy interna de su sociedad, en donde los que no somos Yine tenemos dificultad para hallar la racionalidad que esperamos. Pero sí puedo decir que el aspecto clánico existe en la memoria colectiva. Al respecto, Mattesson (1958) reporta un texto de literatura oral sobre un suceso entre los *Koshichineru* y los *Nachineru*, y Sebastián (1998), otro en donde menciona a varios de los clanes. Aún no encuentro evidencias claras sobre el referente totémico; sin embargo, el análisis semántico de las denominaciones clánicas ya nos da una aproximación. En función a ello sostengo lo siguiente, los nombres de los clanes se construyen de acuerdo a una palabra que hace referencia a un sustantivo (flora y fauna) y en un caso a un adjetivo; además se acompaña del sufijo “neru” (*gineru*, término original) que expresa: linaje, palabra usada sólo para la humanidad (cuando aparece en textos orales, se usa para humanizar a los personajes). En tal sentido, la traducción para la denominación clánica es la siguiente: *Koshichineru* / *koshichi* = ave; *Manxineru* / *manxi* = tamamurí, árbol silvestre, su fruto es de color amarillo y su corteza es blanca; *Nachineru* / *nachi* = con hambre; *Geteneru* / *getene* = especie de rana; *Gimnineru* / *gimni* = víbora; *Kokopineru* / *kokopi* = culebra, afananga; *Paknineru* / *pakni* = sanipanga-planta, tinte natural; *Kiruneru* / *kiru* = pijua-yo¹¹.

En la actualidad los Yine viven en comunidades organizadas; en la zona del Bajo Ucayali (Dpto. de Loreto) las comunidades nativas del Río Cushabatay: Isolaya y Libertad; en el Río Urubamba – zona baja (sector del Dpto. de Ucayali), las comunidades nativas: Ramón Castilla, Pukani, Huao, Nueva Italia o Rímac, Santa Clara, La Libertad, Nueva Unión, Bufeo Pozo, Puija, Pajiya, Santa Elena, San Felipe y Sepahua; en el Río Urubamba – zona alta (sector del Dpto. de Cuzco): Miría y Sensa; comunidades nativas en la cuenca del Río Madre de Dios: Diamante e Isla de los Valles (zona de la desembocadura del Río Manu); Bélgica y Oceanía (Río Acre); y Monte Salvado en el Río Las Piedras. En Brasil existen varias comunidades, allá los Yine son reconocidos como Manchineri (Estado de Acre); también existen comunidades Yine en la cuenca del Río Beni (Bolivia). Finalmente se afirma que hay Yine en Colombia, que con los de Bolivia, serían la consecuencia de la forzada movilización indígena en la época del caucho. Asimismo, hay que señalar que en Pucallpa existen alrededor de setenta familias Yine (descendientes de la familia Canayo, entre otras), de por lo menos tres generaciones; ellos también hablan el *Yineru-tokanu* de manera diferenciada y se observa que los jóvenes ya no lo practican (Daniel Urquía, comunic. pers.).

En cuanto a la territorialidad, definitivamente han existido -y aún perduran- zonas que son como corredores de un flujo constante de movilización en el pueblo indígena Yine. Éstos tienen como eje el Río Urubamba. Los corredores son: uno hacia la cuenca del Purús, teniendo como rumbo la cuenca del Río Acre en Brasil; otro que va al Manu (cruzando el famoso varadero) y también hacia el Río Las Piedras; el del Pongo de Mainique que los lleva a Quillabamba (Cuzco); otro que sigue la bajada de las aguas del Urubamba hacia el Ucayali -y desde la desembocadura del Río Tambo (Atalaya) otro que parte hacia occidente, actual territorio Asháninka, planteamiento que sostengo en virtud a las crónicas de los misioneros franciscanos, y que se va complementando con otros detalles; por ejemplo, una antigua canción Yine, recogida de la anciana *Giro Pura*¹², hace referencia al alejado Río Mantaro¹³:

Mantarojri gajeru, Mantarojri gajeru
Hombre de los cerros del Mantaro, hombre de los cerros del Mantaro
 nuknokatkayi, nuknokatkayi
te dejé, ya te abandoné
 xani galikaka, nachi petanata
*ahora verás, el hambre vas a conocer.*¹⁴

Esta hipótesis encuentra su sustento en la afirmación de todos los estudiosos que conocen a los Yine: son excelentes navegantes y fueron los “fenicios” amazónicos por el comercio que sostuvieron con los Inka. Para conseguir “la mercadería” que negociaban tuvieron que movilizarse en diversas direcciones. Con ello quiero dejar establecido que la historia del pueblo indígena Yine no se circunscribe a los acontecimientos de la época del caucho, sino que por el contrario, este fenómeno encontró potencialidad en la cultura Yine para hallar nuevas vías de extracción y rutas de comercialización. Ya los Yine transitaban por la zona del centro y sur oriente peruano por sus propios intereses antes que comenzara la época del caucho.

El dato importante es que esta tradición se mantiene viva. El paso por los “varaderos” de las cabeceras del Río Manu siempre sigue siendo utilizado por los Yine del Urubamba, originando tensiones con la administración del Parque Nacional del Manu; pero tal como se hacía desde tiempos inmemoriales. En la actualidad se usa para llegar donde sus parientes de la zona de la desembocadura del Manu, en el Río Madre de Dios. Estos desplazamientos han dado origen a la Comunidad Nativa Monte Salvado en el Río de Las Piedras (que data sólo de la década de 1990); así como el hecho que significativas poblaciones de Asháninka se hayan movilizad

de lo conocido, y son parte de un proceso que sólo ellos pueden manejar. Con respecto al corredor de la zona del Purús, he conversado con algunos Yine de la Comunidad de Sepahua y declaran que sus ancestros venían de esa zona, mantienen la memoria de que sus abuelos hablaban también portugués.

Los Yine son un pueblo indígena que no ha sido indiferente a los movimientos sociales que se han dado en su territorio, es más, han dado respuestas decididas a lo largo de sus casi cuatrocientos cincuenta años de contacto con la sociedad que habla castellano. Han defendido su integridad ante las primeras incursiones de los misioneros en su territorio, fueron guías de aventureros, hay quienes afirman que capturaban gente de otros pueblos para que fueran esclavizadas por los caucheros y finalmente fueron aliados -tanto de misioneros evangelistas (la comunidad de Miaría, Río Alto Urubamba), como de misioneros católicos (la comunidad de Sepahua, Río Bajo Urubamba).

Wane rixa muchikawa -así pasaba antiguamente

Respaldando la teoría de Álvarez (1984), Macquarrie (1997) dice: *“...Sabemos ahora que en la cuenca del Amazonas hace por lo menos cuatro mil años que existen redes comerciales muy extensas, que abarcan áreas de hasta dos mil kilómetros.”* Álvarez afirma que los Yine fueron protagonistas de un sistema panselvático de intercambio, que tuvo como unidad a la sal que provenía del Cerro de la Sal en el Gran Pajonal. Al respecto debo anotar que los Yine de Diamante cuentan que “muy antiguamente” la sal era sumamente valiosa, las abuelas habían contado que la sal se conseguía con la forma que le daba la base de una olla de barro en donde se preparaba. Para conservarla había que enterrarla y observaban que además “crecía”, aumentaba de volumen.

En tiempos de la Colonia se menciona que los Piro-Chontaquiuro, mantenían relaciones de intercambio de valores con los Inka, en la zona del Pongo de Mainique; para esto antes realizaban correrías en el Alto y Bajo Urubamba, saqueando poblados Machiguenga (Camino, 1977). Macquarrie (Sic.) hace mención a que *“...Los piro tenían el muy peculiar hábito de hacer largos recorridos en canoa cada verano subiendo cientos de kilómetros desde el Alto Ucayali hasta el Urubamba para llegar a su nacimiento. Célebres por su habilidad con el remo, eran de las pocas tribus capaces de atravesar remando los enormes rápidos del Pongo de Mainique... los piro proseguían su viaje hasta alcanzar un lugar conocido como El Encuentro, en la unión de los ríos Urubamba y Yanatile. Era allí precisamente donde se celebraba todos los años, y desde como mínimo la*

.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....



Joven Yine durante rito de iniciación (Pishtá). Foto: Michael Alvard

cargados, según nos relata, de "cotorras, guacamayos... [vestimentas]... canoas de cedro, esclavas procedentes de otras tribus, cacao, resinas y otros productos apreciados..." que intercambiaban, según sigue el relato, por "cuchillos, machetes, trozos de espejo, tijeras, clavos, sal, etc."

"...Porque tú y los tuyos nos estáis matando todos los días con vuestros sermones y doctrinas, quitándonos nuestra libertad..." (Ignacio Torote, 1737)

Todavía se mantiene vigente el sustantivo "tsrushaleru" para denominar a los misioneros, cuya traducción es: el que tiene barbas abundantes y largas¹⁵. Esa denominación viene de tiempos muy antiguos, de cuando se dio la resistencia de los Yine ante la presencia de los misioneros franciscanos y jesuitas, cuyas crónicas son valiosas para reconstruir la territorialidad de los Yine, pero a la vez lamentables, por las muertes que ocasionaron; sólo refiero dos crónicas que dibujan de cuerpo entero la situación de esos tiempos desde la percepción de los Yine y de los misioneros católicos.

En julio de 1687, el sacerdote español Manuel Biedma, llamado el "genio de la selva" por sus exploraciones en la región del Cerro de la Sal (Río Perené), muere en una emboscada "...mientras bajaba por el río Tambo. Un grupo de puros y simirínches flechan a Biedma e indios cunibo en la boca del

Anapati. El grupo expedicionario incluía al Padre Biedma, Vargas Machuca y J. Soto, el hermano Álvarez y un donado, Laureano, de 6 años, el negro Benítez y varios indios cristianos cunibos. Todos estos fueron muertos perdiéndose la conversión de Pangoa. La misión viajaba a establecer nuevos puestos en el Alto Ucayali..." (Amich, 1975). Esto originó una respuesta de los Conibo y en noviembre de ese mismo año atacan a los Yine, muriendo el líder del grupo "...El día 13 madrugaron los cunibos y todos se pusieron en estado de pelear, porque en el río Anapati estaban los piros...[] hallaron un galpón a modo de castillo con dos puertas muy bajas y dentro de él habían más de doscientos piros... En el combate murieron 8 piros, entre ellos el curaca Santabangori, mueren también -un cunibo principal y heridos dos españoles y 6 cunibos. La armada cuniba luego del combate, se reúne con los misioneros que esperaban en una isla frente a la boca del río Ene." (Ortiz, 1975)

En 1724 se reporta otra emboscada, esta vez promovida por el curaca cristiano Fernando Torote, presumiblemente Yine. Él y su hermano "...se presentaron al sacerdote franciscano Fernando de San José diciéndole que sus muchachos y su gente morían sin bautismo con la peste y, que según oían decir a los cristianos, se iban todos al infierno; que fuese el misionero a enseñarles como habían de ir al cielo. Los misioneros disponen su viaje a Ucayali, embarcándose el 10 de marzo de 1724 en dos canoas y siete balsas el P. Fernando, los religiosos legos Fr. Tomás de San José y Fr. Lucas de Jesús, un hermano donado, 14 españoles y 20 indios cristianos. Al segundo día de viaje, por el Tambo, son atacados por piros y mochobos, muriendo el P. Fernando de San José y algunos otros, el resto huye, pero finalmente todos son muertos cerca de Jesús María (fundada por el P. San José en 1723), cerca de la confluencia de los ríos Ene - Perené." (Izaguirre, 1922)

Años después aparece Ignacio Torote, el hijo de Fernando, para rebelarse abiertamente contra los misioneros, "...Sugirió a los demás indios que los padres venían a quitarles la libertad, haciéndoles vivir arreglados a la campana de sus doctrinas prohibiéndoles tener muchas mujeres y de que vivieran tranquilos en el bosque... [] habla (I. Torote) de imperialismo misionero, cuando los hechos, confirman lo contrario -los misioneros echaban mano de todos los medios de persuasión para que salieran de su estado de degradación [] teniendo siempre en cuenta que el indígena es como un niño grande, que fácilmente se deja sugerir, sin poseer una mentalidad madura ni proceder en muchos casos con su propio criterio..." (Ortiz, 1974). Ignacio Torote fue buscado en expediciones patrocinadas por el Virrey de aquellos tiempos; se internó con los suyos "...entre los indios simirinchis[] Después de este ataque, I. Torote a igual que su padre, no fue nunca capturado, posiblemente se ocultó con los simirinchés..." (Amich, 1975)

Los Piros, nación feroz, que casi siempre ha estado a favor de las peores causas... (B. Izaguirre, 1922)

La imagen histórica de Juan Santos Atahualpa se confunde con la leyenda, y ciertamente es difícil entender a este personaje – de quien se dice fue de

origen andino, que vivió en Europa y hablaba Asháninka: “...En mayo de 1742 Juan Santos Atahualpa, indio serrano de aproximadamente 30 años, de pelo corto y vistiendo una cushma colorada llega al alto río Shimaqui en el Gran Pajonal. Lugar llamado Quisopango, donde, en 1736 habían sido instaladas a la fuerza varias familias campas por los misioneros. Lugar alejado, prácticamente inexpugnable” (Varese, 1973). “...Pocos días después de la llegada de Juan Santos, las conversiones del Perené y del Cerro de la Sal, las de Chanchamayo y las del Ene, son abandonadas por los indios. Todos acuden al llamado y no sólo campas, también amuesha, piro, simirínche, cunibo, shipibo, mochobo... toda la selva central acude a su llamado.” (Varese, 1973). En función a estos hechos se afirma que Juan Santos Atahualpa dio el primer grito de libertad en la Amazonía, porque “...durante más de 200 años los selvícolas resistieron a los conquistadores”. “...Desde su base del Gran pajonal, con su general Assia, destrozó y desalojó en cientos de batallas, en un movimiento arrollador, a todos los españoles de los valles del Tambo, Urubamba, Pachitea y Perené” (Gran Pajonal). “Nunca fue dominado”. (Documental del Perú, 1973)

“...Durante su rebelión estaban al mando de Juan Santos: Los piro, nación feroz, que casi siempre ha estado a favor de las peores causas... los mochobos, gente indisciplinada... los simirínchis, infieles de Parica, y aun los moderados cunibos con (el curaca) Siabar (adicto a los misioneros y al Virrey, 1737) a la cabeza. Celebraron (todos ellos) con Juan Santos tratados de alianza”. (Izaguirre, 1922)

Cinco años después del levantamiento de Juan Santos se reporta un ataque en contra de un nuevo intento de misionización. Aquí el dato interesante es que se vincula a simirínches y piro, que de acuerdo a mi información (sobre el término Shimirínchi de los Machiguenga) se trata del mismo pueblo indígena Yine: “...El Padre Manuel Albarrán, acompañado del lego Fray Fernando de Jesús, Jacobo (hermano donado), 10 españoles en calidad de soldados y 20 indios cargueros, salieron de Huerta, informados de que los infieles querían tener paz con todos y ser cristianos. El 28 de Marzo (1747) llegan al río Ene y el 29, repentinamente, una multitud de indios los atacan, muriendo todos (33 en total) a manos de simirínches piro”. (Amich, 1975)

“...En 1795, se fundó la primera misión piro y, en 1809, la segunda. Tras las guerras de la Independencia y el cierre de la sede misional de Santa Rosa de Ocopa, a inicios del siglo XIX, los misioneros se retrajeron. No obstante, la actividad misional con los piro continuó a cargo del Padre Plaza desde la misión de Sarayacu... [] A partir de 1950, empezaron a ser evangelizados por el Instituto Lingüístico de Verano y las misiones dominicas, bajo cuya asesoría se constituyó una serie de asentamientos que, en 1975, se acogieron a la Ley de Comunidades Nativas...” (Kapila y Zarzar)

Kolga pirana –los tiempos del caucho

El rol de los Yine como aliados del cauchero Carlos F. Fitzcarrald¹⁶, no ha sido bien abordado. No se reconoce que fueron ellos quienes dieron cuenta del “Varadero de Fitzcarrald” que une las cuencas del Camisea – Urubamba con la del Manu - Madre de Dios (que en realidad son dos varaderos) y que los Yine, no precisamente los Asháninka, fueron quienes estuvieron directamente vinculados a Fitzcarrald. Zacarías Valdez Lozano publica su libro “El verdadero Fitzcarrald ante la historia” al leer la publicación de Ernesto Reyna: “Fitzcarrald, el Rey del Caucho” y encontrarla abundante en imprecisiones. El libro de Valdez¹⁷ si bien es breve, reporta detalles claros y precisos sobre personajes y lugares. Estimo que conocía bien a los indígenas y que en medio de ese ambiente esclavista, los tomaba en cuenta, aspecto que en Reyna no se percibe. Por ejemplo, Valdez destaca en su libro los nombres de los pueblos indígenas en mayúsculas. Asimismo, este autor es gratuitamente reiterativo con la presencia Yine “...Fitzcarrald tenía varios puestos o fundos establecidos en las márgenes del río. Bajamos hasta la boca del Tambo en cuya margen izquierda había una población de indios Piro que negociaban directa y únicamente con él; estaban regentados por Curacas en la siguiente categoría: 1o. Curaca Agustín, que era el jefe Supremo; 2o. Curaca Francisco, 3o. Curaca Jacinto y 4o. Curaca Ronquino y muchos tenientes. Para impartir sus órdenes Fitzcarrald se valía del primer Curaca Agustín y éste las hacía cumplir. En la margen derecha de la boca del Urubamba estaban las casas particular y comercial, así como las de todos los blancos y mestizos que dependían de él, sumando ambos grupos más de 1.500 hombres con numerosas familias.” (Valdez, 1944, pp.13)

Manugapga –el Río Manu

Cuando Valdez narra cómo llegaron al varadero y pasaron al Manu, da cuenta de datos sumamente interesantes, como que ya estando en el Río Manu, hallan un poblado Yine, ello demuestra su territorialidad en ese río (a la que me he referido cuando menciono los “corredores” de los Yine): “...Como resultado de estos reconocimientos algunos peones trajeron la nueva de que habían descubierto una quebrada que corría paralela al río Camisea. Fitzcarrald decidió explorarla, resultando ser la vertiente del río Manu, afluente del Madre de Dios. Allí nació la idea al gran cauchero de unir las dos vías de agua con un varadero y ordenó la apertura de un camino...[] Después de un día de navegación encontramos un poblado de indios Piro que nos recibieron amistosamente...” (Ibíd., 17 p.). Con ello queda claro que ya había por lo menos un poblado Yine en la zona alta del Río Manu, antes de la llegada de Fitzcarrald. No fue él quien los trajo o condujo al Manu como se pretende sostener. Pero todavía hay afirmaciones más interesantes como que fueron los Yine quienes pusieron

el nombre al famoso río: "...mientras él (Fitzcarrald) proseguía explorando el *Manu*, río que fue denominado así por los *Piros* que nos acompañaban y con cuyo nombre se le conoce hasta hoy." (Ibíd., 20 p.). En función a la seriedad de este asunto debo señalar desde mi conocimiento del *Yineru-tokanu* que la palabra *Manu*, no responde a su universo lingüístico, ni es el constructo adecuado para un topónimo Yine. Sostengo que es una palabra del *Harakmbut*, dado que *Califano* da cuenta de los "*Manueris*" y actualmente en la *CN Shintuya* existe el nombre de una familia, "*Manukewe*". Si bien estas evidencias no son suficientes para una afirmación seria, estos detalles quedan en manos de los interesados. Lo evidente de este asunto es que al llegar *Fitzcarrald* a la zona, este río ya era llamado *Manu* por los Yine; ello, reitero, por un posible y antiguo acercamiento de los Yine con los *Harakmbut* precisamente en el *Río Manu*. Nótese también que en esta época no existe ninguna referencia al pueblo indígena *Machiguenga* que actualmente tiene territorialidad en la zona alta del *Río Manu*.

En la cultura Yine se da la denominación de *Yine Manu-gajene* (los Yine del *Río Manu*), ella nos muestra la territorialidad ancestral de los Yine sobre el *Río Manu*; el término *gajene* implica origen y no migración. Si bien es cierto, que el territorio tradicional de los Yine está en el *Río Urubamba*, es justamente a partir de allí que se establecen las parcialidades de su pueblo indígena; cada una con características particulares en función al territorio que ocupan, y que se expresa en la variación lectal que cada una maneja¹⁸.

Otro elemento demostrativo de la antigua territorialidad de los Yine sobre el *Manu*, lo constituyen los topónimos, nombres aún vigentes y que son la castellanización de denominaciones del *Yineru-tokanu*. Refiriéndonos nuevamente a *Valdez*, él los utiliza para llamar a las zonas del *Río Manu* (todavía vigentes en el actual *Parque Nacional del Manu*), son: *Cashpajali*, *Sotileja* y *Cumerjali*. El primer varadero por donde llegó *Fitzcarrald* fue entre los ríos *Camisea* y *Alto Manu*; más adelante, *Valdez*, guiado por los Yine viene por otro varadero que hace más cercano el paso al *Río Manu*, es a través del *Río Serjali*¹⁹ (afluente del *Urubamba*) que también se conecta con el *Alto Manu*. Recurriendo al análisis semántico de los topónimos, diremos que se construyen en función a las siguientes características: *gapga* que hace referencia al cauce, de ahí se deriva *tlapga* –apócope de *gitlapga*, brazo del río o cauce menor; *galu* que da cuenta de las particularidades de las aguas en el río; *kmji* indica un pozo o profundidad específica del río. *Cashpajali*, cuya traducción es agua terrosa (*Kashpagalu*, *kajpa* = tierra / *galu* = aguas del río); *Sotileja*, quebrada con piedras (*Sotlugapga* o *Sotluga*, *sotlu* = piedra / *gapga* = río); *Cumerjali*, aguas torrentosas (*Kmalgalu*, *kmal* = que se amontona / *galu* = aguas del río); *Serjali*, aguas coloradas (*Sergalu*, *ser* = apócope de *serolo*, colorado / *galu* = aguas del río). Otro topónimo Yine en el *Manu* es *Tayacome*, el nombre actual de una de las comunidades nativas Mat-

siguenka; el vocablo original es *Tayakmji* que castellanizado ha resultado Tayacome. *Taya* (sustantivo Yine) es el pez que en castellano regional se conoce como “piro”, *kmji* es “pozo”; la traducción es: pozo en donde abundan los peces piro. Nótese otro caso similar en el Río Urubamba, el nombre original de la comunidad Bufeo Pozo.

Los *Yine Manu-gajene* están asentados desde la década del 60 cerca de la boca del Manu. Diamante es la comunidad más representativa de ellos, por el mantenimiento de su identidad cultural, el grado de vitalidad de su lengua y el número de habitantes; pese a que conviven con una minoría Matsiguenka. Se ubica frente a la boca del Manu, en la margen derecha del Río Alto Madre de Dios. En los últimos cinco años se reconoció legalmente, como comunidad nativa, a la “Isla de los Valles” un grupo de familias que no llegó a articularse a Diamante; está ubicada exactamente en la desembocadura del Río Manu, en su margen izquierda. Pero no todos los *Yine Manu-gajene* están integrados en estas dos comunidades; un número menor vive en el poblado de Boca Manu y en una comunidad indígena en proceso de reconocimiento, aguas abajo del Río Alto Madre de Dios compartiendo espacio con una parcialidad Harakmbut (Puerto Azul).

Notas

- 1 “*Gwacha*” (por su nombre Yine), anciano Yine, profesor bilingüe jubilado quien ha escrito un libro de lectura bilingüe (Yine – castellano) para estudiantes del 5° grado de Ed. Primaria. Ha sido uno de los primeros pastores evangélicos de su pueblo y fue informante en la tesis doctoral Esther Matteson.
- 2 La “u” se pronuncia como la “u” del castellano, pero con los labios en posición para la “i” (alfabeto Yine, en “*Gwacha Ginkakle*”, 1998).
- 3 La “x” es una “t” palatalizada. Al oído del hispanohablante se puede confundir con la ch (Ibíd).
- 4 Es curioso señalar que un pez de estos ríos es llamado en castellano regional amazónico, “piro” (*Megalodoras irwini*); en varias ocasiones he escuchado a los Yine decir que “han jalado (pescado) a su paisano, un piro panzón”, la analogía es por la característica del vientre antes que por su extraña apariencia (es de color pardo manchado, con sólidas placas óseas ganchudas, en hilera, a ambos lados del cuerpo); dato curioso es que se dé una situación similar con el pez “carachama”, cuyo nombre hace evidente referencia a la forma de la frente de los Shipibo (ellos, de acuerdo a una antigua tradición, deformaban la frente de los niños y niñas aplicando una prensa de madera).
- 5 La “g” se pronuncia como la “g” de “gente” pero es nasalizada. Antes de la j y k se pronuncia como la “n” en “angosto” (alfabeto Yine, en “*Gwacha Ginkakle*”, 1998).
- 6 “ts” se pronuncia como una t breve seguida por una s (alfabeto Yine, en “*Gwacha Ginkakle*”, 1998).
- 7 La literatura oral Yine da cuenta de *Tsla*, el niño prodigio hijo de *Yakonero* con los jaguares. Ella finalmente es muerta por los jaguares, pero su abuela –

- Gigogo*, logra salvar la placenta de *Yakonero*, en donde estaban *Tsla* y los mellizos *Muchkajine*.
- 8 CN Bufeo Pozo, cuyo nombre en lengua Yine está en uso: *Pesluknji*, responde a la traducción castellana: pozo en donde abundan bufeos (*Sotalia fluviatilis*).
 - 9 Percepción personal.
 - 10 El primero: *powashatalune wa Paknineru, seyni wixa Gimnineru gi wan-rixa, kashagirune wixani girixanu nuruni, Gimnineru -gimnineru wa gita...* / los *Paknineru* se vuelven pelachos, pero los *Gimnineru* no somos así, tenemos abundante cabellera, porque mi papá fue *Gimnineru*, yo soy *Gimnineru*...: Elvira Zorrilla, comunic. pers.; el segundo fue una referencia a que los *Koshichineru* defecan repetidas veces al día, como las aves.
 - 11 Reincido en que los Yine aún no se han apropiado de los asuntos de su cultura y utilizan las herramientas de la cultura occidental para encontrar explicación a los elementos relativos a su cosmovisión. Como dato interesante, señalo que en el Instituto Superior Pedagógico Bilingüe de Yarinacocha (Pucallpa) encontré el trabajo de tesis que a la letra dice "...grupo familiar *Cushichinari*: eran de estatura baja, con cabello negro con la piel color tostado; el familiar *Manchinari*: eran de estatura alta, cabello rojizo, color de la piel claro; el grupo familiar *Etene*: eran de estatura alta, gruesos, barrigones, color de la piel clara; el grupo familiar *Machinera*: eran de estatura alta, cabello negro, color de la piel tostado..."
 - 12 "*Giro Pura*" cuya traducción es *abuela Pura*, su nombre castellano fue Petronila Pacaya Etene. Ella nació en Shahuinto, quebrada cercana al varadero entre las cuencas del Urubamba y el Manu en pleno auge de la época del caucho. Falleció pasando la barrera de los 90 años.
 - 13 Surcando los ríos Tambo, Perené y Ene.
 - 14 A manera de comentario, señalo que esta canción también habla de los ecosistemas sobre los que se establece la cultura Yine. Para la racionalidad de la canción, en las alturas no existe nada de comer, de manera que la enamorada abandona en su lugar de origen a su amante, a modo de castigo; después que por ella ha conocido áreas de abundancia.
 - 15 Cuando escuché por primera vez esta palabra me quedé extrañado, ya que no guarda relación directa con la misionización dominicana que se da en el último siglo. Investigando en la historia fue que comprobé el origen de este sustantivo, el que ciertamente implica una actitud de rechazo, desde el etnocentrismo del pueblo Yine.
 - 16 El nombre original de este personaje fue, Isaías Fermín Fitzcarrald. Se le dio por muerto a los 16 años como consecuencia de una pelea a navajazos. Durante la guerra del Perú con Chile fue condenado a muerte por espionaje a favor de los chilenos. Un capellán de nombre Carlos lo ayudó a escapar, en agradecimiento él tomó su nombre: Carlos.
 - 17 Zacarías Valdez declara que fue persona de confianza de Fitzcarrald desde sus diecisiete años, hasta la muerte de éste en el Río Urubamba.
 - 18 Esta diversificación viene, sin lugar a dudas, desde los *Yine-Yami* (Yine del Río Urubamba). De manera que se reconoce la parcialidad *Yine Manu-gajene* (Yine del Río Manu), los *Manxineru* (castellanizado como *Manchinari*, del Río Acre), *Koshawatay-gajene* (del Río *Cushabatay*) y los *Etene* (Juan Sebastián S., comunic. pers.) de Bolivia. Más alejados, pero reconocidos como "nomolene" (paisanos), son los *Mashco-piro* (en los ríos Manu y Las Piedras).
 - 19 Valdez hace una diferenciación entre el "varadero de Fitzcarrald" (la primera ruta, Camisea-Alto Manu) y el "istmo de Fitzcarrald" (la segunda ruta, Serjali-Alto Manu).

Bibliografía

- Álvarez L, R.:** *Los Piro: Hijos de dioses*. S.E. 72 p. Lima, 1970
- Álvarez L, R.:** *Tsla, estudio etno-histórico del Urubamba y Alto Ucayali*. Ed. San Esteban. 352 pp. Salamanca, 1984.
- Amich, J.:** *Historia de las misiones del convento Santa Rosa de Ocopa*. Ed. Milla Bartres. Lima, 1975
- Camino, A.:** Trueque, correrías e intercambios entre los quechuas andinos y los piro y machiguenga de la montaña peruana. En: *Amazonía Peruana Vol I, N°2*, CAAAP Vol. I, No.2 , 123-140 pp. Lima, 1977.
- Dávila, C.:** Rebeliones nativas en la Amazonía Peruana. En: *Panorama Amazónico*, SEAS, UNMSM, Dic. I-V. 1-66 pp. Lima, 1980.
- Documental del Perú:** Amazonía peruana. Vol. I. Ioope SA Editores. 160 pp. Lima, noviembre de 1972
- Documental del Perú:** La conquista de la Amazonía. Vol. II. Ioope SA Editores. 160 pp. Lima, julio de 1973.
- GEF / PNUD / UNOPS:** *Amazonía peruana, comunidades indígenas, conocimientos y tierras tituladas*. Atlas y base de datos. Biblos S.A. Lima, 1997.
- Helberg, H. y Ruiz, G.:** Hacia una filosofía para el Parque Nacional del Manu. En *Extracta 7*, 8-22 pp. Lima, 1985.
- Huertas, B:** *Los pueblos indígenas en aislamiento, su lucha por la sobrevivencia y la libertad*. IWGIA. Lima, 2002.
- Izaguirre, B.:** *Historia de la Misiones franciscanas y progresos de la geografía en el Oriente del Perú*. 14 volúmenes. Lima, 1919 - 1922.
- Kapila, S. y Zarzar, A.:** En: *Estudio de impacto ambiental Proyecto Camisea Lote 68*. Capítulo 4, 1998.
- MacQuarrie, K.:** El Paraíso Amazónico del Perú: Manu, Parque Nacional y Reserva de Biosfera. Jordi Blassi. Barcelona. España, 1992
- Matteson, E.:** *The Piro (Arawakan) Language*. California University Press. Berkeley, Los Ángeles., 1965
- Ortiz, D.:** *Alto Ucayali y Pachitea*. Tomos I y II. Ed. San Antonio. Lima, 1974-1975.
- Ortiz, D.:** *Las montañas del Apurímac, Mantaro y Ene*. Ed. San Antonio. Lima, 1976 II.
- Pozzi-Escot, I.:** *Multilingüismo en el Perú*. CBC, Cuzco, 1998.
- Pulido, L:** Vocabulario de los nombres comunes de la fauna silvestre del Perú. Lima, 1998
- Raimondi, A.:** "El Perú" (Itinerarios de Viajes).
- Raimondi, A.:** "Viajes por el Perú". Textos escogidos y prólogo de Jorge G. Llosa. Ed. Universitaria.
- Reyna, E.:** *Fitzcarrald el Rey del Caucho*. Lima, 1942.
- Rummenhoeller, K.:** Plan antropológico y de promoción social del Parque Nacional del Manu. INRENA, Ministerio de Agricultura y Parque Nacional del Manu, Cuzco, 1997.
- Rodríguez, L., Smith, B., A., Huamán, D.:** Una mirada hacia el Manu. PRO-MANU. Lima, 2001.
- Sebastián, J.:** *Gwacha ginkakle, Relatos de Gwacha*. Educación Bilingüe Intercultural. Libro de lectura para 5° grado de Ed. Primaria. Min. Ed., 1998.
- Sebastián, R. y Díaz, A.:** Cantos de enamoramiento entre solteros en el pueblo Yine. Tesis de investigación descriptiva. ISP Bilingüe de Yarinacocha. Pucallpa, 2001.
- Sebastián, J y Morán, Z.:** Gwacha ginkakle, cuentos por Gwacha historia de los Yine. Libro de lectura y escritura Yine en forma de lecciones bilingües. Minis-

- terio de Educación, Educación Bilingüe Intercultural de la selva. Yarinacochoa, Pucallpa, 1998.
- Shepard, G.:** *Pharmacognosy and the Senses in two Amazonian Societies*. Dep. Anthropology, University of California. Berkeley, Los Angeles, 1999.
- Smith B., A.:** *Yine Manu-gajene, reseña histórica sobre los Piros del Manu* (inédito), 1989.
- Solís, F., G.:** *Lenguas en la Amazonía Peruana*. FORTE-PE. Lima, 2002.
- Tournon, J.:** *La merma mágica, vida e historia de los Shipibo-Conibo del Ucayali*. CAAAP. Lima, 2002.
- UNICEF/Terra Nuova / PUCP:** *Tsamaren, con todo orgullo –viaje a la Amazonía mágica*. CD Rom., 1999.
- Valdez, Z.:** *El verdadero Fitzcarrald ante la historia*. Iquitos, 1944.
- Varese, S.:** *La sal de los cerros*. Retablo de papel, INIDE. Lima, 1973.
- Wise, M.R.:** *Tokanchi Gikshijikowaka-steno. Diccionario piro*. Instituto Lingüístico de Verano. Pucallpa, 1986.
- Wiener, Ch.:** *Perú y Bolivia, relato de viaje*. Inst. Francés de Est. Andinos – UNMSM. Lima, 1993.
- Zarzar A.:** *Relaciones intertribales en el Bajo Urubamba y Alto Ucayali*. CIPA. Documento No.5. 121pp.1983.

Agradecimientos

La lectura del artículo “Rebeliones nativas en la Amazonía peruana” del antropólogo Carlos Dávila, me movió a reflotar momentos históricos que fueron vividos por el pueblo indígena Yine, de los cuales las generaciones recientes no tienen memoria. Beatriz Huertas me animó a escribir sobre un tema que dé cuenta de la historia y la identidad de los Yine, con la finalidad de contar con información clara y fluida. Glenn Shepard Jr., Heinrich Helberg y María Chavarría han sido referentes importantes para el riguroso trabajo antropológico que parte de la lengua como vehículo para el acercamiento a las cosmologías indígenas. Miguel Macedo compartió conmigo su apreciación de las comunidades Yine del Cushabatay. Con Daniel Urquía *Yine-Yami*, conversamos sobre la situación del *Yineru-tokanu* en Pucallpa. A *Giro Pura* por la confianza que depositó en mi persona. *Ga wa Yine Manu-gajene Diamante gwachine, girixanu nomolkakananwu.*

Glenn Shepard Jr.

¿De quién es esta enfermedad?
La ardiente enfermedad del rayo
Su ardiente fuego quema
Es humo blanco
Es fiebre hirviendo

Los dueños del metal
La gente blanca de río abajo
La gente de metal esta ardiendo
Los cuchillos de metal están ardiendo
El olor del acero caliente

¿Qué gente extraña es esta?
Su enfermedad alcanza los rincones más alejados
Las cabeceras del río serpentino
Nadie puede escapar de la fiebre

¿Cómo apagaremos este incendio?

Extractos de una canción curativa Yaminahua

Introducción

En 1986 viajé al Perú para realizar mis primeros trabajos de campo como antropólogo en el Parque Nacional del Manu. Como todo joven, y especialmente los antropólogos jóvenes, llegué con muchas esperanzas e ilusiones sobre la vida idealizada de los grupos indígenas aislados en condición prístina, los llamados "salvajes nobles." Mis ilusiones tuvieron un encuentro brutal con la realidad. Al llegar a Boca Manu, sobre el Río Madre de Dios, encontré un grupo de unos cincuenta indígenas que recientemente había arribado de las cabeceras del Manu, a quienes la gente local llamaba "Shara" o "Amahuaca" (ahora se sabe que es un grupo estrechamente emparentado con los Yaminahua, que usa la autodenominación "Yora"). Estaban vestidos con su atuendo tradicional: Sus fuertes cuerpos desnudos, excepto por un cinto de bejuco amarrado en el pene de los hombres y cortas faldas en las mujeres. Ambos, tanto hombres como mujeres, usaban collares de dientes de mono en el cuello y tiras de cuentas

colgadas por la nariz perforada y sujetadas por las orejas. El cabello de los hombres, pintado de rojo con achiote y tonsurado en la frente, caía sobre sus espaldas. Usaban hierbas fragantes en brazaletes colocados en la parte superior de sus brazos y pantorrillas. Los hombres mascaban grandes bolas de tabaco, el cual compartían entre ellos mismos y ofrecían a extraños como yo. Nadie en el pueblo de Boca Manu sabía hablar su lengua; por su parte, los "Shara" no hablaban español pero hacían un esfuerzo heroico de hacerse entender.

Pero allí, a nivel superficial, la visión romántica de un grupo recientemente contactado acababa. Casi todos sufrían de severas infecciones respiratorias, resultado de sus recientes contactos con poblaciones mestizas de los Ríos Mishagua y Urubamba, hacia el otro lado del Istmo de Fitzcarrald, en las cabeceras del Manu. Algunos usaban cascos anaranjados o ropa occidental sucia y rotosa, legado de sus contactos con madereros y trabajadores durante la exploración sísmica de la empresa Shell, fuerzas económicas que habían provocado, directa e indirectamente, el contacto y las apocalípticas epidemias. Los "Shara" habían viajado durante más de dos semanas al lento paso de tangana en estrechas canoas sobrecargadas, sobre un río infestado de zancudos. Muchos tenían llagas en la piel debido al exceso de picaduras de insecto o sufrían de una micosis aguda llamada "rasca rasca." Pero el duro viaje era preferible a lo que habían dejado en sus aldeas: enfermedad, hambre y la desintegración de su sociedad.

Llegaban a Boca Manu en busca de atención médica y alimentos, ya que las epidemias habían reducido drásticamente su población e interrumpido las importantes actividades de subsistencia y sobrevivencia. Los funcionarios del Parque Nacional del Manu hacían lo posible para ayudar, pero sus recursos eran extremadamente limitados. La población indígena y mestiza de Boca Manu también era generosa con comida, ropa y otros regalos, por lo menos al inicio; sin embargo, otros hacían chistes o comentarios vulgares sobre los vestidos tradicionales y el corte de cabello de los indígenas recién llegados. Los hombres con cabello largo eran humillados, tanto por mestizos como por indígenas aculturados, quienes comentaban "pareces una linda chica, creo que te haré mía". Agarraban violentamente a los Yora por detrás y hacían gestos obscenos. Fue especialmente triste ver a los indígenas aculturados ridiculizando la desnudez de los Yora, la forma de su cabello y sus exóticos adornos. Como antropólogo residente, expliqué a la población local sobre el valor del respeto a la diversidad cultural, pero sin resultados. Finalmente, llegó un equipo médico para conducir al grupo a una posta médica y posteriormente trasladarlos de regreso a sus aldeas. En subsecuentes viajes a la región, he presenciado la muerte cultural del grupo Yora. Varios huérfanos fueron tomados como sirvientes por familias mestizas y permanecen allí hasta hoy, separados para siempre de su propio grupo étnico. Como antropólogo joven y principiante, sentí impotencia y frustración al presenciar el sufrimiento y humillación de este pequeño grupo de Yora.

Finalmente en 1996, diez años después, pude realizar una investigación de campo en la aldea de los Yora. Habían abandonado el Río Manu por la falta de asistencia médica y trasladado su aldea hacia la boca del Río Serjali sobre el alto Mishagua, cerca de la playa "Shara Playa" donde el primer grupo de Yora fue capturado por madereros en 1984, dando inicio al proceso desastroso de contacto. Encontré a los Yora, como una población completamente transformada por los diez años de contacto con la llamada civilización. Todos, excepto unos pocos viejos habían abandonado su vestimenta tradicional y sus cortes de cabello, y la mayor parte de los jóvenes hablan ahora el español. Varios hombres jóvenes hacen servicio militar en el ejército peruano. La mayoría de los hombres trabajan como madereros, irónicamente, la misma actividad económica responsable del contacto inicial y la mortandad del grupo. Además, hay mucha actividad maderera ilegal realizada por grandes empresas del Ucayali por todo el Río Mishagua, inclusive dentro de la Reserva del Estado a favor de los Yora y otros grupos aislados. Los Yora hablan con gran tristeza sobre la "terrible enfermedad" (*rao chaka*) que devastó su población una década antes. Aún sufren de olas de severas afecciones respiratorias y gastrointestinales desconocidas en tiempos tradicionales. Presenció las drásticas consecuencias de salud de la primera epidemia de varicela en la aldea, que dejó muchos adultos con húmedas pústulas infectadas por todo el cuerpo. Los Yora están en un proceso de aculturación rápida que amenaza las bases de los conocimientos tradicionales, como por ejemplo, los conocimientos de plantas medicinales, la mitología y la historia oral, la vida ritual y hasta el propio idioma.

Clasificación lingüística

Los Yora pertenecen a un grupo de etnias estrechamente vinculadas de la familia lingüística Pano, centrada en el río Purús; estos son los llamados "Pano-Purús" que incluyen a los Yaminahua, Sharanahua, Marinahua, Mastanahua, Moronahua, Chandinahua, Chitonahua y otros. A pesar de existir claros vínculos culturales y lingüísticos con otros grupos Pano de la región, por ejemplo los Cashinahua y los Amahuaca, los Pano-Purús representan un grupo étnico y lingüístico distinto. Según diferentes autores (Townsend 1987; Zarzar 1987; Erikson et al. 1994; Shepard 1999), los Pano-Purús representan un solo grupo étnico, del cual, cada denominación representa una población o subgrupo que se distingue principalmente por su localización geográfica, su historia de contacto con los agentes externos y algunas pequeñas diferencias lingüísticas que no interfieren en el entendimiento mutuo de los hablantes de Pano-Purús. Según Townsend (1987) esta unidad étnica y lingüística corresponde a una unidad política, siendo los diferentes subgrupos, en realidad, clanes o moiedades que en tiempos pa-

sados mantenían vínculos matrimoniales y económicos; pero estas relaciones y la organización política mayor se habrían perdido a través de los procesos de dislocación geográfica y colapso demográfico desencadenados por la época del caucho.

Como es el caso de muchas denominaciones étnicas aplicadas a sociedades indígenas, las denominaciones para las poblaciones Pano-Purús son mayormente apodos o términos denigrantes aplicados por poblaciones indígenas foráneas, típicamente aculturadas, que sirvieron como guías a blancos extractores de caucho, misioneros o etnólogos. El término *nawa* significa "tribu, gente de otro grupo étnico, foráneos" y contrasta con el significado "gente verdadera" del término *yora*. Yaminahua (*yaminawa*) significa "gente o tribu de hacha de piedra", Marinahua (*marinawa*) significa "gente picuru", Sharanahua (*sharanawa*) significa "gente buena", Amahuaca (*ame wake*) significa "crías de capibara," etc. En muchos casos estos apodos étnicos se han transmitido en la literatura y más aún, han sido adoptados por varios de los mismos grupos étnicos.

Quizá debido a que la población Yora tuvo escaso contacto con otros grupos étnicos durante casi todo el siglo XX, no existía una denominación regional común específica para este grupo. Durante décadas, misioneros, madereros, antropólogos y poblaciones indígenas locales sabían de la presencia de una población indígena considerable a lo largo de las vertientes del Manu-Mishagua, pero todos los intentos de contactarlos encontraron una férrea resistencia. La evidencia disponible sugería la presencia de un grupo de la familia lingüística Pano; originalmente se sospechaba que eran Amahuaca (D'Ans 1972). Desde el "primer contacto" forzado en 1984, han proliferado diversas denominaciones para el grupo. Los Yora son conocidos en la literatura como los Yura, los Shara, los Nahua, los Equis-Nahua y los Parque Nahua (Zarzar 1987:99), entre otros. Los extraños términos "Equis-Nahua ("Tribu-X") y Parque-Nahua ("Tribu del Parque", debido a su presencia en el Parque Manu) fueron acuñados para indicar que era un grupo, todavía sin denominación, relacionado a otras poblaciones Pano cuyas denominaciones terminan en "nahua" (Yaminahua, Sharanahua, etc.). Poblaciones mestizas locales de Sepahua los llaman los "Yabashita" derivado de la palabra *yamashita*, un término de cariño escuchado comúnmente como un saludo. La denominación más común para este grupo en la literatura antropológica es Nahua (Zarzar 1987). Sin embargo, este término es inapropiado, pues en su idioma, la palabra *nawa* sin prefijos significa "gente foránea" o "blancos/europeos" de modo general. A falta de una alternativa apropiada, me referiré a este grupo por su autodenominación, Yora, que significa "gente" y también "cuerpo humano". Considerando la estrecha relación lingüística entre los Yora y los Yaminahua del Río Purús, también me refiero al grupo mayor como "Yora/Yaminahua."

Los Yora han sido objeto de un puñado de estudios publicados, entre los que se destacan "Radiografía de un contacto" de Zarzar (1987), un breve

.....

escrito de Hill y Kaplan (1990) sobre subsistencia, y algunos informes inéditos del Parque Nacional del Manu por Patricia Reynoso, Heinrich Helberg y Kim y Magdalena Hill, entre 1986 y 1988. La tesis de maestría de MacQuarrie (1991), cuya investigación se realizó durante los primeros años del contacto, entre 1987-1988, presenta detalles importantes sobre la historia oral del grupo y los impactos del contacto sobre salud, economía y organización social. La tesis de doctorado de Shepard (1999) presenta la etnomedicina, la etnobotánica y el estado de salud de los Yora en el contexto de una comparación cultural con los Matsigenka del Parque Nacional del Manu. Existe una breve gramática didáctica sobre la lengua Yaminahua preparada por misioneros del Instituto Lingüístico de Verano (Eakin 1991), pero serían necesarios estudios lingüísticos más profundos sobre los diferentes idiomas Pano-Purús para entender mejor la clasificación, estructura y características especiales de este grupo etnolingüístico importante. (Vale la pena mencionar que Shepard [1999:69] señala la presencia de un sistema de tonalidad en el idioma Yora, una característica lingüística no mencionada por Eakin u otros trabajando con idiomas pano de la región). Townsley (1983, 1987) ha analizado el impacto de las relaciones históricas con foráneos en la organización social entre los Yaminahua y Pano-Purús. Otros trabajos relevantes incluyen estudios de economía de subsistencia, organización social, folklore y medicina tradicional entre otras poblaciones Pano, especialmente los Cashinahua y Amahuaca (Carneiro 1964a, 1964b, 1969, 1974; Siskind 1973; Kensinger 1974, 1995).

Historia del grupo

Antes del contacto, en 1984-1985, se estima que los Yora tenían una población de unas trescientas a cuatrocientas personas dispersas entre las cabeceras de los Ríos Manu y Mishagua. Vivían en aproximadamente cuatro asentamientos, cada cual con su líder o "Kuraka," que mantenía varias esposas y organizaba las actividades económicas y sociales del grupo, especialmente las incursiones contra los grupos vecinos.

Contrariamente a algunos reportes o versiones, los Yora no eran una sociedad exclusivamente nómada y recolectora antes de su primer contacto. Los Yora mantenían chacras de maíz, yuca, plátanos y otros productos, y también dependían fuertemente de la colecta de plátanos "silvestres," vestigios de las plantaciones de plátano abandonadas por los caucheros al inicio del siglo XX. La caza, la recolección y la pesca eran y siguen siendo aspectos importantes de su economía de subsistencia.

De acuerdo a relatos orales recogidos por MacQuarrie (1991), los ancestros de la actual población Yora migraron desde el norte, durante los turbulentos años de la época del caucho. Dejaron su territorio ancestral, un tributario del Río Purús, huyendo de los invasores blancos y de las nuevas

enfermedades que traían consigo. Después de varios años de migración, buscando tierras tranquilas, los Yora se establecieron en las cabeceras, entre los ríos Manu, Mishagua y Camisea. Cuentan que rozaron sus primeras chacras en grandes áreas de purma (bosques secundarios), aparentemente, regeneración natural de chacras y campamentos abandonados por los caucheros después de su éxodo del Manu a partir de 1917. También cuentan que encontraron restos de plantaciones de plátano en las islas del río. Estos relatos sugieren entonces que los Yora llegaron a las cabeceras del Manu aproximadamente en 1920, cuando la región ya había sido abandonada por los caucheros pero aún había claras evidencias de sus chacras y campamentos.

De acuerdo a sus relatos, hasta años recientes los Yora realizaban excavaciones en los campamentos de los caucheros para obtener herramientas, restos de objetos de metal y vidrio y cuentas para sus collares. Durante el tiempo que habitaron en las cabeceras del Río Manu, los Yora dicen no haber nunca usado herramientas de piedra; cuando no encontraban las herramientas necesarias en sus excavaciones, realizaban incursiones contra grupos vecinos como los Matsiguenka de las cabeceras del Manu y Camisea. Entonces, desde su llegada al Manu, las herramientas de metal tuvieron un papel fundamental en el estilo de vida de los Yora (MacQuarrie 1991).

Una historia oral Yora, recordada por MacQuarrie relata una posible correría llevada a cabo a lo largo del río Alto Mishagua, tal vez en los años 1930 ó 1940:

“...Fue río abajo donde ellos los capturaron, tenían sus escopetas y rifles. Desde allí, ellos (los Yora) fueron con los nawa (blancos) Ellos fueron. Ellos se llevaron a todas las mujeres Yora” (MacQuarrie 1991; Capítulo 7).

Los Yora cuentan que fueron estas experiencias lo que los llevó a asumir una postura feroz con todos los foráneos, volviéndose “bravos.” Los Yora rechazaron el contacto y el diálogo con grupos foráneos, pero al mismo tiempo sentían la necesidad de conseguir herramientas de metal, comida, algodón hilado, ropa y otros bienes. Esta contradicción les llevó a realizar incursiones violentas periódicas contra poblaciones vecinas de los ríos Manu, Camisea y Mishagua para obtener herramientas. Insisten que inicialmente fueron amistosos con los blancos y otros grupos vecinos, y sólo se volvieron agresivos después de ser atacados. Un hombre Yora me explicó cómo surgieron los violentos enfrentamientos con los Matsiguenka de las cabeceras del Manu a lo largo de la segunda mitad del siglo XX, dejando decenas de heridos y muertos por ambos lados:

“Fuimos a visitarlos allá en el lugar donde hacen sus chacras. Ellos tenían muchas cosas, nosotros no teníamos nada. Nosotros les pedimos que nos

dieran sus cosas. Algodón, cuchillos, hachas, ollas, ropa. Nosotros estábamos hambrientos. Les pedimos comida. Pero nosotros les hablábamos a ellos y ellos no entendían. Ellos hablaban con palabras distintas. Luego ellos nos dispararon sus flechas y nosotros les disparamos a ellos.”

Los Matsiguenka, sin embargo, cuentan una versión diferente de la historia. De acuerdo a la explicación Matsiguenka, los Yora siempre dispararon primero. Después que le relaté la versión Yora de estas interacciones, un hombre Matsiguenka de la comunidad de Yomybato, cuyo padre murió flechado durante una incursión Yora al Río Cumerjali en 1984, respondió:

“No es cierto lo que ellos dijeron sobre intentar hablarnos. Es cierto que nosotros no entendemos sus palabras. Pero ellos nunca trataron de hablarnos. Si ellos hubieran tratado de hablarnos, si nos hubieran pedido de buena forma, nosotros les hubiéramos dado comida y todas las cosas que ellos quisieran. Pero ellos siempre disparan primero. Ellos disparan flechas, ellos matan gente. ¡Ellos mataron mucha gente!. Antes había muchos Matsiguenka, en esta región pero ahora sólo quedan unos pocos. Ellos los mataron a todos. Después [de 1985] mejoraron. Dejaron de matarnos. Ellos nos pedían comida y nosotros les dábamos. Pero antes no era así.”

En gran parte, la actual comunidad de Yomybato fue establecida por familias que querían huir de los ataques fatales de los Yora en Cumerjali, Sotileja, Serjali y Tayakome, en las cabeceras del Manu.

Durante la misma época, los Yora atacaron y realizaron incursiones contra madereros indígenas y mestizos de Sepahua que trabajaban sobre el Río Mishagua desde los años 1950. Su reputación de fieros guerreros se hizo casi legendaria en toda la región. Las compañías madereras respondieron, por su parte, con más correrías o incursiones de castigo, causando víctimas por ambos lados. Las cuadrillas de trabajadores que conducían las líneas sísmicas para Shell Oil ingresaron mucho más adentro de este territorio a partir de 1981. Ignorando claras señales de advertencia dejadas por los Yora, los campamentos de Shell fueron atacados, por lo menos, en dos ocasiones (Zarzar 1987:94). Misioneros protestantes del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) habían estado interesados en el grupo hacía algún tiempo e hicieron sobrevuelos durante los inicios de los años 1980 con miras al eventual contacto y evangelización del grupo.

Los Yora se hicieron conocer por la prensa nacional en 1983 cuando atacaron y repelieron a una expedición de la Marina de Guerra peruana al mando de Presidente Belaúnde hacia las nacientes del Manu intentando inaugurar la construcción de la carretera Transamazónica (MacQuarrie 1992:284). Se hicieron conocer a nivel internacional fotografías del Presidente asistiendo a un trabajador herido con una flecha Yora en el cuello.

Quizá como respuesta a la llegada masiva de invasores blancos a su territorio desde el lado del Mishagua, los Yora intensificaron su campaña de ataques contra los Matsiguenka del Manu a partir de 1980. Ataques contra asentamientos Matsiguenka en Cumerjali y Jerinapango en 1984 y 1985 ocasionaron numerosas muertes por ambos lados. Siguiendo las huellas de las cuadrillas de Shell y motivados por el boom económico en la región, madereros de Sepahua continuaron penetrando profundamente el territorio de los Yora. En 1984 cuatro hombres Yora fueron capturados, atados y trasladados a Sepahua por madereros trabajando cerca de la desembocadura de la quebrada Dorado. La población Yaminahua de Sepahua pudo comunicarse con ellos y los Yora fueron colmados de regalos por el pueblo de Sepahua. Fueron llevados de regreso a su territorio y puestos en libertad, pero un mes más tarde, regresaron a Sepahua con el deseo de recibir más regalos. Fue el inicio de un proceso que diezmo la población Yora y que casi los llevó a su extinción.

Del primer contacto a la situación actual

Poco después de los primeros contactos de 1984-1985 empezó una epidemia de infecciones respiratorias (tos convulsiva, resfríos, influenza, tuberculosis, malaria) que redujo en aproximadamente la mitad a la población Yora, cambiando la historia del grupo para siempre. En su primera visita médica al territorio Yora en 1984, médicos misioneros del ILV trataron a unos 130 pacientes, de los cuales 40 o 60 murieron (Zarzar 1987:95). El ILV empleó guías Yaminahua aculturados para buscar y tratar a los enfermos de los asentamientos dispersos, realizando su entrada al territorio por el lado del Mishagua. A partir de 1986, empezó a llegar asistencia médica a las comunidades Yora desde el lado del Río Manu, especialmente la comunidad de Cashpajali (Hill y Kaplan,1990).

Según el análisis de árboles genealógicos realizados con los sobrevivientes en 1996, Shepard (1999:39) confirmó una tasa de mortalidad de 40-50% de la población total entre 1984 y 1990. Durante los primeros años de las epidemias, la población Yora estaba tan reducida y debilitada que difícilmente era capaz de recolectar alimentos y cultivar sus productos.

Ninawa, ahora conocido como Tomás tenía casi 12 años cuando él, en compañía de otros tres hombres, fue capturado y llevado a Sepahua durante el contacto definitivo en 1984. Él recuerda lo que vino después con mucha tristeza:

“Muchas, muchas personas murieron. Ahora no quedó nadie, sólo unos pocos. Era como veneno de barbascos para peces en el agua. La gente muriendo por todas partes como el pescado después que un riachuelo ha sido envenenado. La gente pudriéndose en las orillas de los ríos, en los bosques, en

sus casas. Devorados por buitres. ¡Ese terrible veneno! ¡Esa terrible enfermedad!”

Durante los próximos años continuaron sufriendo nuevas olas de enfermedades, neumonía crónica y estado de hambruna. Hacían frecuentes viajes aguas abajo hacia los Ríos Mishagua y Manu para obtener alimentos de sus anteriores enemigos, los Matsiguenka y los madereros y mestizos.

Los Yora tradicionalmente enterraban a los muertos adultos bajo el piso de sus casas, y luego se trasladaban a otro asentamiento a cierta distancia para evitar el contacto con el alma. El número de muertes en este escenario apocalíptico fue tan grande, y los sobrevivientes estaban en tan malas condiciones, que muchos de los cadáveres fueron simplemente abandonados en el bosque o arrojados a los ríos donde serían devorados por los gallinazos. Los Yora creen que las cabeceras del Manu están intensamente pobladas por almas inquietas.

A partir de 1988, los Yora abandonaron Cashpajali y los otros asentamientos en las cabeceras del Manu. Una parte de la población se estableció en la comunidad de Putaya en el Alto Mishagua, apoyada por una pareja de misioneros del ILV, y la otra parte se mudó para vivir con una comunidad Yaminahua cerca de la Misión de Sepahua.

Aproximadamente, en 1992, toda la población Yora de los dos asentamientos se juntó con algunos Yaminahua de Sepahua para formar una nueva comunidad en la boca de la quebrada Serjali sobre el alto Mishagua, región que forma parte de la Reserva Indígena Nahua-Kugapakori en la provincia de La Convención. Llamada Santa Rosa de Serjali, la comunidad recibe apoyo de la Misión Católica de Sepahua. En 1996-97 tenía una población de aproximadamente 200 personas. La comunidad fue liderada inicialmente por un carismático jefe Yaminahua que había servido de guía para los misioneros del ILV en sus contactos iniciales. Además de su habilidad en servir como intermediario cultural con relación a los Yora, el jefe Yaminahua también aprovechaba el respeto y el temor a sus poderes shamanicos para mantener su poder sobre la población Yora. Pero, últimamente, el líder Yaminahua ha perdido su prestigio, ya que los Yora eventualmente percibieron como aprovechaba su posición de poder para realizar negocios (especialmente con madereros de Sepahua trabajando ilegalmente en el territorio Yora) para su propio beneficio. Un Kuraka Yora de la época del contacto ha vuelto a ejercer su autoridad tradicional sobre el grupo.

Los impactos psicológicos y culturales del contacto son tan drásticos como las consecuencias demográficas. Al menos, por medio siglo, los Yora fueron los férreos defensores y únicos dueños de un gran territorio. Consideraban inferiores, casi sub-humanos, a todos los foráneos. Ahora, ven su pasado y su herencia cultural con vergüenza. Hombres mestizos e indígenas aculturados atormentaron sin compasión a los hombres Yora y, más aún, los amenazaban con agredirlos sexualmente debido a su larga cabe-



Chamán Yora sosteniendo sogas de ayahuasca. Foto: Glenn Shepard

llera y sus tradicionales adornos corporales, que, según decían, “los hacían parecer mujeres”. Después de pocos años de contacto, casi todos los hombres Yora han retirado sus tradicionales adornos corporales y han cortado su cabello a una altura aceptable para los peruanos. Como nos demuestra la historia del líder Yaminahua, las poblaciones recientemente contactadas son especialmente susceptibles de manipulación y explotación por hablantes aculturados de su propio idioma.

Actualmente, la extracción de madera es la principal actividad económica de los Yora. Siguen enfrentando olas de invasión de su territorio por parte de madereros ilegales a pesar de sus frecuentes denuncias frente al INRENA y otras autoridades locales y nacionales. Además de las maderas que son sacadas de su territorio, los Yora también denuncian la escasez de recursos de caza y pesca en su territorio, causada por las actividades de los madereros ilegales. Existen iniciativas por parte de algunas ONG para ayudar a los Yora, fiscalizar y controlar su territorio de forma autóctona, ya que la Reserva Kogapakori-Nahua se encuentra completamente desamparada por el Estado.

“Déjà vu”: La historia de los Chitonahua

Los Chitonahua son un grupo Pano que ocupa los territorios de las cabeceras de los ríos Las Piedras, Yurúa y Purús y hablan un idioma o dialecto

Pano, mutuamente entendible por los Yora/Yaminahua. Su historia de contacto es similar a la de los Yora. Varias familias Chitonahua del río Inuya fueron atacadas y "pacificadas" por madereros peruanos en 1995. Los Chitonahua migran por una extensa región que incluye territorio brasilero, manteniendo contacto esporádico y/o enfrentándose con otras poblaciones indígenas. El grupo Chitonahua huyó hacia territorio brasilero en años recientes, después de ser atacados por madereros a quienes habían agredido para obtener herramientas de metal y alimentos. Varios Chitonahua fueron asesinados y los sobrevivientes conservan las cicatrices de las heridas de bala. Al retornar al territorio peruano, los Chitonahua también encontraron madereros trabajando, usando grandes tractores para jalar troncos hacia el río. Los Chitonahua incursionaron en campamentos madereros en varias ocasiones, hasta inicios de 1995, cuando un operador de un tractor disparó en la pierna a un niño Chitonahua. Un hablante Yaminahua aculturado que trabajaba con los madereros curó la herida del niño y pudo comunicarse con él. Finalmente, convenció al niño y a su numerosa familia de salir del aislamiento y vivir en una comunidad Yaminahua río abajo. Los madereros seguían sacando madera de forma ilegal de las cabeceras del Río Inuya, región que colinda con el alto Juruá y el Brasil.

Durante 1996, este grupo Chitonahua sufrió repetidos ataques de infecciones respiratorias que mató a varios ancianos y niños e incapacitó a la mayor parte del grupo (Shepard 1999). Dos familias retornaron a la región de las cabeceras casi al final de 1996 y las familias restantes retornaron en 1997, posiblemente llevando consigo infecciones respiratorias contagiosas al territorio de miembros aislados del mismo grupo.

Otras poblaciones aisladas aún habitan la Amazonía peruana principalmente en el área de frontera con Brasil. Uno sólo puede desear que en el futuro, se tomen acciones para proteger su integridad territorial, de tal modo que las tragedias de los Yora y los Chitonahua no se repitan.

Nota

- 1 Capítulo extraído de la Tesis de Doctorado (Ph.D) del autor "Farmacognosis y los Sentidos en dos Sociedades Amazónicas". Departamento de Antropología, Universidad de California, Berkeley. El texto esta escrito originalmente en inglés. Ha sido traducido y adaptado para la presente publicación.

Bibliografía

- Carneiro, Robert F.: The Amahuaca and the spirit world. *Ethnology* 3(1):6-11, 1964a.
- Carneiro, Robert L.: Logging and the patron system among the Amahuaca of eastern Peru. Pp. 323-327 en *Actas y Memorias, XXXV Congreso Internacional de*

- Americanistas* (México D.F., 1962), Editorial Libros de México S.A., México D.F., 1964b
- Carneiro, Robert F.:** El cultivo de roza y quema entre los Amahuaca del este del Perú. Pp. 27-40 en *Etnicidad y Ecología*, Centro de Investigación y Promoción Amazónica (CIPA), Lima, 1969.
- Carneiro, Robert F.:** On the use of the stone axe by the Amahuaca Indians of eastern Peru. *Ethnologische Zeitschrift* 1:107-122, 1974.
- d'Ans, André-Marcel:** Les tribus indigènes du Parc National du Manu. Pp. 14-19 en *Actas y Memorias, XXXIX Congreso Internacional de Americanistas* (Lima, 2-9 de agosto, 1970). Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1972.
- Eakin, Lucille:** Lecciones para el Aprendizaje del Idioma Yaminahua. Documento de Trabajo No. 22, Ministerio de Educación, Instituto Lingüístico del Verano/ Summer Institute of Linguistics, Lima, 1991.
- Erikson, Philippe, Bruno Illius, Kenneth Kensinger & Maria Sueli de Aguiar:** Kirinkobaon Kirika ("Gringo's Books"): An Annotated Panoan Bibliography. Amerindia No. 19, Supplement 1, Association d'Ethnolinguistique Amérindienne, París, 1994.
- Hill, Kim & Hilliard Kaplan:** The Yora of Peru. *AnthroQuest* 41:1-9, 1990.
- Kensinger, Kenneth M.:** Cashinahua medicine and medicine men. Pp. 283-289 en *Native South Americans: Ethnology of the Least Known Continent*, Patricia Lyon (ed). Little, Brown and Co., Boston, 1974.
- Kensinger, Kenneth M.:** An emic model of Cashinahua marriage. Pp. 221-251 en *Marriage Practices in Lowland South America*, Kenneth M. Kensinger (ed). Illinois Studies in Anthropology No. 14, University of Illinois Press, Urbana y Chicago, 1984.
- Kensinger, Kenneth M.:** *How Real People Ought to Live: The Cashinahua of Eastern Peru*. Waveland Press, Prospect Heights, Illinois, 1995.
- MacQuarrie, Kim:** Dissipative Energy Patterns and Cultural Change Among the Yora/Parque Nahua (Yaminahua) Indians of Southeastern Peru. MA Thesis, California State at Fullerton, 1991.
- MacQuarrie, Kim:** El Paraíso Amazónico del Perú: Manu, Parque Nacional y Reserva de la Biosfera/Peru's Amazonian Eden: Manu National Park and Biosphere Reserve. Francis O. Patthey e hijos, Barcelona, 1992.
- Shepard, Glenn H. Jr.:** Pharmacognosy and the Senses in two Amazonian Societies. Disertación de doctorado (Antropología), University of California, Berkeley, 1999.
- Siskind, Janet:** *To Hunt in the Morning*. Oxford University Press, Oxford, 1973.
- Townsley, Graham:** Apuntes sobre la historia de los Yaminahua en el Perú. *Amazonía Indígena* 3(6), 1983.
- Townsley, Graham:** La sociedad Yaminahua y sus "otros". *Extracta* No. 5, CILA, Cultural Survival, Lima, 1986.
- Townsley, Graham:** The outside overwhelms: Yaminahua dual organization and its decline. Pp. 355-376 en *Natives and Neighbors in South America: Anthropological Essays*, Harald O. Skar & Frank Salomon (eds). Etnologiska Studier, 38. Goteborgs Etnografiska Museum, Gotemburgo, 1987.
- Zarzar, Alonso:** Radiografía de un contacto: Los Nahua y la sociedad nacional. *Amazonía Peruana* 8(14):91-114, 1987.

LOS SANTARROSINOS (KICHWARUNA) EN EL DEPARTAMENTO DE MADRE DE DIOS: APUNTES SOBRE SU DESARROLLO HISTÓRICO

Klaus Rummenhoeller

En la selva amazónica del departamento Madre de Dios, localizada en el triángulo fronterizo con Brasil y Bolivia, viven grupos étnicos cuyos antepasados fueron secuestrados y deportados a esta región en la época del “boom” del caucho a principios de siglo. Junto a los grupos de descendientes de Shipibo, Cashibo, Shetebo y Conibo (conocidos en la región como “Chama”) es de especial interés el caso de los Santarrosinos sobre los cuales casi no existe información en la literatura. En el artículo siguiente me refiero en particular a este caso.

Los datos fueron recogidos por el autor durante la exploración de campo realizada en Madre de Dios en los años 1982-1984¹, y se basan principalmente en fuentes orales.

El nombre “Santarrosinos” deriva del lugar denominado Santa Rosa, región² bañada por el Río Napo (Ecuador) y habitada por los Quichua-hablantes Quijo³. Considerando que entre los Santarrosinos el apellido Canelo se presenta reiteradamente, deduzco que también se encontraban miembros del grupo Canelo dentro del contingente indígena traído del Ecuador a Madre de Dios. Los Canelo, cuya zona de asentamiento se encuentra en el occidente de la Provincia de Pastaza, representan, según Oberem, el producto de una mezcla de indígenas fugados del altiplano y los Quijo, como también los Jíbaro y Záparo, con indígenas propios del lugar que desarrollaron sus propias características culturales con un denominador común: el idioma Quichua⁴.

No es posible reconstruir en detalle las razones que, a finales del siglo pasado y a principios del actual, produjeron la emigración del Ecuador de las familias Quijo y Canelo. Oberem menciona una rebelión fracasada de los Quijo en el año 1892 contra los padres jesuitas⁵. Casi todos los habitantes del pueblo de Santa Rosa huyeron al norte, hacia el Río Putumayo, por temor a las represalias. Una parte de los fugitivos se radicaron en Puerto Asís, a orillas del Río Putumayo⁶. Otros se dirigieron al sur y fueron asentados en 1928, por misioneros de la Orden de los Dominicos de Santo Domingo, en la ribera del Río Tigre⁷. Según Oberem, también se dio el caso de muchos Quijo que fueron secuestrados violentamente por los caucheros para luego ser vendidos en Perú, Brasil y Bolivia⁸.

.....
Mi informante, la señora Lucrecia Canelo M., que en 1983 tenía aproximadamente 65 años, no pudo dar información concreta de las condiciones sobre cómo llegaron a Madre de Dios sus padres Mauricio Macocha y

Dominga Machoa. Solamente podía recordar que sus padres decían: “Los caucheros nos han engañado”.

Es posible reconstruir la llegada a Madre de Dios del grupo de los Santarrosinos durante el período de 1905-1910. En ese tiempo se llevó a cabo la integración del territorio de Madre de Dios a la nación peruana. Hubo caucheros que inmigraron de Loreto sobre el Istmo de Fitzcarrald⁹, exploraron la región y desterraron a los competidores bolivianos que trabajaban para la empresa gomera de Nicolás Suárez.

Desde el principio, el problema principal en la organización de la explotación cauchera fue la falta de mano de obra porque el proceso de obtención del caucho requiere un trabajo intensivo. Solamente con una abundante cantidad de mano de obra era posible abrir una “estrada” y explotarla regularmente. Las condiciones de trabajo eran miserables y a pesar de que algunos patrones ofrecían salarios altos, no era posible contratar al personal necesario, razón por la cual en esta región, como en las otras del llano amazónico, los caucheros recurrieron a las “correrías” con el fin de reclutar a los peones necesarios para el trabajo.

Perseguían a los pueblos indígenas autóctonos, destruían sus pueblos llevándose a los hombres y mujeres aptos para el trabajo, mientras mataban a niños y ancianos. Pero los caucheros inmigrantes del norte y el oriente del departamento Madre de Dios ya no pudieron, muy a pesar suyo, realizar correrías rentables debido a que en los años 1896-1902 el comerciante boliviano de caucho, Nicolás Suárez, había ordenado la realización de expediciones de “cazadores de esclavos, que ya para aquél entonces habían diezmado casi todas las tribus indígenas, y los pocos que quedaron se habían retirado a regiones inhóspitas”¹⁰. Incluso en 1914 el Coronel Portillo del Perú exigió de Nicolás Suárez la devolución de 600 familias que habían sido secuestradas¹¹. Los caucheros que operaban desde Perú vieron como única salida posible la “importación” de indígenas de otras regiones de la Amazonía. Delboy (1912) calcula que el número de indígenas importados fue de 2.000¹². Entre otros, menciona a Amuesha, Campa, Cocama, Lamista, Huitoto, Shipibo, Cashibo, Conibo, Shetebo y Santarrosinos¹³.

Los españoles Máximo y Baldomero Rodríguez, dedicados al comercio del caucho, que habían inmigrado en 1905 de Loreto a Madre de Dios, se convirtieron en los principales importadores de indígenas provenientes de otros lugares¹⁴. Conseguían grandes contingentes de familias indígenas en las barracas caucheras entre Iquitos y el alto Río Ucayali a través de la compra, o los convencían con promesas seductoras de que se fueran con ellos a Madre de Dios. Los Santarrosinos llegaron a Madre de Dios en uno de los tantos transportes indígenas organizados por los hermanos Rodríguez.

En 1910, a más tardar, finalizó esta época de “importación” de indígenas¹⁵. Los Santarrosinos fueron asentados primero cerca del puesto cauchero Pto. Balta, en la desembocadura del Río de las Piedras. Se les asignó la obtención del caucho en el Bajo Río de las Piedras¹⁶. Los emplea-

dos de Máximo Rodríguez cuidaban el proceso de trabajo y recibían las bolas de caucho ya que, en 1910, unos indígenas insurrectos Piro habían matado a su hermano, Baldomero. A cada uno de los grupos étnicos secuestrados por los hermanos Rodríguez le fue encomendada una zona de trabajo; los Asháninka (Campa) recibieron el puesto San Lorenzo, en la ribera del Río Tahuamanu. A los shipibos les designaron Iberia, la base central del imperio de Rodríguez en el río Tahuamanu¹⁷.

El asturiano Máximo Rodríguez consiguió montar un sistema con características feudales en aquella región aislada del departamento de Madre de Dios, un enclave feudal en el Perú. Hasta 1942, año en que se vendió su fundo a la Rubber Development Corporation (empresa estadounidense que rehabilitó la extracción gomera con motivo de las urgencias de la Guerra Mundial) fue patrón con poderes absolutos de una región de aproximadamente 4.000 km², cuya "capital" era Iberia. Incluso llevó a cabo una guerra privada, de 1908 a 1912, contra su enemigo mortal, que dicho sea de paso, era su competidor más poderoso: Nicolás Suárez¹⁸, a quien logró desalojar de varias barracas caucheras en el Tahuamanu y Manuripe. Reclutaba a los soldados de su ejército privado de su mano de obra indígena, especialmente de los Asháninka¹⁹. Un grupo de empleados españoles controlaba los puestos de caucho con revólveres, carabinas y látigos ya que, según su opinión, los peruanos eran irresponsables. A los foráneos les estaba prohibido entrar en su zona de influencia sin su permiso, incluso estaba prohibida la circulación de dinero. Tanto los intentos de fuga por parte de los trabajadores indígenas como el hecho de insuficiente producción, según la opinión de los españoles, eran castigados públicamente para que sirviera de ejemplo²⁰. Los culpables eran azotados ante la mirada del personal, o les ataban una piedra al cuello y los tiraban al río para que tuvieran que luchar por su vida²¹.

Aún después del derrumbe del "boom" del caucho, Rodríguez seguía exportando a Manaus, aunque en menor cantidad, a través del Río Acre; pero también negociaba con pieles y castañas (nueces del Brasil), y además fundó en Iberia una cría de ganado.

Por el año 1920, Máximo Rodríguez traspasó a sus fieles empleados españoles, Mario y Benjamín Valdés, asturianos como él, por medio de una especie de "contrato de vasallos", al puesto de caucho de Alerta, a orillas del Río Muymanu. Redondeó la acción vendiéndoles el conjunto de familias Santarrosinas.

Siguiendo el ejemplo de Rodríguez, los hermanos Valdés continuaron en Alerta, un dominio con características feudales. También aquí, hombres, mujeres y niños tenían que recolectar caucho o castañas seis días a la semana, además de cumplir con las faenas agrícolas. Y el que, al parecer de Valdés y sus capataces, no trabajaba lo suficiente, era azotado, recibiendo por lo general entre ocho y diez latigazos²². Con todo, Lucrecia Canelo no recuerda que a los Santarrosinos los hayan matado con el fin de hacer

un escarmiento, como sucedía bajo el dominio de Rodríguez. En esta época un empleado de Rodríguez mató a la suegra de Lucrecia, porque trató de escaparse. Como Rodríguez, los Valdés determinaban también la vida conyugal de sus esclavos indígenas. En tanto se casaran entre ellos, no ponían reparos, pero en el caso de que una muchacha Santarrosina no encontrara la pareja apropiada, se le asignaba quien creían que era el más conveniente. En la tienda de los Valdés cambiaban las bolas de caucho y las castañas, entre otras cosas, por fósforos, alcohol o prendas de vestir. Naturalmente, ellos eran los que determinaban las condiciones del trueque. Igual que en Iberia, en Alerta se prohibió estrictamente la circulación de dinero. Mientras que en Iberia Rodríguez distribuía alimentos, como carne, entre sus esclavos indígenas, los Santarrosinos tenían que procurárselos ellos mismos, de modo que se veían obligados a criar gallinas cerca de las rozas que les servían de vivienda, además de que necesitaban quemar el terreno aledaño para la siembra; trabajo que realizaban generalmente los domingos, su día "libre", pues los Valdés eran muy católicos²³.

Los misioneros españoles de la orden de los Dominicos de Pto. Maldonado eran huéspedes bien vistos tanto por Máximo Rodríguez como por los Valdés. Lucrecia Canelo recuerda que de vez en cuando llegaba un misionero para bautizar a los niños y realizar matrimonios. La familia Valdés exhortaba a los Santarrosinos a que se sometieran a las instrucciones de los misioneros. Eso no les resultaba difícil, ya que los Santarrosinos habían conservado la tradición católica en el transcurso de los años en el extranjero²⁴. El padre misionero José Álvarez visitó dos veces en 1936 el puesto de caucho de Alerta y publicó sus impresiones en la revista de la misión. Este relato representa, a mi juicio, la única fuente escrita sobre los Santarrosinos en Madre de Dios.

El padre José Álvarez quedó sorprendido de la devoción de los "salvajitos", nombre que él daba a los Santarrosinos, que a diferencia de la mano de obra indígena de otros puestos de caucho, lo recibieron con amabilidad y hasta lo invitaron a tomar parte en la fiesta de Santa Rosa²⁵.

"Diremos en general de ellos que tienen toda la simpatía y atracción de los salvajes, por su carácter respetuoso y obediente y su amable dulzura, llena de sincera espontaneidad, y todo lo bueno de los civilizados, por su religiosidad y constancia en el trabajo" ²⁶

En su informe dice que pudo oficiar la comunión a 27 "salvajes"²⁷ y colmó de elogios a los señores Valdés por tratar a los Santarrosinos conforme a los preceptos morales y sociales del Evangelio:

"Los señores Valdés se hacen acreedores también a un bien merecido elogio por el esmero grande con que les han sabido tratar, dentro de los preceptos

morales y sociales del Evangelio. Que Dios les pague su fecunda labor tan humanitaria como cristiana” ²⁸

El sistema de trabajo y dominación con características feudales de los españoles patrones del caucho, Rodríguez y Valdés, correspondía en aquel tiempo al concepto de los misioneros -igualmente españoles- de cómo tenía que ser una civilización cristiana coronada por el éxito.

No obstante, aparte de los misioneros otros viajeros, caucheros peruanos o comerciantes nunca fueron bien vistos. Tenían a los Santarrosinos aislados del mundo exterior. Les estaba prohibido hablar con gente extraña y alejarse del puesto de trabajo en los alrededores de Alerta sin permiso del patrón. Estos datos de Lucrecia Canelo fueron confirmados por el señor Tovalino²⁹, de Puerto Maldonado. Él trabajó en el norte del departamento como recolector de caucho durante la segunda mitad de los años cuarenta, cuando el precio del mismo en el mercado mundial había subido fuertemente en corto tiempo debido a los sucesos de la guerra. En esa época le tocó pernoctar en repetidas ocasiones en Alerta cuando se dirigía a su puesto de trabajo y la familia Valdés le tenía terminantemente prohibido cualquier tipo de contacto con los Santarrosinos. Ni siquiera podía estar cerca de sus chozas. De acuerdo a sus narraciones, el “viejo Valdés” (Mario) tenía pánico de que los Santarrosinos se enteraran de la economía monetaria (existencia del dinero) y del precio del caucho y la castaña en el mercado, así como de los productos industriales introducidos. La siguiente anécdota proviene también del Señor Tovalino: En 1947 las autoridades escolares de Puerto Maldonado enviaron a Alerta un maestro para que fundara una escuela primaria. Mario Valdés se las arregló para convencer al maestro que se olvidara de las clases, y que mejor trabajara en tienda con la remuneración correspondiente. Logró retrasar la fundación de la escuela durante dos años, hasta que resultó evidente la inactividad del maestro y las autoridades decidieron mandar a otro, que no se dejó seducir por las ofertas recibidas y fundó la escuela. Esto, junto al creciente contacto con el mundo exterior, comenzó a hacer tambalear el antiguo sistema.

La empresa estadounidense Asher & Kates fundó en Puerto Maldonado, en el año 1952, una agencia para dirigir la compra y la exportación de castaña. Como la región situada entre Puerto Maldonado y Alerta es por naturaleza una de las más ricas en lo que se refiere la producción de castaña, en el período siguiente se inició un movimiento migratorio, que si bien desde el punto de vista regional no significó mucho, localmente tuvo gran importancia. Algunos cientos de familias se trasladaron de Pto. Maldonado y Cuzco a las antiguas barracas de caucho de Mavila, Shiringayoc y Alerta. Los Santarrosinos se dieron cuenta rápidamente que les resultaba más ventajoso cambiar o vender las castañas a los forasteros que entregarlas en la tienda de Valdés. Por otro lado, la familia Valdés era demasiado débil como para desalojar a los nuevos comerciantes. Cuando

murió Mario Valdés, el último de los representantes de la generación de los patrones del caucho (1958), una parte de los Santarrosinos aprovechó la situación para salir del lugar. La mayoría de los miembros de la familia Canelo, a los que se les agregaron otras familias en el transcurso del tiempo, fundaron por los años 1954-55, el poblado Puerto Arturo, a orillas del río Madre de Dios, cerca de la desembocadura del Río de las Piedras. La mayoría de los Santarrosinos se quedó en Alerta, sólo una familia se trasladó a Puerto Maldonado. Los Santarrosinos desde entonces siguen trabajando en Alerta y en Puerto Arturo como agricultores independientes quienes, aparte del trabajo agrícola, venden sobre todo castañas (de diciembre a abril) y madera.

Debido al aislamiento en que vivieron durante algunos decenios, los Santarrosinos se casaron casi exclusivamente entre ellos, de tal manera que existe un parentesco entre todas las familias. Las únicas excepciones eran las parejas Shipibo y Asháninka del contingente de esclavos de Máximo Rodríguez en Iberia. Recién en los últimos 10 o 15 años, los Santarrosinos de la generación más joven han encontrado pareja entre la población no-indígena.

Las relaciones matrimoniales internas han tenido como resultado que la gran mayoría de los Santarrosinos hasta ahora hablan entre ellos en Quichua del río Napo. Únicamente en las familias en que un miembro de la pareja no es Santarrosino se da el caso de que los niños no aprenden el idioma tradicional. Debido a mi corta estancia (3-4 días) en Puerto Arturo y Alerta, no me es posible estimar hasta qué punto se han conservado elementos materiales y la idiosincrasia de la cultura de los Quijo y Canelo. En algunas casas pude observar, por ejemplo, que se utilizaban los cestos de carga descritos por Oberem³⁰.

Según mis cálculos, actualmente (1984) el número total de los Santarrosinos de Madre de Dios es de aproximadamente 200. Según el censo del Ministerio de Agricultura de Puerto Maldonado, el número de habitantes de Puerto Arturo era de 95 (23 familias), de ellos, el 78% (74 habitantes) eran Santarrosinos³¹. Alerta tenía en 1983 aproximadamente 200 habitantes³², de los cuales cerca del 65% (130 personas), en total 46 familias, eran Santarrosinos³³.

En 1984 se sometió a discusión en Puerto Maldonado la idea de reconocer Puerto Arturo y Alerta como "Comunidades Nativas", de acuerdo a la ley N° 22175 (Ley de las Comunidades Nativas). La mayor ventaja de un reconocimiento legal sería, sin lugar a dudas, la adjudicación de un título de propiedad de tierras colectivas sin posibilidad de venta³⁴. En el caso de Puerto Arturo, los funcionarios del Ministerio de Agricultura no vieron inconveniente al respecto. No obstante, se negaron a realizar el procedimiento administrativo en el caso de Alerta. En esta población y sus alrededores algunos de los inmigrantes Quichua-hablantes procedentes del departamento Cuzco se quejaron, argumentando que era inaudito otorgar a

los “extranjeros ecuatorianos” derechos especiales en una zona donde la producción de castañas tenía mucha importancia, además de que la totalidad de la zona, a lo largo de la carretera en construcción que va de Puerto Maldonado a Iberia e Iñapari, ha sido declarada zona de colonización. Siguiendo el ejemplo brasileño, miles de habitantes de la sierra andina vendrían en los próximos años a colonizar la región para formar una frontera viviente³⁵.

Si se juzgara por lo que dice la ley, N° 22175, sería posible el reconocimiento de los Santarrosinos que viven en Alerta como Comunidad Nativa. La mayoría de los habitantes son, como ya se mencionó, Santarrosinos, y el resto de los inmigrantes que hablan Quichua podrían, según la ley, incorporarse a la Comunidad Nativa.

Las familias Santarrosinas se han distanciado del resto de los inmigrantes en Alerta, construyendo sus viviendas algo retiradas de los demás. A pesar de ello, muchos niegan, si se les pregunta directamente, su procedencia étnica y sus características culturales, debido al temor de ser discriminados como “nativos” o “extranjeros”. A mi modo de ver, sería aconsejable que los funcionarios del Ministerio de Agricultura fomentaran y consolidaran, antes que todo, los grupos de habitantes establecidos desde hace muchos años en el norte del departamento Madre de Dios, en vez de dedicarse a planes complicados y pretenciosos cuyas probabilidades de éxito son dudosas. No encontré a un solo Santarrosino que pensara en regresar a Santa Rosa, en Ecuador. A uno que otro le gustaría ir de visita para lo que de toda forma no tendría el dinero suficiente. Ellos se sienten ciudadanos peruanos y los jóvenes prestan servicio militar en Puerto Maldonado o Iberia.

En la historiografía del departamento Madre de Dios y en las clases de historia de las escuelas del lugar no figura la suerte de los Santarrosinos y de otros grupos étnicos que han sido secuestrados y llevados a la fuerza a Madre de Dios. En cambio, hasta hoy se mencionan, rodeados con una aureola de gloria, los antiguos patrones del caucho, como por ejemplo Fitzcarrald, Rodríguez, los Valdés, por nombrar a algunos. A mi modo de ver, sería necesario realizar finalmente un cuadro más diferenciado de la historia de esta región.

Notas

- 1 Las estadías de 1982-83 se realizaron en el marco de un proyecto de investigación del Instituto Latinoamericano de la Universidad Libre de Berlín, financiado por la “Sociedad Alemana para la Investigación de Conflictos y Paz”.
- 2 Oberem (1980:25) delimita la región de los Quijo de la siguiente forma: “La región de los Quijo está situada en la parte occidental de la provincia de Napo, aproximadamente entre los 77° y 78° de longitud occidental y entre la línea equinoccial y 102° de latitud sur”.
- 3 Oberem (1980) da una exposición extensa de la historia y cultura de los Quijo.

- 4 Oberem 1974:319.
- 5 Oberem 1980:115.
- 6 Oberem 1980:116.
- 7 Oberem 1980:116
- 8 Oberem 1980:117
- 9 El comerciante de caucho Carlos F. Fitzcarrald, de Perú, abrió en 1893 un paso entre las dos grandes redes fluviales Ucayali y Madre de Dios (dicho más exactamente, entre los afluentes Caspajali y Serjali). Este nuevo paso es llamado desde entonces el "Istmo de Fitzcarrald".
- 10 Se trataba de las tribus que hablan Tacana en el Bajo Madre de Dios y sus afluentes Manuripe, Tahuamanu/Orton, Heath y Tambopata; los Arazairi (alto Río Inambari) y Toyoeri (Río Madre de Dios entre el Inambari y Colorado) que pertenecen a la familia lingüística Harakmbut; además de los Iñapari que vivían en la región del Río de las Piedras y afluentes.
- 11 Según Portillo 1914:180, 186 era muy probable que se tratara de las familias indígenas Iñapari, Cordiños y Guarayos (también conocidos como Huarayos, sinónimo de las tribus de habla Tacana en Perú).
- 12 Delboy 1912:309.
- 13 Véase Ballón Landa 1917:290 y Portillo 1914:184.
- 14 Máximo Rodríguez (1873-1943) llegó por el año 1888 a Iquitos y trabajó hasta 1905 como empleado en diversas barracas de caucho en los ríos Ucayali y Sepahua.
- 15 Declaración oral del Sr. Castillo de Puerto Maldonado. Él dijo que tenía 97 años en la fecha de nuestra conversación el 11 de octubre de 1983. En 1908 llegó como soldado a Puerto Maldonado y peleó de 1910-12 con M. Rodríguez contra los bolivianos. Dijo que cuando llegó ya estaban allí los Santarrosinos.
- 16 Declaración oral de la Sra. Lucrecia Canelo.
- 17 Declaración oral del Sr. Castillo.
- 18 Véase Portillo 1914:184-85.
- 19 Sus asaltos con arco y flecha a los puestos de caucho bolivianos contribuyeron decididamente a la derrota de los bolivianos.
- 20 Estos datos fueron proporcionados por el Sr. Leonicio Shitahuari de Puerto Maldonado. Él es Shipibo y fue llevado cuando tenía aproximadamente seis años, junto con sus padres por M. Rodríguez a Madre de Dios. Para la fecha de nuestra conversación en diciembre de 1983 tenía aproximadamente 85 años.
- 21 De una entrevista grabada con el Sr. Emilio Huayabán de Puerto Maldonado. En la fecha de la entrevista, el 12 de agosto de 1982, tenía 69 años y había trabajado como cauchero en los años 20 y 30 en diversas barracas de caucho.
- 22 Declaración oral de la Sra. Canelo.
- 23 Declaración oral de la Sra. Canelo.
- 24 Sobre la historia de la cristianización de los Quijo por los Jesuitas véase Oberem 1980:100-110; 114-118.
- 25 Anónimo 1936:239.
- 26 Álvarez 1936:211.
- 27 Anónimo 1936:239
- 28 Anónimo 1936:239
- 29 El Sr. Tovalino tenía 76 años para la fecha de nuestra conversación en diciembre de 1983 y vive como pequeño ganadero cerca de Puerto Maldonado.
- 30 Véase Oberem 1980:170.
- 31 Comunicación personal de la Sra. Lazarte del Ministerio de Agricultura de Puerto Maldonado.

: : : : : : : :

- 32 Apreciaciones inéditas del Ministerio de Agricultura de Puerto Maldonado.
- 33 Esta cifra se basa en investigaciones personales en Alerta.
- 34 La Ley N° 22175 contiene, entre otras determinaciones, el título de propiedad colectiva inalienable y el reconocimiento como persona jurídica.
- 35 Los planes de colonización se exponen en un estudio compilado del Proyecto Especial en Puerto Maldonado realizado en 1983. El estudio lleva el título: Estrategia de desarrollo: Área de acciones concentradas Iberia-Iñapari, Madre de Dios.
- * (Publicado en *Miscelánea Antropológica Ecuatoriana* 4, 1984)

Notas de los editores

En el año 1984, la Federación Nativa del río Madre de Dios y Afluentes (FENAMAD) logró el reconocimiento de la comunidad Kichwaruna Puerto Arturo. Esta fue titulada en 1988.

Bibliografía

- Alvarez, José:** Una oración por los que sufren. Notas de un viaje al Tahuamanu. En: *Misiones Dominicanas del Perú*, XVIII, 97, pp. 206-211, 1936.
- Anónimo:** Información misional: De la Misión de Lago Valencia. En: *Misiones Dominicanas del Perú*, XVIII, 97, p. 239, 1936.
- Ballon Landa, Alberto:** Los hombres de la selva, Lima, 1917.
- Delboy, Emilio:** conferencia dada por el Sr. E. Delboy D, en la noche del 21 de noviembre, sobre las regiones de "Madre de Dios" y "Acre". En: *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima*, XXII, 28, pp. 301-340, 1912.
- Oberem, Udo:** Einige ethnographische Notizen über die Canelo Ost-Ecuador. En: *Ethnologische Zeitschrift, Heft 1*, Zürich, pp.319-335, 1974.
Los Quijo. Historia de la transculturación de un grupo indígena en el Oriente Ecuatoriano, Instituto Otavaleño de Antropología, Otavalo, 1980.
- Portillo Pedro:** Departamento Madre de Dios. En: *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima*, XXIV, 30, pp. 139-187. Lima, 1914

Presentación

La historiografía del departamento de Madre de Dios, sobretudo en lo que se refiere a la época del caucho, muestra muchos vacíos debido a la escasa existencia de investigaciones, lo que denota un problema de metodología. Aparte de la arqueología que no se puede considerar en este caso; existen dos métodos de reconstrucción de procesos históricos:

- a. El estudio de fuentes escritas, y
- b. La búsqueda de fuentes orales.

En el mejor de los casos estos métodos deben ser utilizados de manera complementaria. No obstante, existen procesos históricos como la historia de los Shipibo en Madre de Dios, que no cuentan con mucha mención en las fuentes escritas. Entonces la utilización de fuentes orales es casi el único procedimiento para la reconstrucción de esos procesos.

Por otro lado, el poco uso de las fuentes orales en la historiografía del departamento significa todavía un déficit de metodología al igual que la simple recopilación de datos, sin crítica de las fuentes respectivas. Así se llega a una imagen histórica que deja en blanco el análisis de las relaciones sociales de poder y de condiciones de vida y trabajo de una gran parte de la población del departamento.

Esto resulta muy marcado cuando se describe desde afuera, la historia de las poblaciones nativas; ahí domina el “salvajismo” y el “proceso civilizador” de los nativos por los patrones caucheros y los misioneros dominicos.

Sin embargo, la población nativa nunca se ha considerado “salvaje”. El “proceso civilizador” fue visto y vivido por la población nativa de manera diferente a la que los misioneros y otros autores nos proporcionan en sus fuentes escritas. Por eso, el resultado es que existen diferentes versiones del mismo proceso histórico, una perspectiva de “arriba” y otra de “abajo”. Esto, no se refiere solamente a las poblaciones nativas, sino también, a otras poblaciones, como los shiringueros² o castañeros.

El predominio de las versiones de “arriba”, en Puerto Maldonado, se expresa por ejemplo, en el hecho de denominar un complejo escolar, con el nombre del cauchero Carlos Fermín Fitzcarrald, el más sanguinario de los caucheros de su época.

Actualmente, se atribuye a Máximo Rodríguez (1873-1943), el más poderoso patrón del departamento hasta 1943, la imagen del gran civilizador y benefactor de la población. Sin embargo, las fuentes orales presentadas en este artículo, provenientes de los nativos que participaron activamente en el mismo proceso histórico colonizador del norte del departamento, muestran otra visión de dichos sucesos. Por otro lado, los acontecimientos históricos de los Shipibo en Madre de Dios no son simples anécdotas regionales; por el contrario, hay que interpretarlos dentro de un contexto social y económico más amplio. El desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción, basados en la extracción del caucho, según mi opinión, no se explican por sí mismos solamente, sino que son funcionales a los mecanismos del mercado mundial y a las necesidades de las naciones industrializadas, y obedecen a factores y constelaciones regionales.

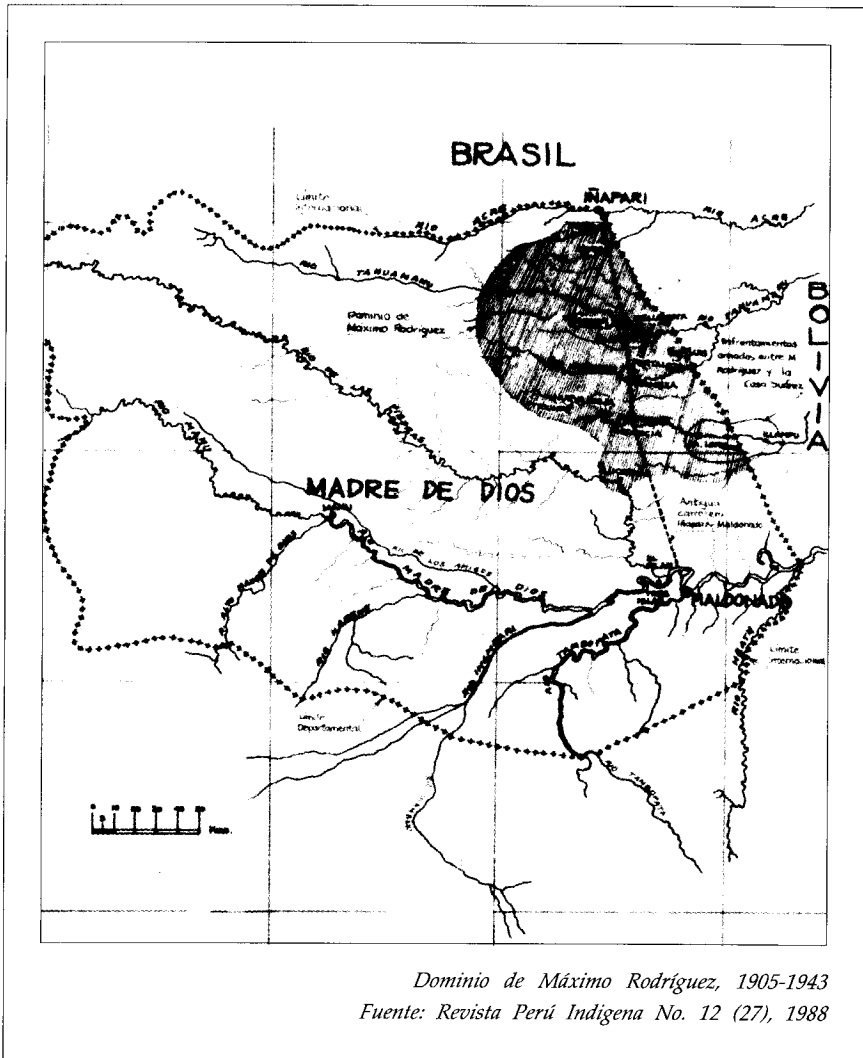
Las informaciones recolectadas para la elaboración de este trabajo fueron obtenidas principalmente en los años 1982 y 1983, de nativos que habían sido esclavos en el Fundo Iberia, de propiedad de Máximo Rodríguez. Se basaron en conversaciones grabadas que completan un total de cuatro horas, siendo los informantes principales, los siguientes:

- Arcemio Vargas (A.V.), hijo político de un Shipibo y de madre Cashibo. Vivió en el Caserío de Tres Islas, en 1983.
- Leoncio Shitahuari (L.S.), Shipibo.
- “Papicosta” (P.), Shipibo; vivió hasta su muerte en 1986 en el Caserío Túpac Amaru.
- Victoria Gonzáles (V.G.), Yaminahua, contaba con cerca de 60 años en 1983. Fue raptada cuando niña por los empleados de Máximo Rodríguez en una correría contra los Yaminahua del Alto Tahuamanú.

El comienzo de la esclavitud

El español Máximo Rodríguez fue uno de los primeros caucheros que vino de Loreto a establecerse en Madre de Dios. Era natural de Asturias. Llegó por el año 1888 a Iquitos y trabajó como empleado en una casa cauchera en el Río Ucayali y Sepahua.

Por el año 1905, formó una sociedad con el cauchero Rafael Souza, para explotar los recursos caucheros en el Río Manuripe. Pronto extendió sus actividades hacia el Bajo Río de Las Piedras y también al Río Alto Tahuamanu donde encontró una zona con abundancia de jebe fino.



Ahí, en el Río Tahuamanu, estableció su fundo Iberia desde el cual administró sus numerosos puestos caucheros.

Su hermano Baldomero, con quien trabajó durante los primeros años, fue muerto junto con 8 empleados, en una rebelión de sus esclavos Piro en el año 1910 (Fernández M., 1952: 209).

El problema principal de Máximo Rodríguez era el reclutamiento de mano de obra barata. Debido a las correrías que mandó realizar el empresario boliviano Nicolás Suárez en los ríos Madre de Dios, Inambari de las Piedras, Pariamanu, Tambopata, Muymayu, Manuripe y Tahuamanu, la organización de nuevas correrías no resultaba rentable.

Poblaciones nativas como los Iñapari y los Cordiños, las cuales a fines del siglo pasado habitaban una extensa zona en el noreste del entonces departamento de Madre de Dios, fueron casi totalmente asesinados o llevados como esclavos a Bolivia. El Coronel peruano Pedro Portillo anotó, refiriéndose a las correrías bolivianas en su informe del 15 de enero de 1914:

“Es necesario hacer constar que la Casa Suárez y Co. Ltda. no invadía el territorio peruano sino con el exclusivo objeto de hacer correrías entre los salvajes y que en la actualidad tiene como 600 familias de indios llevados por la fuerza que pertenecen a las tribus de los Guarayos, Iñapari y Cordiños”. (Portillo, 1914: 186).

En esta situación, Máximo Rodríguez vio la solución a su problema en el reclutamiento de mano de obra nativa de Loreto. Sus experiencias de trabajo de muchos años en el Río Ucayali, le sirvieron en esta tarea.

Entre los años 1905 y 1910 M. Rodríguez llevó a Madre de Dios numerosos contingentes de Shipibo, Cashibo, Conibo, Shetebo a los cuales llamó despectivamente “Chamas”, Lamistas, Campas, Santarrosinos, entre otros. Puede señalarse que había otro cauchero español: Bernardino Perdiz, que trasladó Shipibo al Departamento de Madre de Dios. Este patrón trabajó en el Río Manu y alto Madre de Dios (Cenitagoya, 1941: 108).

Los misioneros Dominicos contaron en el año 1916, aproximadamente 4.000 nativos entre “Chamas”, Campas y Piro y otros grupos, trabajando para patrones caucheros en el norte del Departamento (Fernández M., 1952 284).

Cada etnia recibió una región determinada para la extracción del caucho. Los “Chama” fueron ubicados en su fundo Iberia; los Santarrosinos al principio trabajaban en el puerto Balta, en el bajo Río de Las Piedras, y años más tarde fueron llevados al fundo Alerta del español Mario Valdez (Rummenhoeller 1984).

Esa importación de familias enteras tenía considerables ventajas para M. Rodríguez:

- El peligro de que los hombres escaparan disminuía porque sus mujeres e hijos quedaban como rehenes en el fundo.
- Los hijos nativos siempre representaban nueva mano de obra.
- Las mujeres e hijos eran obligados a realizar trabajos en el fundo mientras los hombres se dedicaban a la explotación del caucho.
- Los gastos de producción, es decir, los gastos para la nutrición de las familias, fueron parcialmente cargados a las mujeres porque ellas tenían que cultivar las chacras y criar animales para su autoconsumo.



*Cauchero español con esclavos Shipibos en Madre de Dios.
Foto: Boletín del Ministerio de Fomento. Lima 1917*

Fuentes orales

- “No puedo decir en qué año vinieron los Shipibo a Iberia, 1907, 1908, por allí. Nosotros hemos nacido acá. Hay personas que nacieron en 1912, 1913, 1917 y 1920”. (A.V. 1983).
- “Don Máximo les sacaba para trabajar en caucho. El mismo les ha traído en ese tiempo. ¿Sabes cómo les traía? Los traía comprados a cambio de caucho. Por ejemplo, una familia por tres, cuatro y cinco planchas de caucho. Entonces les compraban en las haciendas que había por el Ucayali, por Contamana, por Yarinacocha, Masisea, de todos sitios, con todos los hijos, toda la familia. Traían Shipibo, pero entre Santarrosinos, Urubambinos, Huitotos, Campas, Lamistas también. Don Máximo, él mismo los traía de allá. Todos nuestros padres fueron comprados por caucho. También hubo otros patrones que hicieron igualito como Máximo Rodríguez: Perdiz, Souza, todos ellos explotaban a la gente”. (A.V. 1983).
- “Máximo Rodríguez dijo que allá en las montañas de Madre de Dios hay plata...zonza gente que vinieron... ¡zonza! Por eso han venido para trabajar caucho y hacer plata, pero ¿dónde estaba la plata? Solamente trabajaban, ni plata les daba ... ¡carajo! Así don Máximo ha engañado a la gente”. (L.S.1983).

El fundo “Iberia”

Máximo Rodríguez se convirtió en jefe absoluto de una región del departamento Madre de Dios que abarcó aproximadamente 4.000 Km², desde el Río Manuripe en el sur, la frontera boliviana en el este, el Río Acre en el norte y el Río de las Piedras y la cabecera del Río Tahuamanu en el oeste. Se puede decir, sin exagerar, que estableció un Estado feudal dentro de los límites del territorio peruano debido a la ausencia de instituciones estatales².

Por las dificultades de demarcación de la frontera entre Perú y Bolivia entre 1908 y 1912 se produjeron enfrentamientos armados entre Máximo Rodríguez y su gran rival, Nicolás Suárez; ambos movilizaron sus trabajadores shiringeros y esclavos indígenas para quitarse algunos puestos caucheros como San Lorenzo e Illampu en el Río Manuripe. En algunas acciones militares también tuvieron participación pequeños contingentes de fuerzas regulares de ambos países. Ninguno de ambos gobiernos mostró interés en una escalada del conflicto, encargando a una comisión inglesa la delimitación de los hitos entre el Río Acre y Madre de Dios.

En 1912 el gobierno peruano ordenó a Rodríguez retirar su personal armado de la frontera prohibiéndole hacer una guerra privada³.

El fundo de Rodríguez se caracterizó por la diversificación de su producción. Desde el principio, Máximo Rodríguez desarrolló la ganadería y la

agricultura, logrando así una cierta autosuficiencia. Cuando a partir de 1918 la caída de los precios del caucho en los mercados internacionales provocó la despoblación del departamento, Máximo Rodríguez fue el único de los caucheros poderosos de Madre de Dios que sobrevivió.

Hasta 1943, mantuvo siempre una cierta explotación de jebe fino de alta calidad aunque a un precio tan bajo como 0,30 soles por kilo (Kuczynski. 1945: 1).

La extracción de goma se convirtió en una producción complementaria frente a la ganadería y la agricultura. El fundo Iberia tenía fama por su destilería de cachaza⁵, para la cual existía un buen mercado en las regiones fronterizas de Brasil y Bolivia. Lo mismo sucedía con el arroz, la carne de res, el jamón, la miel, el queso, la leche, etc.

Máximo Rodríguez también hizo algunos esfuerzos para promover la explotación de castañas (*Bertoletia excelsa*), otra riqueza natural de la Provincia del Tahuamano⁶.

La exportación del caucho y la importación de mercaderías las realizó casi exclusivamente a través del Río Acre. Según Kuczynski, salieron alrededor de 400 a 500 toneladas de goma, año tras año, hacia Bolivia y Brasil. (Kuczynski 1945: 1).

Máximo Rodríguez abrió una trocha carrozable (68 Km) de Iberia al Río Acre (Iñapari) en la frontera con Bolivia y Brasil. Hasta introdujo un tractor con máquina a vapor para el acarreo de carga en simples carretas que eran remolcadas por la trocha (CORDEMAD, 1985: 144).

Pero el medio de transporte principal era la carreta de bueyes con la cual llevaba las bolas de caucho hasta la quebrada Yaverija (62 Km) y de ahí las bajaban en balsas hasta el Río Acre, para luego llevarlas hasta la localidad de Cobija.

Hasta Cobija o Brasiléia, en el lado brasieño, llegaban lanchas procedentes de Manaus. También existía una trocha a Puerto Maldonado (aprox. 180 Km de distancia) pero estaba en muy mal estado y en época de lluvias, resultaba intransitable.

Debido a su aislamiento, el fundo Iberia siempre mantenía contactos más frecuentes con Brasil y el Departamento de Pando en Bolivia, que con el resto del Perú.

Fuentes orales

- “Don Máximo botó a los bolivianos de este sector. Los Caviñas, Iñaparis y ellos lucharon a favor de Bolivia. Los que han venido de allí, los Shipibos, los Campas, los Santarrosinos, éstos lucharon contra los bolivianos: esos son los que han botado a toditos los bolivianos a la frontera, pero sin ayuda del ejército. (...). Allí en Fortaleza está la trinchera, allí es donde ha peleado Don

Máximo. En el Río Manuripe han matado al curaca de los Campas; una vez que han matado a él se retiraron los Campas. Casi perdió Máximo Rodríguez, pero los Shipibos y los Campas reaccionaron nuevamente... con flechas y escopetas". (A.V. 1983).

- "La goma iba en carreta, una carreta que hacen de madera; 5 carretas habían con que transportaban la goma hasta Iñapari, hasta Yaverija, por donde bajaba la goma en balsas hasta el Río Acre; de ahí por el Acre en balsa hasta Cobija". (A.V. 1983).
- "Lo que traían los españoles, leche, conservas, sardinas, machetes, todo eso traían por Brasil, todo eso no daban a la gente. Todo era de Máximo Rodríguez, eso gastaba él por gusto". (A.V. 1983).
- "Máximo Rodríguez tenía su fábrica de cachaza, ese tenía caldera a máquina, eso para hacer cachaza de 25°... siempre había contrabando para Brasil y Bolivia. También hacían azúcar, miel, queso, y tenían buenos gomales, 20 hectáreas de gomales, y la caña le traían con carreta de buey". (A.V. 1983).

El orden feudal

La organización social del fundo Iberia se componía por cuatro clases: españoles, personal de confianza, shiringueros contratados y esclavos indígenas, llamados "obreros". Los españoles, en su mayoría asturianos como Máximo Rodríguez, gozaron, por ser españoles, de ciertos privilegios y trabajaban exclusivamente como capataces y en la administración. De este grupo, Máximo Rodríguez nombró su gerente general quien lo representó durante su ausencia. Además, los españoles tenían el privilegio de recibir servicios personales de parte de los indígenas.

Aparte de los españoles, la administración del fundo y sus más de 20 barracas caucheras de los alrededores, requirió de más personal de confianza. Muchos de ellos eran bolivianos, brasileros o europeos. Parte de esta clase también era el personal especializado, por ejemplo, contadores, almaceneros, mecánicos y carpinteros que trabajaban en el taller del fundo.

La tercera clase la conformaron los shiringueros que eran loretanos, bolivianos y brasileros. Su número bajó catastróficamente después del fin del boom del caucho. A.V. estimó que su número en los años 1930 era aproximadamente cien en total.

Los shiringueros explotaban los gomales del patrón según un contrato, trabajando a destajo y por un tanto alzado. El administrador de cada barraca calculaba el valor de la producción de goma de cada shiringuero y le daba el equivalente en mercadería (herramientas, telas, conservas, etc.). El promedio de la producción de jebe en los tiempos de Máximo Rodríguez era de hasta 890 Kg. por hombre al año (Kuczynski, 1945: 8).

Los shiringueros, no eran tratados como esclavos y podían terminar su contrato e irse libremente; sin embargo muchos estaban endeudados con Máximo Rodríguez y tuvieron que seguir trabajando hasta que cancelaran sus deudas.

La última clase la conformaron los indígenas, en su mayoría Shipibos, cuyo número se calculó en 200 aproximadamente en los años 1930. Ellos trabajaban exclusivamente en calidad de esclavos. Su horario de trabajo empezaba a las 4 de la mañana y terminaba a las 6 de la tarde aproximadamente, aunque a veces no había límites. Una campana regía las actividades de cada día (levantarse, horas de comida, fin de trabajo...). Los hombres fueron repartidos en cada actividad como vaqueros, en la agricultura, en la conservación de los caminos y “estradas”⁷ de los gomales, y en la explotación del caucho y la castaña. Las mujeres trabajaban con los niños en las chacras del fundo y tuvieron que prestar servicios personales en las casas y chacras de los españoles. Como recompensa, las familias nativas recibían diariamente raciones de comida de la producción agraria del fundo: arroz, maíz, yuca, carne de res, etc. Los sábados los hombres obtenían una ración de “cachaza”.

Máximo Rodríguez denominó a estas entregas como “Gastos Generales”.

Además, los indígenas tenían la posibilidad de adquirir mercaderías en el almacén para su propio uso, por ejemplo: pantalones, camisas, telas, machetes, fósforos, etc.; pero por “cuenta”, lo cual quiere decir que esas mercaderías tenían que ser compensadas por caucho u otros productos. Las condiciones del cambio por “cuenta”, las determinó el patrón. Los Shipibos no tenían ninguna idea del valor real de las mercaderías.

La circulación de dinero había sido estrictamente prohibida por Máximo Rodríguez, por miedo a posibles “influencias monetarias”. Ningún foráneo podía hablar con los “Chamas” o acercarse a sus chozas. Otro “derecho” que les otorgó Máximo Rodríguez, era el de hacer sus chacras y criar chanchos y gallinas en los alrededores de sus casas, debiendo hacer estos trabajos en sus tiempos libres. Como durante la semana no tenían tiempo libre para su propia producción de subsistencia, tuvieron que dedicar su día libre, el domingo, para esas tareas.

Los trabajos intensivos como roce y quema eran realizados colectivamente, a través de un plan rotativo.

Cabe observar que todos los viejos Shipibos dicen que nunca les faltó comida en Iberia.

Naturalmente estaba prohibido para los nativos salir del fundo sin permiso de los españoles y también para cualquier asunto personal. Por ejemplo, para el matrimonio necesitaban el permiso del patrón. Máximo Rodríguez sólo permitía matrimonio dentro del grupo de esclavos, vale decir que durante casi 40 años todos se vincularon por lazos de parentesco.

Tampoco Máximo Rodríguez mostró interés en fundar una escuela para “sus Chamas”. Existían clases privadas solamente para los hijos de em-

⋮
⋮
⋮
⋮
⋮
⋮

pleados. En casos de enfermedad, Máximo Rodríguez repartía píldoras, pero “por cuenta”. Algunos de los Shipibos conservaron sus prácticas chamánicas; eran curanderos y ayahuasqueros. Por ejemplo, el padre de “Papicosta”. Ellos eran los únicos que garantizaban una atención médica para sus paisanos. Máximo Rodríguez les permitió sus tratamientos, pues esos servicios de salud no le ocasionaban gasto alguno.

Fuentes orales

- “En ese tiempo había casi puros paisanos, no había gente blanca, sólo los empleados, ¡puros españoles! No querían peruanos. ¡Puros españoles! ... Escuela había ya después, pero un año no más, en Ibera mismo. Pero los españoles no querían que aprendiéramos a contar plata, no querían que conociéramos plata. Esos engañaban a la gente.

También no querían que la gente blanca llegara a las casas de los obreros para que no les enseñaran plata. Qué es un sol ... cincuenta centavos ... no querían. Si miraban que alguna gente iba a las casas de los obreros, les botaban los españoles ... ¡uuhhh! que cosa más ... (A.V. 1983)

- “La campana sonaba a las 4 de la mañana ... ¡uuhhh, todos tenían que irse a trabajar de miedo, mujeres, hombres, chiquitos, todos trabajaban!” (A.V. 1983)
- “Máximo Rodríguez ... ¡uuhhh! él tenía un almacén grande, tenía de todo: hachas, machetes, máquinas, telas ... ¡cualquier cantidad! No regalaba nada a la gente, todo les vendía, ¡pero bien barato era!, plata no conocíamos nada. Todo era mercadería por trabajo. ... Semanalmente les daba a la gente trago, cada sábado, ‘gasto general’; les ha regalado pues a la gente semanalmente”. (A.V. 1983)
- “Los machetes... daban por “cuenta”. Usted pedía una cosa, “a libre”, pedía pantalones, una camisa, a libre... Eso de los shiringueros es aparte; yo estoy contando lo de los obreros”. (A.V. 1983)
- “Españoles ... como nueve, diez empleados había. El gerente era mi padrino de bautismo, Ángel León: después, Elías León, José Rodríguez, Julio Gonzáles, Carlos Hernández; ése era yerno de Máximo Rodríguez, Vidal Rodríguez, hermano de Máximo Rodríguez ... Peruanos no había, pero un brasilero a ése le tenían miedo los españoles. Después había otros, que trabajaban en la maestranza: el jefe de ellos era un polaco: Worosov. Esos aparte han trabajado: a esos no les hacían nada”. (A.V. 1983)
- “Aparte los paisanos tenían sus chacras: ellos hacían sus chacras ... pero durante la semana no tenían permiso, sólo los días domin-

gos; los días domingos iban a hacer sus chacras, nos reuníamos a las cuatro ... hoy día ayudamos a ese paisano hacían las chacras de uno ... después del otro. No nos faltaba yuca, camote, ¡pero no nos daban tiempo! ... porque la gente trabajaba de lunes a sábado ... las mujeres trabajaban solamente cosechando arroz, maíz, ... limpiando platanales, ... de Máximo Rodríguez, y los hijos llorando ... tenían que trabajar ... ¡Que iban a hacer! si no ... ¡al calabozo!" (A.V. 1983)

- "En Iberia había queso, chanchos, galletas, patos, pavos, ... ¡todo! carneros, ... todo criaba don Máximo; teníamos desayuno, ¡bien!, almuerzo, ¡bien! Nunca nos faltaba nada, ¡hasta que llegó la plata! ¿Qué vale nuestra plata? ... ¡nada!". (L.S. 1983)
- "Así nos decía Máximo Rodríguez: Ustedes dicen que los españoles no les quieren dar nada ... ¡trabajo, hay que trabajar! ... ¡aquí más tarde va a ser peor con vosotros! ... ¡Ahí está! ... ¿cómo estamos ahora?". (L.S. 1983)
- "A los enfermos les curaban con píldora, eso era el remedio favorito de Máximo Rodríguez, píldoras y después trajo Aspirina brasilera, esa sí es buena pastilla, y les daba a la gente por cuenta, no se conocía ni médico ni hospital". (A.V. 1983)
- "Mi papá también ha sido curandero en Iberia. No había médicos, curanderos nomás. Cuando un paisano era enfermo se iba al curandero ... Máximo Rodríguez no decía nada". (P. 1983)

Castigos

Los españoles garantizaron el orden de esclavitud mediante los siguientes castigos rigurosos:

- Calabozo
- Latigazos
- Pena de picota y
- Muerte

El calabozo era un cuartito oscuro de madera en el cual los nativos eran encerrados desde unas horas hasta varios días.

El arresto a largo plazo, era muy raro, debido a que los españoles no querían renunciar a la mano de obra del "delincuente".

El latigazo era el castigo más común. A algunos españoles les gustaba mucho controlar los trabajos diarios con látigo en mano, y si les parecía oportuno hacían cumplir sus órdenes con latigazos. También el latigazo público era preferido y resultó un método muy eficaz de intimidación. Los españoles trataban a las chicas y mujeres Shipiba de una manera sádica.

Ellas eran desnudadas por la fuerza antes de recibir sus latigazos. La picota consistía de dos tablas rectangulares que tenían un candado en ambos extremos y varios huecos en hilera.

Los Shipibos, mujeres y hombres, eran obligados a meter sus pies en los huecos, para luego unir las dos tablas y asegurarlas con los candados de los extremos. En esta posición, tenían que pasar muchas horas e incluso días. Era muy raro, por lo menos en los años veinte y treinta, que los españoles mataran Shipibos.

La pena de muerte era aplicada más a shiringueros contratados, por robo o malversación de bolas de caucho. El ex cauchero Emilio Huayabán, por ejemplo, que trabajó en los años treinta en varias barracas de caucho en el Río Tahuamanu, me contó en 1982:

“Por orden de Rodríguez, cuando una persona amenazaba, le cortaban la boca, le daban látigo o le amarraban una piedra al pescuezo y le tiraban al Río Tahuamanu y mandaban a reunir al personal, como una fiesta para que todos vieran el castigo y tuvieran temor”.

V.G. recuerda que por el año 1937 los españoles mataron a 3 prisioneros Yaminahua cerca de Iberia. Los Yaminahua eran considerados por los españoles como “criminales salvajes” sin ningún valor, ya que no podían ser integrados a la estructura de producción del fundo.

Los motivos que originaban castigos eran normalmente baladíes y dependientes del estado de ánimo de los españoles. Por ejemplo, sancionaban lo que ellos consideraban como trabajo insuficiente, tampoco les gustaba la toma de masato en secreto o simplemente cuando los nativos no les contestaban.

El sistema de supervisión e intimidación funcionó treinta y cinco años sin que los nativos Shipibos hicieran rebelión alguna. Esto es realmente sorprendente, porque Máximo Rodríguez empleó en los últimos 15 años de su fundo únicamente 10 españoles (en los tiempos del “boom del caucho” eran varias docenas de españoles), mientras que el número de Shipibos se estima en trescientos o cuatrocientos en total.

Una razón para esta conducta pacífica era, seguramente, el hecho que Máximo Rodríguez supo aislar a “sus hijos” del resto del mundo y les engañó con falsas ideas acerca de una vida de desesperación fuera de su “orden”. Pero los gobernó, no solamente con “látigo” sino también con “azúcar”. En ocasiones especiales, dejó distribuir entre “sus hijos” gran cantidad de alcohol de caña y abundantes raciones de carne de res. También él y sus empleados estaban conectados con sus esclavos nativos por medio de vínculos de compadrazgo. Pero el colmo era cuando Máximo Rodríguez se compadecía de sus nativos diciendo: “que, malos son los empleados...”; con argucias como ésta les transmitió, con éxito, el sentimiento que él no tenía nada que ver con esos castigos.

Fuentes orales

- “Había un palo cuadrado, sería pues de diez por diez y eso tenía su candado en ambos puntos y tenía huecos a lo que alcanzaba a cada uno y así hicieron los huecos en fila. Cuando no les contestaban a los empleados. . . ¡uuuhhh! esos eran los reyes que no querían que ellos no les contestaran. En esos tiempos, los viejos les dejaban nomás, tenían miedo seguro. Si uno no contestaba. . . ¡al calabozo! Entonces, cuando había harta gente, entonces allí mismo a un lado ponían esto, lo alzaban así... y cada uno ponía su pie. Una vez que todos ponían sus pies, trancaban con llave y ¡listo! Con las mujeres lo mismo. Un lado de tierra de por allí... y tenían unas latas así, y la que quería orinar, su hija le metía una lata y así tenía que orinar su madre”. (A.V. 1983).
- “También castigaban a la gente con látigo, eso si yo he visto... hasta hacer gritar”. (A.V. 1983).
- “Cuando se escapaban, los hacían regresar. ¿A dónde podían escaparse? ¿A qué pueblo? Los mismos compañeros de miedo, tenían que ir a buscarles si no, allí mismo les hicieron la “fuente” (latigazo). Como esclavos no querían que saliesen a ningún lado y a veces, el gerente gritaba: ‘El día cuando se vayan a Maldonado, se van por algún sitio, van a morir de hambre, porque allí no hay vida, la gente muere de hambre’. De ese miedo, pues ¿quién quería morir de hambre? . . . No conocían otra cosa y lo creían”. (A.V. 1983).
- “Don Máximo Rodríguez quería mucho a su gente; ¡mis hijos!, ¡mis hijos! A toditos les ha llamado mis hijos. . . ¿Qué cosan les hacen? Avisen qué cosa les hacen, esos empleados”. (A.V. 1983).
- “Los españoles encerraron a cinco hombres Yaminahua para que les manden con Firmeza que era por Alerta. Así que les amarraron a tres y se los han llevado, así amarrados con carabina. Les llevaron como un kilómetro; ahí les mataron a los tres nativos. Todo pues era por la maldad de Rodríguez”. (V.G. 1983).
- “También castigaban a las mujeres. Era para hacerles trabajar, cocinar, lavar, cultivar; les llevaban afuera, quitaban su ropa amarrándoles, calatas; les pegaban bien con látigo, no en público; les llevaban acasito no más, pero no les mataban. Eso yo miraba cuando era muchacha”. (V.G. 1983).
- “El Rodríguez, el español mismo, cuando él encontraba una mujercita sola, venía a la casa, venía con peineta de mujer. Así traía, para regalar, decía ¡mentira! Engañándonos a nosotros. Entonces, cuando una no quería entrar, a la fuerza, a la buena o a la mala le llevaba a su cuarto. A la fuerza la abusaba. El mismo español, no sólo sus empleados. Bien abusivo era”. (V.G. 1983).

- “Eso no me ha gustado, cuando era muchacho. La gente hacía fiestas los días sábados y lo que hacían era con tambor, música típica. De ahí llegaron los empleados, comenzaron a derramar las tinajas, de masato pues, que hacían para su fiesta. Pucha ¡un abuso! Nosotros decíamos como muchachos: ¡Cómo son los grandes para permitir esto! Los viejos tenían miedo. Ya no había nada para tomar, ¡todo el masato! Eso era abuso. Entonces en la mañana dijeron los empleados: ¿Quiénes eran los que hicieron la fiesta? ¡Adentro! y les encerraban en el calabozo. Ahí pasaban un día: al día siguiente ya los sacaban”. (A.V. 1983).

Los Yaminahua

Los sucesos acerca de la aparición de los Yaminahua en Iberia, han dejado una impresión profunda en la memoria de los Shipibos.

En el año 1936, un grupo de más de treinta Yaminahua apareció en Iberia, llevando sus animales domésticos como sajinos, huanganas, maquisapas, etc. (Santos, 1939: 64). Los hombres hablaban un poco de español y portugués; algunos llevaban escopetas y machetes, signos de que ya tenían contacto con caucheros peruanos y brasileros.

Máximo Rodríguez les dejó construir una casa grande, con la esperanza de integrarlos al sistema laboral del fundo de manera similar a los Shipibos. Los Yaminahua, trabajaron un cierto tiempo para Máximo Rodríguez, limpiando chacras y recolectando caucho el cual cambiaban por mercadería en el almacén de éste. Parece que otro grupo de Yaminahua se quedó en la parte alta del Río Tahuamanú, manteniendo contacto con los de Iberia.

Sin embargo, los Yaminahua no se adaptaron bien al sistema laboral de Máximo Rodríguez. También ocasionaron líos con los Shipibos, con quienes podían entenderse a través de un dialecto Pano. Una noche desaparecieron los Yaminahua de Iberia llevándose dos mujeres casadas Shipibo. Entonces Rodríguez ordenó una correría contra los Yaminahua; reunió su personal, empleados y Shipibos, para perseguir a los Yaminahua por el alto Tahuamanu. Allí los españoles realizaron verdaderas matanzas entre los Yaminahua. También resultaron muertos en esta correría 11 Shipibos, 9 hombres y dos mujeres; pero ningún español.

Fuentes orales

- “Los Yaminahua eran los que mataron a la gente de Iberia, al papá de José, al tío Ángel, a su hermano del tío Ángel, Bautista... dos mujeres también han muerto, eso ha sido en la cabecera del Río Tahuamanu. Esos Yaminahua (...) cuando llegaron, yo estuve en

Iberia, yo les he visto, eran 10 familias con todo; llevaban flechas (...) calatos eran, llegaron como a las 9 del día; trajeron sus sajinos, huanganitas, con todo han venido. Pero tres veces no más se han ido, han vuelto, han traído más gente. Trabajaban en caucho para Rodríguez: también limpiaban chacras como los obreros. Han estado como un año en Iberia y cuando se han ido de ahí mataron a los paisanos. Querían robar mujeres para hacer sus mujeres. Los españoles ordenaron su persecución. De ahí han matado 9 hombres y 2 mujeres puros paisanos ¡ningún empleado! Uno se escapó. Se llamaba José, herido ha llegado a las 9 de la noche a Iberia. También había 2 mujeres Yaminahua que los empleados han chapado, una se escapó, la otra entró a servir en la casa del gerente don Julio González, ahí ha crecido hasta que la entregaron a su marido, Shipibo también" (A.V. 1983).

- "Los Yaminahua hablaban castellano y portugués, conocían machete y escopeta, eran gente blanca, barbones... ¡bing gringos eran!..." (AN. 1983).
- "Los Yaminahua llegaron por Iberia, traían cría de sajino, cría de maquisapa, cría de carachupa, cría de todos los animales, huangana... algunos se quedaron en Iberia y el español hizo una casa grande para ellos y ahí llegaron toditos los Yaminahua". (V.G. 1983).
- "Arriba, arriba... en el alto Tahuamanú se han peleado. Todos los nativos tenían sus flechas; Rodríguez y sus empleados tenían escopetas. Ahí se mataron. Esos empleados de Rodríguez mataron a 3 hombres y los nativos en rechazo mataron a 2 hombres de Iberia... nativos también; eso todo miraba cuando era muchacha... Hasta sus guaguitas mataban los empleados de Rodríguez, chiquitos, grandes, mujeres, todos, todos... a una señora mayor de edad le mataron y al agua le botaron" (V. G. 1983).
- "Rodríguez y su gente iban pues, con escopeta, a matar a los Yaminahua; ellos les estaban esperando por un cerro, agua abajo. Entonces escuchaban de arriba un ruido y de allí no más lanzaban flechas, así mataban a gente de Rodríguez... para defenderse. Ellos tampoco querían morir por eso tenían que matar pues, a la gente de Rodríguez; claro que no se quedaba así. Todo yo miraba cuando yo era chica" (V.G. 1983).

El fin de la esclavitud

A raíz de las crecientes necesidades de goma natural de los aliados en la Segunda Guerra Mundial, originadas por la ocupación japonesa de las plantaciones de caucho en el sureste asiático, el gobierno peruano creó la Corpo-

ración Peruana del Amazonas, con fines de rehabilitar la producción cauchera. El financiamiento y la organización técnica fueron proporcionados en gran parte por el gobierno de los EE.UU. a través de la Rubber Corporation. Acordándose de los grandes recursos de goma, en el Río Tahuamanu, se puso en marcha la expropiación por compra del fundo Iberia.

Máximo Rodríguez, con casi 70 años, llegó de España para hacerse cargo de los trámites e hizo el último gran negocio de su vida. Pocos meses después de la venta de su fundo murió en España (1943). Cuando los funcionarios peruanos y norteamericanos iniciaron el inventario del fundo, se dieron cuenta que también habían adquirido el grupo de esclavos Shipibos. En su plan de transformar el fundo en una central para una alta producción de jebe a corto plazo, el anacronismo de la esclavitud de gente que no sabía nada de dinero ni precios, acostumbrado a recibir sus pequeñas raciones de carne y trago, no tenía lugar. Cuando se terminó la construcción de la pista de aterrizaje, en 1944, la Rubber Corporation ofreció a todos los Shipibos llevarlos gratuitamente a Pucallpa. Muchos Shipibos aceptaron la oferta y regresaron a su región de origen, en busca de sus familias para integrarse al medio de vida de sus comunidades.

El resto de los Shipibos, aproximadamente 150 personas, fueron llevados a Puerto Maldonado, donde decidieron quedarse. Después de casi 40 años sin contacto con sus familias y comunidades de origen, algunos tenían miedo de volver. Otros se quedaron por razones familiares.

Hoy en día, en Iberia casi nadie recuerda a su fundador Máximo Rodríguez. En el pequeño club social hay una foto antigua de él. Todavía existe una parte de la construcción de gruesas columnas del antiguo almacén y ahora es parte del almacén de la empresa ECASA. Iberia es actualmente un pueblo de casi 2.000 habitantes, marcado por migrantes cusqueños que expresan otras tradiciones y un pasado cultural completamente diferente al de los antiguos pobladores de la Provincia de Tahuamanú.

Fuentes orales

- “Cuando entró la Corporación de la Rubber, en este tiempo se retiraron los paisanos; otros se fueron en ‘Catalina’ a Pucallpa; inclusive yo también iba a irme en ese contingente porque a todos les daban pasaje gratis. Todita la gente de Máximo Rodríguez que quería irse al pueblo de su papá, a toditos les ha dado pasaje. De ahí venían loretanos, y cusqueños; entonces toditos los que eran antiguos se han ido... y nosotros somos los que nos hemos quedado (En Madre de Dios). Yo me he quedado por motivo de mi hijo... el Kiropa, Manuel Izquierda, Carlos Álvarez, Manuel Álvarez, Shahuano... todos se han ido en 1944 a Pucallpa...” (A.V. 1983).

Los Shipibos en las fuentes escritas

Existen muy pocas referencias escritas, con escaso valor etnohistórico. Cabe mencionar: Ballón Landa 1917, Bachmann 1918, Delboy 1912, Fernández M. 1925 y 1952; también algunos números de las Misiones Dominicanas del Perú, por ejemplo: N° 97, 1936; N°. 111, 1939; N° 124/125, 1941.

En el Boletín del Ministerio de Fomento, Lima, marzo de 1917 (reproducción parcial del libro de Ballón Landa) se encuentran algunas fotos de los "Chama". Se puede notar que todavía llevaban sus vestidos tradicionales (shitonte) y su corte de pelo tradicional (boo). También se puede ver que construyeron sus casas (pistas) sin paredes y con el techo prolongado hasta el suelo.

Los "Chama", como otros indígenas, son considerados por los autores como salvajes, cuyas capacidades intelectuales corresponden a las de un niño civilizado.

"Los Chama son como muchachos sin juicio, se ríen por una tontería, toman a broma las preocupaciones de sus patrones y a esto añaden la extraña calidad de ser por una parte celosísimos y por otra, los más infieles, tanto mujeres como hombres" (Fernández M. 1925: 44).

Máximo Rodríguez obtuvo un poco más de mención, normalmente como "benefactor" de los misioneros y "buen patrón", pero sin mayores detalles con respecto a su orden feudal en Iberia.

"Desde la fundación hasta la fecha presente, todos los misioneros han sido grandemente favorecidos de ese buen señor y de sus empleados..." (Fernández, M. 1925: 150).

Esto resulta más obvio en la necrología del Monseñor Sarasola quien escribió en 1943 lo siguiente:

"Los que en sus años de juventud alcanzaron la época primera del caucho, recuerdan muy bien que entre los bravos caucheros peruanos que hicieron famosa la montaña, uno de los más renombrados fue este español, que vino al Perú siendo niño, luchó aquí con denuedo y con dignidad en todos los ríos y en todas las selvas, conquistó el respeto y la fama, agrupó en derredor suyo cuantiosos personales, ya de trabajadores civilizados, ya de tribus primitivas que incorporó a la vida de trabajo y de sociedad. . ." (Sarasola, 1943: 10).

Cabe mencionar, que poco antes de su muerte creó la "Fundación Máximo Rodríguez, para obras benéfico-sociales del Madre de Dios". De hecho se trató del financiamiento de una nueva Misión de los Dominicos, en el lugar "El Pilar", propiedad de Máximo Rodríguez.

En esa época los dominicos españoles seguían todavía un concepto que implicaba la creación de fondos misionales similares a las antiguas reducciones de los jesuitas, donde regía un orden severo de "ora et labora". En este sentido, Máximo Rodríguez tenía una concepción similar de "civilizar a los salvajes", aunque para él, el trabajo era más importante que la oración.

La situación actual

Las familias de origen Shipibo viven dispersas en Puerto Maldonado y los alrededores. En 1984, en Puerto Maldonado, vivían aproximadamente 6 familias, representando unas 30 personas. En algunos casos ni los vecinos se dan cuenta que se trata de personas de origen indígena.

En los caseríos de Túpac Amaru y Tres Islas vivían en ese mismo año, aproximadamente 20 familias Shipibo (unas 70 personas), y en la Comunidad Nativa El Pilar vivían 20 personas del mismo origen⁸. Llegamos así a una cifra total de aproximadamente 120 personas, aunque resulta difícil distinguir si realmente se trata de nativos, cuando en la actual generación los hijos de Shipibos de Iberia se casaron con mestizos o serranos y los hijos de éstos a su vez hacen lo mismo.

Es una minoría la que todavía habla el idioma Shipibo, especialmente en familias que se han mezclado.

También las tradiciones artesanales han caído en el olvido. Pero hay que mencionar que el ayahuasquero y curandero "Papicosta", hasta su muerte en 1986, mantuvo vivas las prácticas ancestrales de la medicina tradicional; esta tradición la continúa hoy su hijo.

Casi todos los Shipibos son ahora pequeños agricultores; algunos trabajan periódicamente en la recolección de castaña y otros en Tres Islas se dedican al lavado de oro a nivel artesanal.

Los Shipibos de la Comunidad Nativa El Pilar participan activamente en la Federación Nativa del Madre de Dios y Afluentes (FENAMAD), tratan de recuperar algunas tradiciones y enseñan el idioma a sus hijos.

En 1987, algunas familias de origen Shipibo, animadas por el reconocimiento oficial de la Comunidad Nativa Puerto Arturo de los Santarrosinos, se mudaron de Tres Islas al otro lado del Río Madre de Dios, formando una nueva Comunidad Nativa, "San Jacinto", en espera de su reconocimiento como Comunidad Nativa Shipiba, amparándose en la Ley No. 22175. Después de tantos años de opresión, esto significaría el justo reconocimiento del derecho de los Shipibos de Madre de Dios a su propia tierra, a la recuperación de sus tradiciones y a restablecer los nexos étnicos con sus hermanos del Río Ucayali.

Fuentes orales

- “Ahora la juventud Shipiba, hartos hay; ya no estamos juntos como antes en Iberia. Ya muchos no hablan el dialecto de los Shipibos, puro castellano. Hay pocos, por ejemplo, mis hijos; después el Chávez, su hermano Mateo, Manuel, Teófilo, Papi-costa... ésos todavía hablan dialecto” (A.V. 1983).
- “Mi hijo conoce Pucallpa... Yarinacocha... Hartos Shipibos hay por allí, también tenemos familiares allá. Siempre quise viajar a Pucallpa...a ver cómo están viviendo los paisanos, bonito será... pero no tengo plata” (P. 1982).

Algunas conclusiones

Al contrario de otros poderosos caucheros de su época, como Carlos F. Fitzcarrald o Julio C. Arana, ampliamente conocidos por su régimen laboral de terror y de matanzas, Máximo Rodríguez estableció un sistema laboral con características feudales.

Máximo Rodríguez, provinciano de Asturias, recurrió a tradiciones coloniales, actuando con la racionalidad de un hacendado español, con la visión de un “civilizador español”.

Él no necesitó el pretexto del endeudamiento para someter a los indígenas, simplemente porque la libertad personal de un “salvaje” no existía según su concepto. Los castigos, la prohibición de dinero o las raciones de comida y trago de parte del patrón, eran ante todo, elementos funcionales del régimen feudal.

Por otro lado, este sistema no monetario le permitió a Máximo Rodríguez minimizar los gastos de producción por lo que, como único comerciante cauchero del Departamento de Madre de Dios, le resultó rentable la exportación del caucho aunque a precios bajos.

Las actitudes de Máximo Rodríguez no son explicables sólo por una racionalidad económica o “empresarial”. La correría contra los Yaminahua en los años 30, por ejemplo, no tenía ninguna necesidad económica sino que era la reacción de un señor feudal que castigaba a los “salvajes” que le habían robado algo de su propiedad: dos mujeres Shipibos.

Notas

- 1 Publicado en la Revista Perú Indígena, N° 12 (27). Lima, 1988
- 2 Personas que se dedican a la extracción del caucho.
- 3 A fin de peruanizar los territorios, el estado otorgó a Rodríguez concesiones y títulos de propiedad como compensación a que abrió una infraestructura de caminos.

- 4 Véase los detalles de la guerra Rodríguez-Suárez en Portillo 1914: 183- 186 y los problemas de demarcación entre ambos países en Topplin 1916.
- 5 Alcohol de caña de azúcar.
- 6 En 1935 M. Rodríguez produjo aproximadamente 30 toneladas de castañas. Véase La Vida Agrícola tomo 13 N° 152, julio de 1935. Lima, p. 604, Sin embargo, la producción de castañas para el merado mundial todavía no era significativa; pero esta realidad cambió cuando en 1952 la empresa estadounidense Asher & Kates estableció una agencia exportadora en Puerto Maldonado.
- 7 Conjunto de árboles de caucho o shiringa.
- 8 Los demás habitantes eran: Machiguenga, 19; Ese'Eja, 15; Toyeri, 3; Arazairi 1; Mestizos, 6.

Nota de los editores

La comunidad nativa San Jacinto fue reconocida en el año 1992 y titulada en 1994.

Bibliografía

- Bachman, Carlos J.:** De Lima al Madre de Dios, Lima, 1918.
- Ballon Landa, Alberto:** Los Hombres de la Selva, Lima, 1917.
- Cenitagoya, Vicente de:** Con los Chamas del Madre de Dios Venganza, ira, prudencia. En: *Misiones Dominicanas del Perú*. XXIII. 124|125, pp. 108-111.
- Corporación de Desarrollo de Madre de Dios-Gerencia de Estudios y Proyectos:** Madre de Dios: El Perú Desconocido, Puerto Maldonado, 1986.
- Delboy, Emilio:** Conferencia dada por el señor L. Delboy D. en la noche del 21 de noviembre, sobre las regiones del "Madre de Dios" y "Acre". En: *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima*, XXII. 28, pp. 301-340, 1912.
- Fernández, M., Wenceslao Fr.:** Las Misiones Dominicanas entre los salvajes del Urubamba y Madre de Dios en el oriente del Perú, Vergara (España), 1925.
- Cincuenta años en la selva amazónica, Madrid, 1952.
- Kuczynski - Godard:** Máximo, Iberia (Madre de Dios). Posibilidades de su organización en la post-guerra Lima. La Vida Agrícola (Revista), Lima, 1945.
- Misiones Dominicanas del Perú** (Revista), Lima. 1919-1969.
- Portillo, Pedro:** Departamento Madre de Dios Memoria que presenta el Coronel D. Pedro Portillo, Ministro de Fomento en comisión, En: *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima*. XXIV, 30, pp. 139-187, 1914.
- Rummenhoeller, Klaus:** Los Santarrosinos en el Departamento de Madre de Dios (1 Perú): Apuntes sobre su desarrollo Histórico y su situación actual. En: *Miscelánea Antropológica Ecuatoriana*, No. 4. Quito, Guayaquil, Cuenca, pp. 97-105, 1984.
- Von Kautschukboorn zun Goldrausch - Die Tieflandindios im peruanischen Departamento Madre de Dios als Spielball von Abenteurern and Weltmarkt. Bonn, 1985.
- Santos, Angel Fr.:** Los Yaminahuas. El Milagro de la Virgen Blanca. En: *Misiones Dominicanas del Perú*, XXI. 111. pp. 63-69. SARASOLA. S. Mons., 1939.
- Sobre el Madre de Dios: se abre nueva época de vida. En: *Misiones Dominicanas del Perú*, XXV, 134, pp.- 1-13, 1943.
- Topplin, Capt. H.S.:** The Diplomatic History of the Per-Bolivia Boundary. En: *Geographical Journal*. Vol. 47, Londres, 1916.

Introducción

El presente artículo contiene algunos temas que podrían aparecer en una etnografía de los Ese Eja⁽¹⁾. La mayor parte de nuestros datos provienen del Perú y, en lo posible, se ha incluido datos de Bolivia.

Hasta hace treinta años se encontraba muy pocos materiales acerca de los Ese Eja, a diferencia de la década del treinta donde los misioneros daban cuenta de sus primeros encuentros con la etnia en la revista *Misiones Dominicanas del Perú* o posteriormente en *Antisuyo*. Estas publicaciones, ya desaparecidas, tuvieron una circulación restringida. Estaban dirigidas al público español que seguía de cerca la suerte de las misiones y de su conquista religiosa en América

Después de un largo periodo de letargo, las décadas del ochenta y del noventa representan un resurgimiento del interés por Madre de Dios y su población indígena. Hay tesis escritas en el extranjero sobre distintos aspectos de la cultura Ese Eja, además de aquellas que se escribieran antes en Perú y Checoslovaquia (Chavarría 1973, Zeleny 1976). A partir de 1980, las comunidades Ese Eja reciben biólogos y antropólogos de diversas nacionalidades que se interesan por describir una variedad de temas que van desde la organización social, cosmovisión, chamanismo, uso y manejo de recursos naturales hasta investigaciones que exploran la agricultura y la posibilidad del ecoturismo como fuente de desarrollo para algunas comunidades. En el caso del Perú, el gobierno y las organizaciones no gubernamentales (ONG) incluyen dentro de sus proyectos a los Ese Eja y se habla de impulsar a las comunidades en un contexto de desarrollo sostenible. Se crean postas médicas y escuelas, y aparentemente se entra en una etapa de modernización. Sin embargo, muchos de estos intentos de incorporar a los Ese Eja al “desarrollo nacional” se desvanecen debido a que estas políticas no se basan en un conocimiento de la realidad indígena, las leyes vigentes son contradictorias y los trabajos de campo no son auténticamente participativos. Pese a ello, se plantean proyectos de toda clase: conservación, educación, ecoturismo y desarrollo para las comunidades Ese Eja que no se ajustan a las verdaderas aspiraciones de los supuestos beneficiarios. Cuando estos proyectos fracasan, se culpa a los indígenas de “flojos” o que no cooperan. Es por ello que el conocer la realidad Ese Eja va más allá de llenar una carencia académica, implica también inquirir a los mismos Ese Eja cómo se ven ellos mismos hoy en día y hacerlos partícipes en un diagnóstico social que, seguramente, nos hará

entender mejor sus reclamos y sus rechazos. Es el sentido que debería tener una etnografía hoy en día.

A continuación algunas notas que podrán ayudar a esbozar una etnografía Ese Eja en el futuro.

Fuentes

La única descripción de la cultura material Ese Eja fue escrita por Zeleny (1976) pero, desafortunadamente, este antropólogo no conocía la lengua y sólo describió una comunidad: Palma Real en el Río Madre de Dios (Perú). Sin embargo, su acopio de bibliografía resulta muy útil. Chavarría y Sánchez (1991) presentan datos sobre las comunidades peruanas, pero describen principalmente a las comunidades Baawaja de la comunidad de Chonta y después de Infierno (Tambopata) en Perú. Chavarría (1996) presenta la cosmogonía Ese Eja a través del análisis de 24 textos recopilados en tradición oral. En su tesis, de enfoque multidisciplinario, se intenta explicar cómo los conceptos de identidad y armonía se articulan en el ethos indígena. Previamente había publicado una compilación de relatos de tradición oral en versión bilingüe (1984).

Recientemente, se ha publicado la tesis de Alexiades (1999) que describe las relaciones entre los hombres y las plantas como sistemas dinámicos insertados en una red de relaciones sociales y ecológicas. Alexiades describe de qué manera los Ese Eja conciben las plantas y su relación con ellas dentro de un complejo sistema de creencias que han venido evolucionando. Poco antes, Burr (1997) había descrito los aspectos de tradición oral y chamanismo en la comunidad de Sonene. Su tesis no incluye textos en Ese Eja; sin embargo, abre la discusión para los temas cosmogónicos y otros relacionados con el pensamiento Ese Eja.

En Bolivia se cuenta con una tesis de antropología que tiene un capítulo muy tangencial sobre los Ese Eja (Rivero Pinto 1985), los artículos de un antropólogo japonés (Kimura 1981; 1983, 1985, citados estos dos últimos por Alexiades 1999) y, posteriormente, un estudio de Firestone (1991) con datos de Misiones Nuevas Tribus que no recomiendo por presentar datos de segunda mano que el autor ha interpretado de una manera muy subjetiva y sin rigor.

Más cazadores que pescadores, los Ese Eja actualmente han devenido en pescadores y agricultores debido a la reciente sedentarización, la vigencia de políticas conservacionistas que limitan la caza en sus territorios o a la depredación que ha sufrido el bosque en los últimas décadas. Herrera (2000, 2001) discute la problemática actual de la etnia y su inserción en nuevas formas de organización política. A mediados de 2002, Herrera, defendió su tesis sobre la pesca entre los Ese Eja de Bolivia.

Lengua

La lengua Ese Eja es hablada por una población de más de mil hablantes en dos países: Perú y Bolivia. Los Ese Eja viven en los ríos *Baawaja* (también conocido como Tambopata), *Ena'ai* (o Madre de Dios), *Sonene* (Heath) en Perú, y *Beni* en Bolivia. En el Perú las tres comunidades Ese Eja se encuentran adyacentes al Parque Nacional Bahuaja Sonene. En Bolivia se ubican en Portachuelo Alto, Portachuelo Bajo y Villanueva (Herrera 2000, 2001) En los últimos cien años, la etnia ha sufrido muchas dislocaciones provocadas por la presencia de misioneros, colonos y migrantes de diversa procedencia. Esos hechos han logrado que los Ese Eja migren, se adapten a distintos territorios y sufran experiencias que afectan su vida diaria y su cultura.

Sistema fonético-fonológico del Ese Eja					
Vocales					
	i				(u sólo en la secuencia ku)
	e				o
		a			
Consonantes					
Oclusivas:	p	t		k	kw
	b	d			'
Fricativas:		s	sh	j	h
Africadas:		ts	ch		
Nasales:	m	n	ñ		
Semiconsonantes	w		y		
Variantes lectales					
Baawaja			Palma Real, Sonene y Bolivia		
[t]	tata		[k]	kaka	"padre"
[ts]	tsotso		[t]	toto	"tio"
[y]	yo'o		[w]	wo'o	"rojo"2

Dialectos

El Ese Eja tiene una variedad lectal que no ha sido descrita completamente. En un comienzo se pensaba que existía sólo el dialecto del Baawaja, hablado únicamente en Perú. Esa fue la creencia de los misioneros españoles. Posteriormente, Chavarría (1973, 1980) consideró además una variante más a la que denominó Palmearrealino o Beniano, hablado en Perú y Bolivia.

Probablemente, el Beniano difiere del lecto Palmarrealino (Alexiades 1999) pero no hay descripciones publicadas en este sentido. Estas variaciones son mayormente de tipo fonético. Particularmente, yo sostengo que lingüísticamente la variante Baawaja es la más antigua y la más conservadora.

Al comienzo del siglo pasado, los misioneros católicos escribieron vocabularios (Armentia 1887, Aza 1928, Álvarez 1932 a, b) Casi todos estos misioneros carecían de formación lingüística y tenían evidentes prejuicios acerca de la cultura indígena, lo que se refleja en sus descripciones a las que algunos como Dixon (1997) llamaron descripciones de "cocina", lo que me parece exagerado. La mayor parte de los datos que se conocen antes de 1950 tiene un uso limitado. Además de los trabajos misioneros, una gran proporción de los materiales publicados para Sudamérica en las últimas décadas fue hecho por misioneros lingüistas del Instituto Lingüístico de Verano (ILV o SIL) Sin embargo, el principal objetivo de estas publicaciones fue la traducción de la Biblia (Key 1968, Shoemaker 1975, Wyma 1962). De acuerdo con mis anteriores trabajos, los misioneros católicos describieron el dialecto Baawaja y los del ILV, el o los dialectos del Beni.

Vitalidad de la lengua

De acuerdo al Libro Rojo de la UNESCO (2002) Crevels y Adelaar ⁽²⁾, consideran al Ese Eja como una lengua "seriamente en peligro" en Perú; en Bolivia, es categorizada como "en peligro". Hablando de las comunidades de hablantes en Perú, encontramos que en las comunidades de Palma Real y Sonene, por encontrarse aisladas de poblaciones hispano hablante próximas, la lengua tiene una gran vitalidad tanto que es usada ampliamente en todos los contextos por casi toda la población. En contraste, en la comunidad de Infierno, donde los territorios tienen que compartirse con población mestiza y andina, el Ese Eja es hablado sólo por los ancianos o *echiikiana*. Debido a un error del Sistema Nacional de Movilización Social (SINAMOS), el gobierno militar de Velasco Alvarado, creó la comunidad nativa de Infierno en la década del setenta, incluyendo en sus territorios a población mestiza ribereña, hablantes de Quechua Santarrosino y migrantes andinos (Aymara y Quechua) Este conflicto no se resuelve hasta ahora y ya desde hace algunos años la población Ese Eja solicita una nueva demarcación territorial que sólo incluya a los Ese Eja autodenominados *baawaja kuiñaji*.

Como el castellano es la lengua de mayor prestigio en el Perú, y también en Bolivia, el uso del Ese Eja está estratificado. Los abuelos o *echiikiana* o *etiikiana* usan la lengua la mayor parte del tiempo, los miembros de la segunda generación la usan para dirigirse a los ancianos o para responderles; también se usa la lengua delante de mestizos en asambleas comunitarias, a manera de fortalecer la identidad y para excluir a los mestizos de la discusión. Finalmente, la gente de menos de 30 años, comprende Ese Eja pero no lo

puede hablar (Chavarría 2000b). La escuela primaria en Infierno. Palma Real y Sonene y, recientemente, la educación secundaria en Infierno, es dada exclusivamente en castellano con maestros que se esfuerzan por aprender la lengua pero que no tienen ni la formación debida ni recursos para implementarla en las aulas. Algunas ONG de orientación conservacionista han intentado abordar el tema educativo pero lo ha hecho con desconocimiento de la lengua indígena y sólo les ha sido posible apoyar a los maestros con transporte, infraestructura, pero no ha impulsado la creación de materiales que refuercen los valores de la cultura y la lengua original. En 1997, los Ese Eja de la comunidad de Infierno (Perú) decidieron llevar a cabo su propio proyecto de rescate cultural con el apoyo de la ONG inglesa Sociedad de Reserva Tambopata (TReeS), con el fin de preservar la lengua y los valores de los antiguos. En octubre de 1998 organizaron el Primer "Taller de Lengua y Cultura Ese Eja" para poder buscar un alfabeto que efectivamente represente su lengua. En octubre del 2000, con el auspicio de FORTE-PE, un programa de la Unión Europea, se realizó en Perú dos talleres similares para diseñar y probar un alfabeto estándar para los dialectos peruanos. Más de 200 personas atendieron los talleres. Los tópicos que se discutieron incluían animales, caza, plantas, agricultura y uso de plantas medicinales, topónimos y territorialidad, además del uso de técnicas tradicionales; tradición oral e historia local. En cada sesión, los participantes escribieron las palabras, usando la propuesta de alfabeto que surgió en el primer taller (Chavarría 2000^a y 2000b) Después de analizar el alfabeto usado en Bolivia, finalmente se llegó a un acuerdo y se aprobó el alfabeto Ese Eja para Perú. Este alfabeto ha sido aprobado por el gobierno peruano y la primera cartilla para su difusión ha sido publicada por el Ministerio de Educación (Chavarría, 2001). El texto incluye parte de las entradas lexicales de ambos talleres.

Alfabeto peruano (2000)	Alfabeto boliviano (1962)
a	a
b	b
ch	ch
d	d
'	'
h	j
i	i
j	jj
k	ca, que, qui, co
ku	cu
m	m
n	n
ñ	ñ
o	o

p	p
s	s
sh	sh
t (Palma Real y Sonene)	t
ts (Baawaja)	
w	hua,hue,hui
y	y

La estructura silábica es (C) V. Es frecuente la co-ocurrencia de vocales en una misma palabra como en **taáa** “rayo”. Los fonemas oclusivos sonoros se realizan fonéticamente preglotalizados en posición intervocálica.

/bebokwe/ -----> [be' bokwe]

/dedokwe/ -----> [de' dokwe]

El acento recae, con muy pocas excepciones, en la penúltima sílaba de la palabra a menos que se añada un sufijo, especialmente la partícula negativa **-ma** que también está presente en muchas lenguas Pano.

e-toja “ojo” **tojamá** “ciego”

e-me “mano” **memá** “manco”

Las palabras son generalmente disilábicas con excepción de las formas verbales que por su complejo sistema de composición y afijación son enormemente largas.

La organización de los elementos en la oración es Sujeto (S), Verbo (V), Objeto (O) u Objeto (O), Sujeto (S), Verbo (V); siendo la más frecuente: SVO.

No existe información alguna sobre las variaciones lingüísticas en Bolivia. Sin embargo, hay un diagnóstico sociolingüístico (PROEIB, 2000) que proporciona datos acerca de la identidad Ese Eja y el uso de su lengua. Según este estudio, los Ese Eja bolivianos se consideran emparentados con los Ese Eja peruanos. También, el Ese Eja en Bolivia posee una gran vitalidad: de un total de 440 personas encuestadas en 1997, el 79.75% de los hablantes son bilingües en Ese Eja–Español, el 4.5% es monolingüe en Ese Eja, y sólo el 14% es monolingüe en español (Murillo, 1997, citado en PROEIB 2000). El estudio de PROEIB muestra que hay un alto grado de lealtad a la lengua y que los objetivos del grupo étnico son tener acceso a una educación modelo que respete su lengua y cultura.

Organización social

· División interna

· La sociedad Ese Eja parece haber estado dividida internamente en dos
· mitades: los *batsaja* y los *wiiho*. En este volumen se presenta un mito que
·
·
·

explicaría el origen de las dos mitades. Hoy en día estas dos mitades, expresión probable de una organización clánica existente en el pasado, ya no mantienen su vigencia. Para distinguirse entre sí, los Ese eja se remiten en la actualidad a un gentilicio que hace referencia a su lugar de origen, basado en un criterio eminentemente geográfico. Diseminados en tres o cuatro áreas cercanas a los afluentes del Río Madre de Dios y sobre este mismo, los grupos Ese Eja serían:

- a. Los *baawuajakuññaji* o tambopatinos, originarios o afincados actualmente en el Río *Baawaja* o Tambopata, tributario del Río Madre de Dios (Perú);
- b. Los *ena'aikuiññaji* o palmarrealinos, habitantes del caserío de Palmarreal en el Río *Ena'ai* Madre de Dios (Perú);
- c. Los *sonenékuiññaji* o habitantes del río Sonene o Heath y sus tributarios que una vez habitaron el caserío de Miraflores, y que hoy es la comunidad de Sonene, en el área que corresponde a la frontera natural que divide al Perú y Bolivia. Según Alexiades (1999:83), además del Sonene habría que considerar a sus afluentes *Na Hewa*, *Dejaha Kuei* y *Na Tewe*.
- d. Los *sonenékuiññaji* que viven en aldeas sobre el río Beni y Madidi en Bolivia. A ellos, Alexiades los considera más vinculados al Madidi (Na Tawa) y sus afluentes, incluyendo el Nao' que podría ser la contracción de Na'ó'o o río rojo.

El término para identificar la etnia es Ese Eja, literalmente “gente de nuestro grupo” y traducido hoy en día como “paisano”. Esta autodenominación es sólo aplicable a los miembros de la etnia. Según el mito de origen de los Ese eja, los antepasados de todos ellos descendieron sobre la montaña Baawaja prendidos de un hilo de algodón.

Por otra parte, para identificar a un nativo de la región que no forma parte del pueblo Ese Eja se usa el término *haaji piá* “de otro grupo o tribu” o formas perifrásticas como *esénije jaje pojiama*, “el que no vive con nosotros” o se recurre al uso de gentilicios específicos.

En términos generales la otra gente es *deja*, en tanto la gente blanca o los forasteros gringos son *deja oshie*, “gente blanca”; por su parte, los habitantes de las alturas son llamados *wanama* o, “serranos”, término que es empleado asimismo como insulto, o también *ematókuiññaji*, “habitante de las alturas”. En la medida que hoy en día la presencia de pobladores de origen andino es significativa, tiende a popularizarse el término castellano de “mestizo”, el cual suele tener connotación peyorativa.

Las denominaciones “peruano” o “boliviano” son muy poco usadas, lo cual refleja el hecho de que los Ese Eja consideran que el hecho de pertenecer a uno u otro país es puramente accidental. Los *sonenékuiññaji*, particularmente, circulan de un país a otro y evitan ser reclutados por los ejércitos de

ambos países. Artificialmente separados por normas que les son ajenas y al mismo tiempo abandonados de todo apoyo estatal para defender sus tierras, los conceptos de nacionalidad les son casi ajenos. Sin embargo, la falta de documentación y la discriminación de que son objeto por las autoridades mestizas, los obliga hacer su servicio militar bajo las banderas de uno de los países.

Patrones de asentamiento

Los Ese Eja, determinan tradicionalmente sus patrones de asentamiento con relación a su economía de subsistencia, organización social y, fundamentalmente, las relaciones de parentesco. La ubicación que tienen actualmente es el resultado de una serie de desplazamientos, la mayoría violentos y otros exclusivamente migratorios. Miguel Alexiades describe en este mismo volumen la relación de la etnia con la familia lingüística takana y el contexto histórico que probablemente ha tenido el grupo mucho antes de la llegada de los conquistadores españoles. Los patrones de asentamiento han variado a lo largo de la historia y según Alexiades (op.cit) este moverse de un territorio a otro ha configurado el conocimiento del bosque de muchas maneras.

Casas y chacras

Las casas se han construido en bajíos y alturas en zonas aledañas al río donde se encuentran los puertos que sirven para atracar las embarcaciones. Las casas albergan una familia nuclear. Predominan dos tipos de casa, unas con la cocina fuera de la casa, debajo de techo y otras que incluyen la cocina en un costado del emponado principal de la casa. Las casas están dispuestas linealmente siguiendo las márgenes del río. Las chacras o chacos están detrás de las casas o al otro lado del río. Escoger el lugar para una casa o una chacra es una decisión muy importante que puede ser precedida por un sueño que se consulta con el *eyamitekua* o chamán y con la familia. Sólo se piensa en tener casa si uno va a casarse, aunque entre los *baawaja*, se da el caso de hombres que viven sin pareja y que construyen su casa, pero son viudos u hombres que han sido abandonados.

Agricultura

Los miembros de la comunidad practican la agricultura de roza y quema, cuyos productos se destinan en su mayoría al autoconsumo y, ocasionalmente, algunos son llevados para su comercialización en el Puerto de Tambopata. Según Rummenhöller y Lazarte (1990) el promedio anual de

tierras utilizadas es una hectárea por familia, en algunos casos, dos hectáreas.

La horticultura no se limita a la chacra, sino que una parte muy importante de ella se realiza en sitios dispersos no organizados para el cultivo de varias plantas asociadas.

Se puede hacer una chacra en cualquier época del año, pero lo usual es iniciar el talado en julio o agosto, para que la madera seque bien y luego quemarla antes de que inicien las lluvias. El trabajo de talado y quema le corresponde a los hombres. Esta faena se inicia desde varios puntos para conseguir la ayuda del viento. Tal como menciona Moore (en este mismo volumen) para los Harakmbut, las chacras son quemadas después del mediodía y los palos se conservan para proteger los suelos de la erosión y algunos de ellos sirven para leña. Los cultivos más comunes son arroz, maíz, yuca. De acuerdo con Alexiades (op.cit) se puede plantar simultáneamente piñas, caña de azúcar y plátanos. La siembra puede ser hecha por las mujeres y en caso de que requiera transportar algo que requiera fuerza, por los hombres. Además de las chacras, se puede hablar de huertos caseros donde las mujeres siembran plantas medicinales o de otra naturaleza, en un lugar próximo a sus casas.

Caza, pesca y recolección

Los Ese Eja se dedican a la caza, pesca, recolección además de la pequeña agricultura de autoconsumo. La caza, venida a menos en sus territorios, ha hecho que tengan que desplazarse continuamente por territorios que hoy están siendo ocupados por migrantes provenientes de la sierra (en el caso del *baatwaja kuiñaji* del Perú), ribereños de la región y aun otras etnias de la familia Takana, como sucede en Bolivia (Herrera: información personal).

La denominada caza mayor, que les provee de proteínas, es esporádica y se reduce a sachavacas o tapires. Son muy escasas las huanganas y los venados. La disminución de la caza ha afectado notablemente la salud y la alimentación de los comuneros originando la presencia de enfermedades como la tuberculosis y el aumento de la desnutrición entre la población. Los animales que se cazan son sajino, venado, carachupa, picuros, monos y algunas pavas.

La caza tradicional se practicaba con arcos, flechas y trampas. El uso de la escopeta corresponde a los últimos 40 años. Las armas de fuego se empezaron a conocer a principios de siglo y eran obtenidas mediante trueque o intercambio, principalmente por pieles de animales.

El ser buen cazador es un ideal al que aspira todo Ese Eja (...) El cazador provee a la familia del mitayo **nochü** y por ello destacan como **nochü hawe**, "hombre mitayero", o **etekuati**, "el que mata". La capacidad de ser buen cazador está relacionada con la necesidad de mantener una relación equi-

librada con el objeto de la caza. Ser cazador no significa ser depredador en modo alguno (...) La caza es entendida como un medio de proveer alimentos, básicamente proteínas, pero su uso indiscriminado es sancionado por la naturaleza, **enai ese**, madre del monte (Chavarría y Sánchez, 1991: 51-52). Considerados eximios navegantes, sus zonas de paseo, pesca y recolección han llegado desde las cabeceras del Tambopata hasta los ríos de la cuenca del Beni en Bolivia. En tiempo de verano, los Ese Eja de Perú suelen ir de pesca por la cabecera hasta el Río Tvar, en el Perú Allí pescan zúngaros, palometas, pacos, dorados, especialmente y boquichicos. En esa zona abundan las quebradas que tienen mojarritas, bagres y churos. También es posible recolectar aguaje y ungurave que después se almacena para su comercialización.

Las excursiones de pesca en los lagos son frecuentes para aprovisionarse de aquella pesca que escasea en el río. Las especies más comunes son: paña, yahuarachi, boquichico, lisa, corvina.³ La gente se aloja en tambos cuando va de pesca. También son frecuentes los viajes de paseo con toda la familia para recoger huevos de charapa. Existe un trabajo reciente de Enrique Herrera (2002) sobre la pesca en Bolivia donde se puede encontrar referencias más específicas.

La recolección es una actividad ligada a la caza porque lo que se recolecta -en su mayoría- se encuentra en el monte y en los aguajales. Participan, hombres, mujeres y niños, particularmente estos últimos. Los Ese Eja recolectan una gran variedad de frutos o guayos *ejaja* que reciben un nombre específico para cada planta, gusanos o *soso*, hongos o callampas llamados genéricamente *hi*, miel de abeja y colmenas *wini*, huevos de aves *ejá* o de charapa. Las frutas se reparten en el entorno familiar. Los gusanos se comen fritos o asados. Tienen alto contenido de grasa y se sirven en hojas, acompañados de plátano o yuca. También se comen solos. Los más conocidos son :

Los hongos o callampas *hi* se cocinan o se asan en hojas. Existen muchas variedades *hi tsewe* "callampa negra", *hi yo'o* "callampa roja", *hi oshe* "callampa blanca".

La recolección de huevos de tortuga es una actividad fundamental en la economía familiar en temporada de verano. Es la época de *kui'ao sheho* "tiempo de charapas" que coincide en el calendario occidental con los meses de julio y agosto.

Otras actividades extractivas

La castaña o nuez de Brasil

- : En la década del cincuenta comenzó un nuevo ciclo extractivo en Madre de
- : Dios y se ha mantenido hasta ahora. Se trata de la castaña o nuez de Brasil
- : (*Bertholletia excelsa*). Según Moore y García 1993:
- :
- :
- :

“En la década del treinta, Eugenio Gomeringer había iniciado la comercialización de la castaña en Puerto Maldonado llevando cargas de ella a Riberalta, en Bolivia, donde eran compradas por la Casa Seiler, ahora Hecker y Cía. La exportación directa y en mayor cantidad se inició vía la firma Asher & Kates, ahora Exportadora El Sol, S.A., en la década del cincuenta. Esta empresa y las otras que la siguieron habilitaban a los pobladores locales, anteriormente vía un pequeño grupo que concentraba en su poder los contratos de extracción, y desde la época de la Reforma Agraria. Las zonas del Bajo Río Tambopata, Bajo Madre de Dios y sus afluentes como las Quebradas Briolo, Palma Real, Palma Real Chico y Heath, son áreas de concentraciones de castaña que siguen produciendo hasta hoy y el mercado se mantiene”.

Madera

La extracción de madera se efectúa mediante permiso del Ministerio de Agricultura (N° 086-87-DFPN) para subsistencia y fines comerciales por un total de 105.000 plantas. Las maderas que se extraen en Perú son caoba, cedro, tornillo, pashaco, moena y cumala. Según Moore y García 1993, los Ese Eja tuvieron contactos indirectos con la explotación del caucho.

“Significativamente, la Tambopata Rubber Syndicate Ltd. tenía una barraca en el alto Río Tambopata a orillas del Río Colorado con extensa influencia en Bolivia, además de Puno, donde se enganchaban trabajadores (Flores Marín 1987: 107). Los Ese’uja y Arasaeri de los Ríos Tambopata, Arasa e Inambari, tuvieron poca participación directa en la explotación comercial del caucho, a excepción de esclavos llevados a Bolivia por el personal del empresario Nicolás Suárez. La memoria de esta experiencia está clara hoy en día entre las generaciones contemporáneas de estas poblaciones indígenas”.

Cría de animales domésticos

Esta actividad está orientada básicamente al autoconsumo. Se crían pollos, gallinas, patos y chanchos. Las aves de corral se venden y siempre hay demanda de ellas en el mercado. También se crían mascotas como monitos, loros, pivichos, pavas, ronsoco, tucanes, venaditos, etc.

La artesanía

El trabajo artesanal sirve principalmente al autoconsumo y se practica sólo dentro de las familias Ese Eja. Se fabrican venteadores, tejidos de hoja de palma o *epeoji*, cestería en tamishe *eshaha*, ruecas para hilar (de barro y paca) *eba’oji*, sombreros o *eyohaji*, chapeadores *epowiji*, arco o *eto’ji*, flecha *emese*, collares o *eba’oji*, hamaca *tibi*.

La cerámica tradicional de barro blanco *meshi* era conocida por Imelda Sehue, recientemente fallecida en enero de 1993. No sabemos si otras mujeres aprendieron de ella tan preciado arte. Hasta donde tenemos noticias, los

deseos de los Ese Eja de practicar su artesanía con fines comerciales han sido infructuosos. No existe hasta el momento proyecto alguno destinado a la revitalización y desarrollo de las artes tradicionales.

Organización social

El sistema de parentesco Ese Eja distingue los primos y primas paralelos de los cruzados. El matrimonio preferencial es con la prima cruzada bilateral. Sin embargo, es preciso advertir que entre los Ese Eja del Tambopata esta práctica social está casi en desuso, debido a la escasez de mujeres y la presencia inusitada de mestizos y serranos en territorios que tradicionalmente eran nativos. Por otra parte, los matrimonios con gente foránea han proliferado. En su gran mayoría, son los hombres Ese Eja los que han desposado a mujeres mestizas.

Las formas vocativas parecen ser usadas únicamente por los niños en situaciones de peligro o cuando desean llamar la atención de los mayores.

Denominación	Relación de parentesco	Observaciones
icha	Pa, Hno Pa	mitad batsaja
tata		mitad wiho .
nai	Ma, HnaMa, EsaHnoPa	
nene	HnaPa, HnaEso (M)	
tsotso	HnoMa	
'o'i	Hno mayor (H), Hjo mayor HnaMa (H) Hjo mayor HnoPa (H)	
doe	Hno intermedio (H) Hjo intermedio HnaMa (H) Hjo intermedio HnoPa (H)	
chawa	Hno menor (H) HjoHnoMa Hjo menor HnaMa (H) HjoHnaPa (M) Hjo menor HnoPa (H) HjoHjo, HjaHnaPa HjoHjoHnoPa HjoHno HjoHna (M) HjoHjoMa HjoHjaHnoPa	nono sho'i (M) bó'i (H) nono sho'i (M)
nono	Hno mayor (M) Hno intermedio Hjo mayor o intermedio HnoPa (M)	bo'i (M) bo'i (H) 'o'i (H) doe (H) 'o'i/doe (H)

	Hjo mayor o intemedio	
	HnaMa (M)	'o'i/doe (H)
nono sho'i	Hno menor (M)	chawa (H)
	Hjo menor HnoPa (M)	chawa (H)
	Hjo menor HnaPa (M)	chawa (H)
jó'ia-se	Hna mayor (H)	'a'ia-se (M)
	Hja mayor HnoPa (H)	'a'ia-se (M)
	Hja mayor HnaMa (M)	'a'ia-se (M)
jo'i	Hna intermedia (H)	shewe (M)
	Hja intermedia HnoPa (H)	shewe (M)
	Hja intermedia HnaMa (H)	shewe (M)
jo'i sisi	Hna menor (H)	shewe sho'i (M)
	Hja menor HnaPa (H)	shewe sho'i (M)
	Hja menor HnaMa (H)	shewe sho'i (M)
'á'ia-se	Hna mayor (M)	jó'ia-se (H)
	Hja mayor HnoPa (M)	jó'ia-se (H)
	Hja mayor HnaMa (M)	jó'ia-se (H)
shewe	Hna intermedia (M)	jo'i (H)
	Hja HnoMa	
	Hja HnaPa (M)	bó'ia-se (H)
	Hja intermedia Hno Pa (M)	jo'i (H)
	Hja intermedia HnaMa (M)	jo'i (H)
	Hja menor (M)	ekue bákua-se sisi (H)
	Hja Hno	
	Hja Hna (M)	bó'ia-se (H)
	HjaHjoHnaPa	
	HjaHja, HjoHnaPa	
	HjaHjoHnoPa	
	HjaHjaHnoPa (M)	bó'ia-se (H)
	HjaHjoHnaMa	
	HjaHjaHnaMa (M)	bó'ia-se (H)
	HjaHja, HjoHnoMa	
shewe sho'i	Hna menor (M)	jo'i sisi (H)
	Hja menor HnoPa (M)	jo'i sisi (H)
	Hja menor Hna (M)	bó'ia-se (H)
bo'i	HjoHnaPa (H)	chawa (M)
	HjoHjaHnoPa (H)	chawa (M)
	HjoHna (H)	chawa (M)
	HjoHjaHnaMa (H)	chawa (M)
bó'ia-se	HjaHnaPa (H)	shewe (M)
	HjaHjaHnoPa (H)	shewe (M)
	HjaHna (H)	shewe (M)
	HjaHjaHnaMa (H)	shewe (M)

osekua	Hjo/aHjo/a	
baba	PaPa	
	PaMa	
	PaHnoPa	
	PaHnaPa	
	PzHnoMa	
	PaHnaMa	
'áno	MaPa	
	MaMa	
	MaHnoPa	
	MaHnaPa	
ekue bakua deja	Hjo mayor	
ekue bakua sisi	Hjo menor	
ekue bákua-se	Hja mayor	
ekue bákua-se sisi	Hja menor (H)	shewe (M)
yáwe	Eso	
wána-se	Esa	
ewape	HnoEsa	
eshiá mese	HnoEso	
shána-se	EsaPa	"madrastra"

Como se aprecia en el cuadro de la terminología de parentesco Ese Eja, en este sistema las denominaciones utilizadas para el padre y el hermano del padre, y para madre y hermana de la madre son iguales. De esta identificación o relación clasificatoria resulta el hecho de que en caso de fallecer el padre biológico o hacer abandono del hogar, la mujer y los hijos pasan automáticamente a estar bajo la protección y tutela del cuñado. Como ya anotáramos, el término de referencia para el padre puede ser táta o ícha, tanto para ego masculino como femenino, en función de la pertenencia a las mitades wiiho o batsaja. La pertenencia a una u otra mitad está definida patrilinealmente.

Los términos para designar a las dos generaciones anteriores a ego son los mismos para hombres y mujeres. Las variantes se dan a partir de la misma generación de ego y de -1 y -2. En la generación de ego, en el caso de los hermanos carnales y de los primos paralelos, se presentan no sólo variantes terminológicas de acuerdo al sexo de ego, sino que se distingue orden de nacimiento: hermanos y primos cruzados mayor, intermedio y menor. En cambio, en el caso de los primos paralelos (hijos de la hermana del padre y hijos del hermano de la madre) la terminología sólo varía en función del sexo de ego, desapareciendo la referencia al orden de nacimiento. A nivel de la generación -1, los hijos reales y clasificatorios de ego, las diferencias de edad son señaladas recurriendo a formas perifrásticas, como "hijo grande", ekue bakua deja, "mi hija pequeña", ekue bákua-se sisi.

Todos los miembros de la generación -2 en relación de nietos con respecto a ego son nombrados con un mismo término, osekua.

En el ámbito de las relaciones afinales sólo se distinguen términos específicos de referencia para esposa (wána-se), esposo (yawé), hermano de la esposa (e-wape), hermano del esposo (e-shiá), hermana del esposo (nene) y esposa del padre (shána-se). Las demás formas que se usan en el parentesco afinal son formas perifrásticas que combinan los términos del parentesco consanguíneo y los afinales enunciados antes:

'o'í-ha wánase Esposa del hermano mayor (H)
shéwe-ha yawé Esposa de la hija intermedia (M)
naí-ha yawé Esposo de la madre, "padrastró"

A este nivel, es de notar que nene es al mismo tiempo un término de relaciones consanguíneas y afinales, con el cual se hace referencia a la hermana del padre.

Hay que hacer referencia a los matrimonios intergeneracionales que se mencionan en ciclo de vida.

Si los hermanos del padre hubieran muerto antes, entonces el hijo mayor tiene la obligación de sostener a su madre viuda y a los hermanos menores.

Contactos interétnicos y reubicación

Los Ese Eja se caracterizan por su espíritu navegante; los ríos de la cuenca del Madre de Dios fueron su territorio exclusivo. A comienzos de siglo, esta etnia era numerosa y ya en las crónicas de esa fecha se reporta que en la región boliviana, los Ese Eja atacaban las poblaciones de Tumupasa e Ixiamas, así como las reducciones cavineñas en el Río Beni (Rivero 1985: 58).

Los contactos con éstas y otras etnias tacana y probablemente con pueblos de lengua Arahua son antiguos, tal como lo menciona Armentia; sin embargo, la posibilidad de un contacto con la familia Pano es sólo verificable a partir del análisis lingüístico. El uso del maíz se ha tomado como evidencia del contacto tanto con los pueblos Pano y como con los Arahua, ya que para los Ese Eja el cultivo tradicional por excelencia es la yuca. Otra evidencia de posible transculturación sería el conocimiento del algodón, cuya inserción en la cultura sería muy reciente. No es posible saber si obtuvieron el algodón de los Pano o de los Arawak.

Sin embargo, el contacto interétnico más destacable es el aquel que tuvieron con los miembros de la familia lingüística Harakmbet o Hate a través de los grupos Arasaeri y Toyoeri. Se sabe de contacto frecuentes con ellos en la región del Río Inambari. Los ataques y correrías entre los Ese Eja y estos otros dos grupos, fueron numerosos y miembros de las etnias Ara-

saeri y Toyoeri fueron sometidos violentamente por los Ese Eja, adoptando la lengua y costumbres de sus captores.

Las continuas incursiones a los asentamientos Arasaeri por parte de los Ese Eja obedecían a disputas por mujeres. La escasez de mujeres, como resultado de la poliginia, parece haber sido la causa de estos enfrentamientos. Al ser raptadas las mujeres también lo eran los niños; luego estos se criaban bilingües o adoptaban rápidamente la lengua Ese Eja. Así, por ejemplo, Zeleny (1976: 52) cita una expedición hecha por el Padre José Arnaldo en 1936 en la que el misionero describe el traslado de un grupo Toyoeri -que incluía sobrevivientes Iñapari- desde las cabeceras del Río Etete, el afluente derecho del Río Palmarreal, hasta la misión del Lago Valencia. Muchos de estos indígenas, que ya eran bilingües Toyoeri-Iñapari, aprendieron en ese contexto Ese Eja.

Fernández (1952), con motivo del cincuentenario de la presencia dominica en la región, señala que por ese entonces se encontraban familias Toyoeri en un asentamiento a orillas del Río Palmarreal, el cual se encuentra, en efecto, en las proximidades del asentamiento Ese Eja más grande en el Perú, la comunidad de Palmarreal, en la margen derecha del Madre de Dios. Es altamente probable que tanto familias Toyoeri como Arasaeri se vieron asimiladas por la etnia Ese Eja.

La tradición oral es una excelente fuente para reconstruir este período de la historia que está por perderse en el olvido. Muchos de los relatos hacen referencia a correrías y dan cuenta de este período de grandes cambios; por otra parte, las canciones de caza o conjuros que todavía se conservan en la tradición Ese Eja como propios, al ser analizados en términos lingüísticos son reconocidos como pertenecientes a alguna de las variedades lectales de la familia Hate.

Junto a la competencia por mujeres, otro factor que indujo a los Ese Eja a establecer relación con los pueblos indígenas vecinos fue la acción misional, mediante la cual se concentró en el Pilar y en San Jacinto a individuos y familias pertenecientes a diversas etnias. No solamente era posible encontrar a los Toyoeri en el Río Palmarreal, éstos también vivieron en afluentes del Baawaja o Tambopata, territorio original de los Ese Eja.

Por otra parte, la persecución sistemática de los caucheros, madereros y el asedio de las guarniciones militares pueden considerarse como otro de los factores que dieron lugar a este desplazamiento de la población nativa. Los Arasaeri provenían del valle del Río Marcapata (Cipriani 1902), von Hassel (1905), Río Inambari, orilla derecha del Río Alto Madre de Dios (Fernández 1952). En la década del setenta, en nuestras estadías entre los Ese Eja del Río Madre de Dios, y más recientemente entre los del Baawaja, encontramos ancianos y jóvenes descendientes de etnias vecinas origen, señalados como tales por los mismos Ese Eja. En Palmarreal, Domingo Shaita se decía Iñapari y uno de los patriarcas del Baawaja, el finado Mariano Pasha Toyoeri, conservaba como uno de sus nombres el de su etnia

original. Por último, nuestro colaborador por mucho tiempo dentro del grupo Baawaja, Roberto Masías Sewa, es hijo de un hombre Arasairi y de madre Ese Eja. Dada la presencia de individuos Arasaeri en la comunidad de Infierno, cada año o dos, venía una familia Arasaeri a visitar a los paisanos allí afincados.

Cosmogonía y territorialidad

En varias partes, nos hemos referido a la identificación del habitante tradicional de estos territorios con los lugares en donde vive, caza y pesca. A diferencia de la cultura occidental, en la cultura Ese Eja, el hombre no está destinado a dominar la naturaleza o a imponerse sobre ella. Hombre y naturaleza no son entidades diferentes que se contraponen; ambas se complementan y forman una unidad que interactúa sobre la base de una reciprocidad y un diálogo permanente. Es por ello que la depredación o el saqueo de los recursos no se concibe como patrones de conducta. El hombre convive con el paisaje, con los árboles, animales, seres vivientes del bosque, del aire o del agua. Ellos son también gente o **Ese Eja** y tienen roles en el desarrollo de su historia.

Los Ese Eja consideran que el cielo, el agua, la tierra y su interior están habitados por paisanos, que por diversas razones actúan en medios diferentes de una sola realidad: el mundo de los vivos. Para describir brevemente cómo se concibe el espacio en el pensamiento nativo, nos referimos a dos coordenadas que aparecen de manera recurrente: la horizontalidad y la verticalidad de acuerdo a los criterios de punto de referencia absoluto y relativo, respectivamente.

Notas

- 1 En 1991, escribí en colaboración con Fernando Sánchez Schwartz un esbozo etnográfico de la comunidades Ese Eja de Perú. Contenía datos recogidos en observaciones de campo hechas en las comunidades de Palma Real e Infierno. Este trabajo ha circulado de manera informal porque nunca se llegó a publicar, aunque siempre es citado por los investigadores y las oficinas de gobierno. Próximamente, se publicará una versión corregida que incluya datos de las comunidades bolivianas recogidos por el antropólogo peruano Enrique Herrera.
- 2 Véase en la Internet la página web <http://www.tooyoo.l.u-tokyo.ac.jp/Red-book/Samerica>.
- 3 Los nombres de los peces varían de país a país. Herrera ha hecho un detallado estudio de la actividad pesquera entre los Ese Eja de Bolivia (Herrera 2002). En este documento sólo se incluyen los nombres del castellano regional de Perú.

Bibliografía

- Alexiades, Miguel N.:** *Ethnobotany of the Ese Eja: Plants, change and health in an Amazonian society*. PhD Thesis New York: City University of New York, 1999.
- Álvarez, José:** "La tribu huaraya. Su lengua". En: *Misiones Dominicanas* 14(72): 81-190. Lima, Secretariado de las Misiones Dominicanas, 1932^a.
- "La tribu huaraya. Su lengua". En: *Misiones Dominicanas* 14(73): 245-253. Lima, Secretariado de las Misiones Dominicanas, 1932b.
- Armentia, Nicolás Fr.:** *Navegación del Madre de Dios*. Biblioteca Boliviana de Geografía e Historia, Tomo I. La Paz: Imp. de La Paz, 1887.
- Aza, José Pío:** *Vocabulario español-huarayo*. Lima: Imp. Americana, 1928.
- Burr, Gareth:** *Eshawa! Vision, Voice and Mythic Narrative: An ethnographic presentation of Ese-eja mythopoëia*. Tesis doctoral. Magdalen College, Oxford, Inglaterra, 1997.
- Chavarría Mendoza, María C. :** *Esbozo fonológico del ese'exa o "huarayo" (tacana)*. CILA Documento de Trabajo No. 19. Lima: UNMSM, 1973.
- *Léxico ese-eja - español, español - ese-eja*. CILA Documento de Trabajo No. 43. Lima: UNMSM, 1980.
- *Con la voz de nuestros viejos antiguos: Eséha Echúikiana Esóiho*. Lima: FOMCIENCIAS, 1984.
- *Identidad y armonía en la tradición oral ese eja (Tacana)*. Tesis de Doctorado, 1996. *Eteweji. Material experimental de escritura ese eja*. Lima, FORTE-PE, 2000^a.
- "Talleres de Lengua y Cultura Ese eja 2000". Puerto Maldonado, FORTE-PE.Ms., 2000b.
- *Esejaha Esoiho Eteweji. Para escribir la lengua de nosotros. Material de escritura ese eja*. Ministerio de Educación-FORTE-PE, 2001.
- Chavarría Mendoza, María Clothilde y Sánchez Schawrtz, Fernando:** *Ejatojabatiji: Buscando las sombras de nosotros mismos. Aproximación etnográfica a la cultura Ese Eja*. Manuscrito, 1991.
- Cipriani, César:** Exploraciones del Bajo Inambari por el ingeniero César A Cipriani. En: *Vías del Pacífico al Madre de Dios*. Pp 153-189. Lima, 1902.
- Dixon, R.M.:** *The rise and Fall of Languages*. Cambridge. Cambridge University Press, 1977.
- Key, Mary Ritchie:** *Comparative Tacanan phonology with Cavineña phonology and notes on Pano-Tacanan relationship*. La Haya-París, Mouton, 1968.
- Kimura, Hideo:** La mitología de los Esse Ejja del Oriente Boliviano. El Dueño imaginario de los animales silvestres. En: *Antropología* 2(3): 1-22, 1981.
- Ese exa relationship terminology. *Shakai Jinruigaku Nenpo* 9: 53-81, 1983.
- Andean exchange: a view from Amazonia. En: S. Masuda, I. Shimada y C. Morris, editores. *Andean Ecology and Civilization*. Tokio: University of Tokyo Press, 1985.
- Firestone, Homer:** *Gente Ribereña. Estudio de la cultura 'Ese ejja'*. Cochabamba, Los Amigos del Libro, 1991
- Herrera:** "Estudios Sociolingüísticos y Socioeducativos con Pueblos Originarios de Tierras Bajas de Bolivia. Pueblo Ese eja". Cochabamba, PROEIB-ANDES, 2000.
- "El trayecto de la persistencia. El nuevo desafío de los Ese eja bolivianos". Santa Cruz, Manuscrito, 2001.
- Moore, Thomas. y Alfredo García:** *Bahuaja: Análisis Socio-económico de la Zona Reservada Tambopata-Candamo Región Iuka*. Centro Eori de Investigación y Promoción Regional. Puerto Maldonado. Ms., 1993.

- PROEIB ANDES (Programa de Educación Bilingüe para los Países Andinos):** *Estudios sociolingüísticos y socioeducativos con los pueblos originarios de tierras bajas de Bolivia: Informe final.* Cochabamba: Ministerio de Educación, Cultura y Deportes; Viceministerio de Educación Inicial, Primaria y Secundaria, 2000.
- Rivero Pinto, Wigberto:** *Jahua nia hax jonsi jahua nia canaí: Los indios araona, chacobo y ese ejja de la Amazonía boliviana.* Tesis de Licenciatura en Antropología. Universidad Católica Boliviana, Cochabamba, 1985.
- Rummenhoeller, Klaus, Lazarte, María y Clara Cárdenas:** *Diagnóstico Situacional de las Comunidades Nativas de Madre de Dios.* Lima, Instituto Indigenista Peruano. 2 Vols., 1992.
- Shoemaker, Jack; Shoemaker, Nola; y Arnould, Dean:** *Migraciones de los Ese Ejja.* Riberalta: ILV, 1975.
- Von Hassel, J:** *Informe del Jefe de la Comisión Exploradora del Alto Madre de Dios, Paucartambo y Urubamba por la vía del Cusco.* En: *Perú – Junta de Vías Fluviales: Últimas exploraciones ordenadas por la Junta de Vías Fluviales a los ríos Ucayali, Madre de Dios, Paucartambo y Urubamba.* La Opinión Nacional. Lima, 1905.
- Wyma, Richard y Pitkin de Wyma, Lucille:** *Vocabularios bolivianos N° 3 Ese'ejja y Castellano.* Cochabamba, ILV, 1962.
- Zeleny, Mnislav:** *Contribución a la etnografía y clasificación del grupo étnico huarayo (ece'je), Madre de Dios, Perú.* Praga: Univerzita Karlova, 1976.

EL ÁRBOL OANÂMÊI*

Heinrich Helberg Chávez

Hace mucho tiempo llovió. Estaba lloviendo, lloviendo... En ese tiempo tampoco amanecía. Sólo cuando estaba bien el tiempo podía salir la gente. No amanecía por nada. El fuego también quemaba. Ardía el fuego, también ardía. Toda la comida, nuestra comida de plantas cultivadas se puso amarguísima¹. A nuestras plantas de cultivo las cubría *si'pi*-la mala hierba². Sólo a la semilla de *si'pi* le iba bien. A ellos les daba asco la nuca y el oído. Bien estaba nuestra comida de plantas cultivadas. No se podía hacer nada. Así estaban.

Entonces hubo una joven casadera... como del porte de ella. Cuando el loro *mbirik*³ la llamó gritando, se acostó con ella depositando una semilla en la mujer⁴. Ella se recostó, se echó para él. De allí, el loro *mbirik*, gritando *kêia' kêia' kêia' kêia'* trajo la semilla del Anâmêi. Se posó. Se acostaron juntos con la semilla. A la mujer la hizo reír *oagn oagn oagn oagn*⁵. Mientras ella pensaba que el loro se había elevado llevándose la semilla, ¡*putugn!*- se paró de golpe el árbol Anâmêi.

Al árbol Anâmêi le crecieron ramas frondosas, los brazos del árbol estaban bajos. Le crecieron los brazos entrelazados, muy bajo, cerca de la tierra. De allí, la gente y todos los animales empezaron a subir, subieron. Como humo, humo... allí empezó a humear... humo... Estaba quemando.

- "¡Anâmêi, sube un poco!".
- "¡Anâmêi, crece anâmêi!".
- "¡Crece Anâmêi!; Crece hacia arriba!"- le dijeron a Anâmêi.

Por arriba sonó *ndututu* y el árbol creció para ellos.

- "¡Otra vez!, ¡otra vez!, ¡otra vez!".

Un disco bonito apareció para ellos. El humo les tapaba el rostro, sí. Así les sucedió a ellos. Se arrimaron al árbol y se taparon el rostro. Apareció una esfera para tapar a la gente del humo. Entonces Anâmêi creció hacia arriba; en lo alto sonaba *ndututu*. Sentados de a varios se balanceaban arriba. Sí.

Era de noche y no amanecía. En ese entonces ellos permanecían sin amanecer. Empezó a apagarse el fuego. Al poco tiempo se apagó el fuego. Así estaban. Al rato se apagó el fuego y el árbol se balanceaba, balanceaba... La tierra empezó a ponerse blanda. La tierra estaba ardiendo hasta la base

del **Anâmêi**. En todo el territorio la tierra se ablandó. De allí, el **Anâmêi** estuvo así mucho tiempo.

Esa pava de monte negra, la pava de monte ojo - despertó. Así fue cuando estaba por amanecer. Ellos pensaban:

- *“Hoja negra, hoja del árbol **Anâmêi** -¿Qué?”.*

Voló, **bbbo bbbo**, dando vueltas. En el mismo árbol **¡ka!** - se posó la pava de monte.

- *“¡Será que está apareciendo el amanecer!; Como era antes!” - se dijeron ellos⁶.*

De nuevo, otra pava **bbbo** lo rodeó. Se posó **¡ko!** en el **Anâmêi**. También la pucacunga **ndugn ndugn ndugn** voló en círculos y regresó al mismo lugar:

- *“Canta porque está amaneciendo” -se dijeron- “La pucacunga canta porque esta amaneciendo”.*

*La luz apareció con el amanecer. El ara azul-amarillo, ellos pensaban que era una hoja amarilla prendida del árbol. También el ara rojo, **¡tarak!**, daba vueltas, gritando **¡tarak, tarak!**, voló bajo rodeando al **Anâmêi** se posó junto con los otros. Después van a aparecer las plantas. De allí, el ara rojo existió⁷. Mientras pensaban:*

*“Hoja roja, hoja roja prendida del árbol”, gritando **sak**, una bandada de aras rojos dio vuelta y **kumbumbu** - se posaron en las ramas. El loro cabezón, gritando, **haak** dio, allí mismo, una vuelta. Ellos dijeron:*

- *“Está amaneciendo “ -se dijeron así- “está amaneciendo”.*

Entonces hubo luz intensa.

Después dijeron:

- *“¡Bájate **Anâmêi!** ¡Bájate **Anâmêi!**”.*

*Otra vez, la pava de monte volaba por lo bajo **ndu...**, a la altura de las copas de los árboles. Otra vez:*

- *“Bájate **Anâmêi!**”.*

***Ndutut** - por lo bajo se partió algo, cerca..., muy cerca. Entonces:*

- *“Tenemos buen sitio para corretear, para corretear fuerte”.*
- *“Esto es como era antes” - y se sentaron en la tierra.*

- "Tenemos buen sitio para corretear".

Dijeron así:

- "¡Tenemos para corretear!".

Mientras tenían que correr, empezaron a decir:

- "¡Rápido!".

La tierra no estaba lista para ellos. Cuando estaban correteando, - ¡un desaparecido!, ¡otro desaparecido! – así sucedió a aquellos que bajaron, la tierra no estaba lista para ellos.

Se sumergieron donde la tierra estaba blanda. Sólo los que se cogieron de la base del Anâmêi vivieron. Sí, se casaron entre hermanos. Sí, es incesto. Desde ese entonces morimos, así es con nosotros. Así, conociendo a sus hermanas, les tiraron del brazo. Cuando les tiraron fuerte del brazo ¡mîn! – lo arrancaron. Pobres quedaron, les arrancaron el brazo⁸ – ¡Cómo eran los antiguos! Entonces, conociendo a sus hermanas les tiraron del brazo, en el momento cuando estaban sumergiéndose. Así, si hubieran cogido del brazo a una de otro grupo de parentesco⁹, amaneceríamos siempre, así cuentan¹⁰. Sí, si hubieran tomado bonito de otro grupo de parentesco. También llevaban hijos del hermano, de su propia familia¹¹, en kusi'pe - la canoa de bebe. Por eso morimos, así cuentan.

Entonces, la tierra empezó a endurecerse, ¿Qué mês, mês?, gritó el sapito seksek.

- "¡Va a amanecer!".

De allí sostuvieron arriba un sable de madera oere¹². Se clavó, desapareció sumergiéndose en la tierra. El sapo seksek desapareció. La tierra no estaba bien dura. Así dijeron:

- "¡De nuevo, de nuevo!".

El oere se clavó, así cerquita, desapareció.

- "Está empezando a endurecer" – así dijeron.

- "Otra vez, de nuevo".

El oere cayó haciendo oi oi oi. Al clavarse saltó kerông, kerông y se echó.

- "La tierra se está endureciendo para nosotros" – ellos dijeron así-. Está endureciendo para nosotros. Esperemos un momento".

¿Qué? Las boas se iban arrimando; la boa,... una boa cualquiera. Allí arriba, como no había sitio, harían que la boa se corra un poquito más allá. No había donde arrimarse. Oerere – cayó la boa. Así los hacía balancearse, el árbol Anâmêi les hacía así. Los hacía balancear. Los arrojaba, así cuentan, hijo. De allí un jaguar, también un jaguar, se arrimó allí arriba un poquito. Así cuando se corrieron un poco en el Anâmêi, se dio vuelta y ¡Po!- se cayó. El jaguar cayó ¡po!, se dio vuelta y se quemó seoat seoat seoat.

Así los hacía balancear. El árbol los balanceaba a ellos, digo yo. Así les hizo, sí. Ellos se dieron cuenta. El Anâmêi los volvió torpes. Dicen que ellos olvidaron todo. Cuando el Anâmêi los volvió torpes. Dicen que ellos olvidaron todo. Cuando el Anâmêi los volvió torpes¹⁴, ellos perdieron todos los conocimientos. No sabían cómo se hace hijo con mujer. Los monos maquisapa les enseñaron. Ellos se olvidaron cómo hacer hijo. Los maquisapa les enseñaron. A las crías de abeja las cuidaban en lugar de bebés. No conocían, no conocían mujer.

Entonces apareció la huangana. De allí mismo, de la misma raíz del árbol Anâmêi, se paró la huangana gritando ¡u hu hu hu hu! Así cuentan que gritando hu se paró de la raíz del árbol Anâmêi. De allí hicieron una casa con techo de hojas. Nada sabían, -digo yo- nada. Nada sabían. La yuca se perdió para volver a aparecer. Así fue - allí no más. Así sucedió, nos cuentan, allí no más.

Notas sobre el mito del árbol Oânâmêi

El mito acerca del árbol **Anâmêi** es el mito de origen **Harakmbut**. Según dicen, en él se relata acerca de la “época del fin del mundo” **e’ mâmêi** “cuando todo se quemó”, seguida de una “época de aparición de la gente” **Harakmbut e’ mâtimê** – la época de fundación de la cultura **Harakmbut**. Si el mito trata de la fundación de la cultura **Harakmbut**, es porque en el se exponen las “coincidencias fundamentales”, las imágenes y nociones que la caracterizan y la hacen posible¹⁵

Un mito es un testimonio “desde dentro”. Tanto la forma como se procede a fundamentar, como los temas escogidos, dicen de ella; son opciones culturales. Un mito, por supuesto, relata y no analiza o argumenta¹⁶. Es en la misma secuencia del mito, en su estructura interna, donde se demuestra la forma cómo se procede a una caracterización propia: lo que llaman “aparición de la gente”. Y allí se muestra la humanidad en dos etapas: una pre-cultura que llega a su final con un “fin del mundo” y el establecimiento de una nueva cultura, la **Harakmbut**.

Si he dicho que el mito **Anâmêi** es el mito de origen **Harakmbut** eso requiere de una precisión. Estoy de acuerdo con Lévi-Strauss en considerar que un mito vive a través de todas sus versiones. No debemos privilegiar a ninguna¹⁷. También el mito de **Anâmêi** está sujeto a variación: los **Arakmbut**, **Oatipaeri**, **Arâsâeri**, etc., tienen versiones distintas y las variaciones son significativas – a tal punto que pueden sugerir interpretaciones diferen-

tes, focalizadas en los aspectos que resalta cada versión¹⁸. No sólo los grupos culturales mayores tienen su propia versión, sino que cada localidad y quizá cada relator que adecua, suprime, etc. La elaboración de estilo, inclusive gramatical, es un factor que distingue a un buen relator de un joven inexperto. Todo esto toca, sin embargo, sólo lo que podríamos llamar variación espontánea.

Pero el caso de **Anâmêi** es distinto. La cultura **Harakmbut** es perspectivista: existen siete versiones distintas del mito de origen, que pertenecen a cada uno de los clanes que integran la sociedad. Estas variaciones no son mayores, pero están codificadas. Así, la versión del clan **mâsenôa** inicia el mito con el loro cabezón **iognkâ**, en lugar del **mbirik**, el loro chacarero de la versión **oandignpânâ**, que es la que aquí presentamos. Algunos clanes tienen un episodio de "creación del hombre" a partir de dos huevos –de los cuales queda uno por abrir para una creación futura–, otros clanes carecen de ese episodio, como la versión que aquí presento.

En un principio asumí que cada clan o línea de descendencia expresaba metafóricamente su origen por un ave distinta; la serie de grupos sociales correspondía a la de aves. Pero no he podido recolectar la información suficiente que corrobore o niegue esta tesis. En todo caso, las versiones están entrelazadas por la presencia/ausencia de algunos motivos y cada clan guarda para sí su propia versión. No son muy comunicativos respecto a las versiones de otros clanes; prefieren sólo hablar del suyo. Pero tampoco he podido constatar rivalidades respecto a estos detalles, aunque la pertenencia a uno u otro clan es decisiva en cuanto a la formación de opiniones en todos los asuntos cotidianos¹⁹.

De todo esto sólo puedo concluir que en la sociedad **Harakmbut** los mitos no sólo están sujetos a variación, sino que la propician (dando un buen margen de libertad al relator) y la asumen e internalizan. Inclusive, en el momento de fundamentar su cultura, la sociedad **Harakmbut** es perspectivista; no existe *una* visión totalizadora de la sociedad.

En el presente caso hemos presentado una versión **Amarakaeri** del clan **oandignpânâ**, relatada por el **oambaiorokeri** "el soñador" más viejo de Shintuya; un hombre conocido por toda la comunidad como un gran relator. También mi traductor pertenece al mismo clan, por lo que pude contar con cierta unidad de criterios.

El mito **Anâmêi** se inicia con una grandiosa concepción del "fin del mundo" que marca una cesura entre la "sin cultura" y el establecimiento de cultura en la "época de aparición de la gente". Empieza a llover y no quiere amanecer, es decir, se suspende el transcurso del tiempo. Después se extiende el fuego destructor que acaba con la cultura anterior: se queman los campos de cultivo y los cubre de mala hierba. Toda la comida se torna amarga. Por otras versiones sabemos que los animales se esconden excavando huecos y que en las casas se apagaron los fogones – el símbolo más primario de "cultura".

Es entonces que un ave **mbirik** (el loro chacarero) trae una semilla en el pico y la deposita en el sexo de una muchacha casadera que se mostró solícita y “se recostó para él”. Ella ríe –y ese es un eufemismo de “tener una relación sexual”– e inmediatamente se eleva el árbol **Anâmêi** y la gente y los animales se suben a él para salvarse del fuego destructor²⁰.

Un pasaje posterior nos delata el sentido simbólico del árbol **Anâmêi**. Cuando la gente, creyendo que la tierra ya endureció y que pueden “corre-tear” libremente, baja, entonces: “se sumergieron donde la tierra estaba blanda. Sólo los que se cogieron de la base del **Anâmêi** vivieron. Sí, se casaron entre hermanos. Sí, es incesto”. Aquellos que recogen a sus hermanas y las suben al mismo árbol del que salieron cometen **pikên** “incesto”. El árbol **Anâmêi** no es pues sino un símbolo de “línea de descendencia” – literalmente un “árbol genealógico” unilineal²¹. Por eso, no llama la atención que la gente se salve del “caos” del “fin del mundo”, subiéndose al árbol: esto representa el principio de organización social. El episodio establece así, la ley exogámica – el fundamento de la cultura **Harakmbut**²².

Otros datos corroboran esto: **Anâmêi** arroja de sí, balanceándose, a los que no son del mismo clan (del “dueño” de esa versión del mito). Arroja también a la boa y al jaguar, que se consumen en el fuego. Ambos animales son símbolos importantes en la cultura **Harakmbut**: la boa es “madre de los animales”, y el jaguar es encarnación de la “sin-cultura”, lo salvaje²³. El espíritu **toto'**, también negación de la cultura, en cambio, sí permanece colgado del árbol²⁴. Si **toto'** niega la cultura, la niega como unidad dialéctica, desde dentro. **Toto'**, como veremos al tratar de ese mito, puede interpretarse como “el otro yo” que la misma cultura produce, Ese “otro yo” es antisocial.

A-nâ-mêi puede analizarse así: el prefijo **oa-** o **a-** es un nominalizador, **-nâ-** debe considerarse como el nombre propio del árbol; **-mêi** significa “tallo”²⁵. El **Anâmêi** no corresponde a ninguna especie conocida y por lo que se dice en el mito, debe haber sido mucho más alto (la gente mira abajo a las copas de los árboles).

Existe, sin embargo, otra interpretación posible. Esa interpretación es mía y ha provocado asombro cuando la he confrontado con alguno de ellos; “¡Eso no se me había ocurrido!”, dicen²⁶. **Oanâ-mêi** se pronuncia ocasionalmente **Oa-nda-mêi**. Y bien: **oa-nda** significa “fruto/semilla”, pero se usa metafóricamente para los testículos. “Semen” es **oa-nda-oe'**²⁷. Si esta etimología es cierta, la preferencia de **Anâmêi** sobre **Andamêi** obedecería sólo al deseo de encubrir una alusión sexual demasiado evidente. Y ya hemos visto que los eufemismos no son inusuales.

El interés de esta interpretación proviene del hecho que en el sistema de parentesco, las líneas de descendencia son masculinas y que por lo tanto, el **Anâmêi** se asociaría simbólicamente con las líneas de descendencia masculinas. En el texto, la semilla del árbol es llamada **a-nâ-mêi-nda** “semilla del **Anâmêi**” y el acto sexual del ave con la joven **e'-mâ-ti-nda-oedn-a'**, literalmen-

te “acostarse/echarse con fruto/semilla”. “Acostarse” se usa por “acto sexual”, pero normalmente no contiene ninguna alusión a “semilla/fruto”²⁸.

Pienso, pues, que se puede sustentar que **Anâmêi** tiene una connotación sexual, que no hace sino redondear el sentido que tiene de acuerdo al mismo mito. Eso lo corroboran otros textos, donde es más fácil reconocer que los tallos de los árboles tienen una connotación sexual. En el mito de **Amârînke**, una mujer se pega al tronco de un árbol de caucho, sobre el cual tiene una visión (del espíritu) del caucho. De ese encuentro queda embarazada. Inmediatamente antes se había negado a probar de “los frutos” de caucho que le arroja su marido para que pruebe, el cual se ha subido a lo alto del árbol. En un episodio posterior del mismo mito del niño **Amârînke'**, coloca los pelos del pubis que arranca de su abuela al tronco de la palmera de pifayo y crea así las espinas que la protegen de los depredadores.

El “fin del mundo” significa una censura: viene el fuego destructor como una inundación que llega a los campos de cultivo. Pero, contradictoriamente, no es una inundación de agua, sino de fuego, y viene de río abajo hacia arriba. Dicen que llegó hasta el río **Oandakoê** o Carbón (hasta allí se encuentran las maderas aparentemente carbonizadas) llamadas **e'mâ-mêi-ok-nôk**. “Usualmente una inundación pertenece al río mientras que el fuego a la tierra. En tiempos de caos la distinción entre río y tierra desaparece” (Gray; 1983, p.27). El “fin del mundo” sigue una lógica; la de la inversión. La comida se torna amarga, incomible, el fuego inunda. Nuestra versión pone especial énfasis en la destrucción de ‘aipo “las plantas cultivadas”, porque después se restaurará la agricultura en orden prescrito por **Anâmêi**²⁹.

Para mi traductor, el **Oanâmêi** es el árbol al que se subió la humanidad para salvarse en la “época de fin del mundo”. Si existió el árbol o no es una cuestión crucial – la verdad de su cultura está en juego. Si no existió el tal árbol, entonces la historia, y todo el mundo cultural **Harakmbut** no tiene verdad: “¿Cómo habrá sido?”... “¿Pero sí habrá existido!” “¿Cómo nos van a mentir!”, son sus palabras.

La actitud interpretativa de un **oaiorokerei** mayor y muy versado en su cultura es muy distinta. Para él, la historia de **Oanâmêi** relata “el paso de la yuca amarga a la yuca dulce”³⁰.

Decir esto implica tomar el sentido del mito simbólicamente: porque el texto dice que todos los alimentos se pusieron amargos; no habla explícitamente de la yuca. Podemos desarrollar esta interpretación de uno de sus propios curanderos: la cultura **Harakmbut** se define por el uso exclusivo de la yuca dulce. Sin embargo, se sabe de otras culturas amazónicas que prefieren la yuca amarga, que es venenosa, y que por un refinado proceso es convertida en comestible. El hecho de la preferencia por la yuca amarga es, en esos casos, objeto de orgullo: la cultura se impone sobre la naturaleza. Los **Harakmbut** deben de haber tenido noticia de ello, ya que, por ejemplo, los **Oatipaeri** cuentan en el mito de **Hudnmô** (el atlas que sostiene el mundo), que vino gente del mar, los **e'pôngioeri**. El hecho es que el caso de

los **Harakmbut** es exactamente inverso: su cultura se define por el uso de la yuca dulce, en desmedro de la yuca amarga.

El tipo de fundamentación que propone el mito de **Anâmêi**, sin embargo, no propone una definición de la cultura **Harakmbut** con relación a las culturas circundantes, contrastando sus características, instituciones, etc., sino que define la cultura con relación a su opuesto lógico: la “sin-cultura”. En el mito, la distinción entre “sin-cultura” y “cultura” aparece como el paso de una a otra. La “sin-cultura” llega a su término con el “fin del mundo” y la “cultura” se inicia con la “época de aparición de la gente”. La misma estructura del relato responde a una construcción lógica.

Lo que se expone son los antecedentes lógicos de la cultura **Harakmbut**, pero se los presenta en forma de precedentes históricos. La transformación de antecedentes lógicos en precedentes históricos es una metáfora.

Gracias a esta transposición es que la exposición de los antecedentes lógicos (su manera de entenderse) no resulta en una exposición analítica sino en un relato.

Cuando el relator llegó al pasaje donde la humanidad pierde todos los conocimientos, inclusive la forma de hacer sexo y “*tener hijo de mujer*”³¹, mi traductor, a pesar de ser creyente no lo podía aceptar: “*¡Cómo puede la gente olvidar cómo hacer hijo! ¡Algo así no es posible!*”³².

El relator le contestó que no debía hablar así, que debía imaginar que era otra humanidad: “*No digas así hijo. Como otros eran, hijo. En ese entonces otra, otra gente apareció. Aparecieron, dicen. Hicieron hijos, con sus hermanas, hicieron hijo, Entonces tuvieron hijos*”.

El modelo de la “sin-cultura”, al que apela la construcción lógica del mito, es una sociedad que practica el incesto. Esa “otra” humanidad no es tan sólo una cultura distinta, es El Otro – la humanidad que es la negación de toda posibilidad de organización social.

He preguntado a ese **oaiorokeri** mayor y de muchos conocimientos, quién era la muchacha al inicio del mito, ¿Aparece en otra historia? ¿Qué sucedió con ella? – Con un gesto de la mano me indicó que la borrara de mi mente “*¡Esa ya no!*”. No se ocupan más de ella, no interesa a su pensamiento³³. Eso es importante, porque nos dice algo sobre cómo están contruidos los mitos y sobre su uso de imágenes.

Pero antes, la mujer que se recuesta para que el pájaro **mbirik** deposite en ella la semilla que trae en el pico nos proporciona la imagen que se hacen los **Harakmbut** de la “concepción”. La mujer es un receptáculo que recibe la “semilla” que crece en ella³⁴.

Este motivo del mito tiene un paralelo también al inicio de **Amârînke**. El esposo de una mujer que se ha subido a un árbol de caucho, le arroja frutos para que pruebe, pero ella tiene una visión del espíritu del caucho y se pega al tronco. La mujer queda embarazada del caucho.

Ambas son “concepciones” extraordinarias: en los dos casos del estado extraordinario de las cosas ha sido provocado por antecedentes de incesto.

En el mito de **Amârînke** porque la mujer había mantenido relaciones incestuosas con sus hermanos. El incesto pues, se asocia no sólo al caos social, sino a un caos ontológico: orden social y orden natural están “enlazados”³⁵.

Lo que nos muestra la indiferencia frente a la joven en el mito de **Anâmêi** es que la lógica del mito no es la misma que, por ejemplo, la lógica de un cuento; la secuencia de eventos obedece a principios diferentes. En un mito, por ejemplo, no importa que se introduzca un personaje y luego “no *interese*” y se le deje caer. Su rol puede terminar con la presentación de la imagen de un concepto como el de la “concepción”. No importan tampoco detalles, como que en el mito de **Anâmêi** recién se introduzca la muerte como castigo al incesto (volveremos sobre este tema más tarde) - ¿Quiere eso decir que antes la gente no moría? ¿Y qué consecuencias traería eso?

Sentimos que esas preguntas son impropias. Y pienso que -en algunos casos- los personajes, sus actos y los sucesos, no tienen otro sentido que el de ilustrar una idea - o mejor dicho: el hacerse de una imagen de un concepto.

Y es aquí donde podemos reconocer el trabajo de la imaginación y de la fantasía.

También en la cultura occidental nos hacemos de imágenes de nuestros conceptos: el tiempo pasa como un río, el alma como un aliento; quizá alguna persona describa cierto temor como un molusco que lo aprisiona; otro temor lo describiría con otra imagen. Si quiero hacerme de una imagen de la tristeza, lo mejor que puedo hacer es representar un rostro llorando: “El rostro es el espejo del alma”.

He escogido estas imágenes, porque en cada una de ellas el trasfondo gramatical -lo que hace que se nos impongan como acertadas- es muy distinto. Algunas apuntan a la “esencia”, otras visten con una “apariciencia” a lo que es inasible (el alma). En el caso de la “tristeza” la representación antropomorfa es el recurso indicado *gramaticalmente* (lo que *puedo* hacer).

Tanto el árbol **Anâmêi** como la “concepción” al inicio, pero también el “fin del mundo” (la lluvia, el fuego) son ilustraciones de conceptos. Esto nos aclara -como un primer acercamiento- las maneras como opera un mito.

Pero lo que hace el mito de origen **Harakmbut** es presentar las imágenes fundamentales de su visión del mundo, *decir*: éstas son las nuestras. O también, éstas son las nociones fundamentales vertidas en imágenes.

Que los relatos estén situados en un pasado mítico no dice, por lo tanto, otra cosa, sino que tratan de antecedentes lógicos -es decir- de los mismos patrones culturales puestos en un pasado del que se deduce siempre un presente menos perfecto...³⁶.

La “época del fin del mundo” como límite entre dos formas de vida, instaura una época de caos y de confusión ontológica. Sus características principales son:

- a) La suspensión del sentido del tiempo (la noche se prolonga, no quiere amanecer).
- b) La percepción “normal” esta trastornada. La gente “piensa” que las aves son hojas del árbol **Anâmêi**. Con el amanecer “se hace luz” y se restablece el orden. La gente ve durante la época de caos “la realidad” bajo su otro aspecto, el fantástico³⁷. Ambas versiones, sin embargo, conforman las dos caras de la realidad, como las dos caras de una moneda. El cambio de aspecto lo anuncia cada vez el amanecer: “la vista” y los “fenómenos naturales” están coordinados. También el árbol **Anâmêi** adquiere ciertos rasgos antropomórficos: entiende a la gente, sube y baja a su pedido, arroja de sí a los que no convienen: los que no pertenecen al patrilineaje, a la boa y al jaguar.
- c) Las relaciones espaciales, al igual que las temporales, están perturbadas: la tierra se pone blanda como “**mâsabimbi**” “barro”, y está caliente. Literalmente, la tierra no los sostiene – han perdido el sostén ontológico: las constantes naturales están suspendidas.
- d) El árbol **Anâmêi** los balancea: “El **Anâmêi** los volvió torpes. Dicen que olvidaron todo. Cuando el **Anâmêi** los volvió torpes, ellos perdieron todos los conocimientos. No sabían cómo se hace hijo con mujer”. **Oasegn**, significa “torpe”, uno de los dos tipos de locura que conocen. **Oasegn** es un “loco tranquilo, asonzado”, mientras que **oakponômîn** “al que le chupan el centro del ojo”, “es un loco movido”.

El mareo al que los somete **Anâmêi** no sólo perturba la visión y la categorización de la realidad: los hace olvidar todo. Este es, a todas luces, un “olvido” filosófico, semejante a la duda metódica de Descartes.

El “olvido de todo” remueve efectivamente la certeza de la visión cotidiana (y eso es lo que perturba a mi traductor): hay cosas que no se pueden olvidar, sin poner en el mismo sentido de la realidad en duda³⁸. Esto es, por supuesto, lo que pretende y re-presenta el mito con “el fin del mundo”: la humanidad pasa por una época de caos, que en sus características recuerda por algunos detalles a la “mareación” – las alucinaciones que provoca la toma de **haiia**(“) **pa** o “toé”: se ven los árboles como gente y las hojas como pájaros³⁹.

Lo contrario del “olvido” es el recuerdo y en el mito **Anâmêi** la cultura **Harakmbut** recuerda sus fundamentos, los patrones lógicos de su cultura, de un modo no muy distinto que el recuerdo de las ideas en Platón, por ejemplo: pero contra nuestra expectativa, el mito “amarra” dos versiones distintas de la realidad, el aspecto imaginativo y fantástico con el sentido cotidiano de la realidad, como su “otro” aspecto.

La cultura **Harakmbut** reconoce, por lo tanto, en sus imágenes y su fantasía también un fundamento de su cultura.

No hace esto por pura diversión, sino con un sentido práctico, como lo demuestra, por ejemplo, la tabla de interpretación de sueños, o el uso de los

“era de noche y no amanecía” y también “ellos permanecían sin amanecer”. Si la “noche” es el caos, la “luz” representa “el orden cotidiano” (el amanecer es también el momento en que los espíritus **toto’** tienen que desaparecer). En el mito de **Anâmêi**, sólo al final, cuando bajan del árbol y han recobrado la percepción normal, “hubo luz intensa”.

La penumbra del atardecer **mbaisik** ocupa el lugar inverso al amanecer: es el punto de contacto con los espíritus, el momento de ingreso a esa “otra realidad”, como lo demuestran otros mitos. La medianoche, en cambio, es su punto culminante.

En el mito de **Anâmêi**, una vez instaurado el orden cotidiano en la percepción en lugar de **e’-mê-odn-iak** se usa también **e’-ti-mê’** “aparecer, nacer”⁴¹. La palabra tiene la misma connotación semántica: las cosas surgen, emergen, se transforman (por cambio de aspecto), pero no usa de la doble raíz y el cambio no es ya acompañado de un “amanecer”.

Cuando la gente se subió al árbol **Anâmêi**, el fuego llegó hasta la base misma del árbol⁴². Allí se dice que humeaba: “el humo les tapaba el rostro”. La gente le pidió a **Anâmêi** que creciera y el árbol creció para ellos. Entonces, “un disco bonito apareció para ellos” – una esfera que los protegía del humo y de “ahumarse”. Ese detalle podría tomarse como una explicación *ad hoc*, sólo un detalle imaginativo como respuesta a preguntas de escuchas con una creencia realista en el mito. Pero el tema “quemarse” o “ahumarse” es recurrente en otros mitos y el asunto merece por eso mayor atención. En el mito de **Anâmêi**, el jaguar cae del árbol y se quema. En el mito de **Amârínke’**, el héroe quema a un jaguar y pone a la abuela del jaguar al humo hasta que muere.

En ambos casos, **Amârínke** usa dos formas de fuego cultural; el fuego encendido con palitos **paipi** o el humo de un fogón para vencer al jaguar, que se asocia a la “sin-cultura” y lo salvaje.

Los actos del héroe cultural **Amârínke’** están así ya prefigurados en el mito de origen; el jaguar cae al fuego y se consume.

Al proceder así **Amârínke’** se comporta como un varón **Harakmbut**. El hombre no cocinará, a menos que tenga que hacerlo, y ello será fuera de casa y del pueblo, si tiene que alimentarse en el bosque o si quiere conservar carne ahumándola. En esos casos ahumará carne o pescado y asará –si la lleva consigo– yuca o plátano. Su mujer comúnmente los herviría. La mujer es la dueña del fogón y si bien puede asar yuca o plátano en casa (nunca carne), el modo privilegiado de preparación es “con agua”, hirviendo. El término más opuesto a lo hervido es lo crudo y lo ahumado puede verse como término intermedio o más bien es excepcional, es “otro”, dicen, porque es “fuera de casa”. Ésta es al menos, la visión que me impuso la pareja con la que conviví seis meses. Lo que sí es cierto es que los modos de preparación de alimentos masculinos son secos. La mujer usa privilegiadamente el agua, aunque fuera de casa también ahumará pescaditos o asará yuca en la ceniza en cualquier ámbito⁴³.

Lo opuesto a lo cocido es lo crudo y la comida hervida es la más cocida. Así, las más de las veces, la carne de monte será hervida por horas, aunque ha sido previamente ahumada porque “no está bien cocida”. El pescado, en cambio, sí suele comerse en casa solamente ahumado. La cultura **Harakmbut**, en todo caso, sí está obsesionada por la distinción “crudo/cocido” y una de las formas típicas de desprestigiar a enemigos o vecinos es decir que comen crudo, a pesar que ciertamente saben que no es así.

Tanto el jaguar como la anaconda o boa están excluidos de la dieta **Harakmbut**, su consumo está tabuizado. En cambio, mantienen relaciones de reciprocidad con los animales de caza **ohpai**; reconocen bien que su reproducción social depende de la reproducción de esas especies, y que tapires, huanganas, sajinos, monos, etc., llevan una vida social, lo que les confiere un estatus especial. El ciclo de reproducción entre **ohpai** y la sociedad humana es expresado así: bajo determinadas circunstancias **oanôkirêng** “el alma” circula entre ambas, puede concentrarse en un individuo o dispersarse en una especie. El jaguar está excluido de esta circulación y así también la boa acuática (y en general las otras serpientes). Con la boa acuática mantienen otra relación especial porque la llaman “madre de los animales”. Soñar con una boa es signo de que se va a matar, sea eso en la caza o la guerra. Entre los sueños premonitorios relacionados con el éxito en la guerra está el soñar de boa.

He dicho que en el mito se exponen las coincidencias “íntimas” de una cultura; las imágenes de los conceptos fundamentales que rigen el orden social, ontológico, las creencias. Los mitos exponen los supuestos lógicos que los hacen posibles⁴⁴. He tocado ya las nociones fundamentales y cómo son vertidas en imágenes. Pero eso no es todo. Existen coincidencias que expresan “afinidades secretas” entre nociones (afinidades que en nuestra cultura les damos un valor poético). La forma como estas afinidades son expresadas en nuestra cultura es variada: puede tratarse de identificaciones (“las rosas son besos”) o de comparaciones (“sus besos son como rosas”) puestas “en imagen” ello puede llevar a una superposición de imágenes. En un relato o secuencia pueden ser expresadas como transformación o en algunos contextos puede crearse lo que llamo “equivalencia funcional”, es decir “a” vale por “b”. En las dos últimas formas podemos reconocer fácilmente formas típicas de presentación de “afinidades secretas” en mitos. Esto es lo que, a veces, se ha llamado etiologías triviales en la antropología – y en muchos otros casos no son nada triviales.

Pero en los mitos se dan otros procedimientos: uno es “la explicación”, donde la forma “por eso es que ...” es más aparente que real; en realidad sólo expresa una afinidad secreta y no una explicación con contenido histórico o teórico. Lo que no encontraremos son comparaciones – las comparaciones “des-encantan”.

El trasfondo gramatical de estas afinidades secretas es diverso y complejo: puede ser que usos y costumbres creen un cruce entre nociones (hervir = femenino). La equivalencia que muchas veces se crea entre la esfera sexual

y la comida supone, por ejemplo, que en la lógica profunda representan opciones, alternativas de placer y que, por lo tanto, se hacen “equivalentes”. Pero eso no tiene que ser así: en las culturas amazónicas y en la sociedad **Harakmbut** pueden encontrarse otros “puntos” de contacto⁴⁵. Valdría la pena un estudio de estas posibilidades. En otras afinidades secretas se encontraría una asociación visual, acústica, etc. Estos son los casos más simples. Es posible también que una escala (colores) se use para expresar otra (vocales) como en el famoso soneto de Rimbaud o en la interpretación del totemismo de Lévi-Strauss⁴⁶. No siempre se encontrará analogías entre las nociones en cuya “afinidad” caemos en cuenta, y si se producen “asociaciones”, la serie está totalmente indeterminada: puede ser o no ser. Lo importante es reconocer que en la gramática de estas afinidades lo que cuenta es que estemos de acuerdo en “reconocerlas”; las justificaciones caen fuera de consideración. Ni siquiera solemos tener una idea clara de lo que consideramos una justificación.

En antropología, sin embargo, nos interesa el trasfondo gramatical porque reduce la extrañeza – entonces la imagen “da sentido”. Pero debemos recordar que “el juego” es coincidir en las imágenes y no en las interpretaciones. Esto echa una luz sobre las variaciones que se dan en el mismo ámbito de una cultura, y las distintas posibilidades de interpretación en la antropología. Así encontraremos que muchas veces, oposiciones “cultura/sin-cultura” o “crudo/cocido”, “alto/bajo” son útiles – contribuyen a elucidar el trasfondo gramatical. Un caso especial son las “afinidades” por etimología (popular).

Cuando la gente baja del **Anâmêi** empieza una etapa de “establecimiento” de una cultura; aparece el agua, las primeras plantas cultivadas y los animales (la huangana que emerge de las raíces). Se dice que todo “apareció” (**e’-ti-mê’**). Con cada objeto “amanece” una vez más. La relación entre el objeto cotidiano o natural y su “otro” fantástico es el cambio de aspecto. Lo primero que siembran cuando tienen hambre es la rôtula: **oa’-i-ku-nda-sore’-pe**. De allí crece la uncucha **sore’**. La palabra **sore’** aparece, pues, como morfema de la “rôtula”. Hay también cierta similitud en la forma. Otro caso es el dedo quebrado que siembran como estaca de yuca. Dedo es **oa-mba’-pi** y estaca de yuca **tare’-o-pi**, literalmente “palito de mano” y “palito de rama de yuca”. La coincidencia visual es quizá más importante que la asociación gramatical. El sufijo **-pi** se aplica a todo lo delgado; así, una persona de respeto delgada es **oari-pi**. También en el caso de **karudn** “zapallo” y **e’ndo** “heces” la asociación es visual.

Estas asociaciones son superficiales: lo importante es que se trata de sus plantas cultivadas. Y le siguen otras: plátano, caña de azúcar. Estas son **oro’edn’ aipo** “nuestras plantas cultivadas”. Y esta relación íntima con su cultura parece expresarse derivándolas de partes del cuerpo humano.

Las partes del cuerpo humano y sus excretas se relacionan al “todo”, así como las plantas cultivables “propias” a la sociedad y la agricultura.

Como es fácil reconocer, el trasfondo gramatical, incluyendo procesos metafóricos, es reconstruible en muchos casos. Pero eso no debe constituirse en una condición necesaria para “entender” la imagen. Sobre todo el trasfondo gramatical no tiene que ser translúcido para el que usa la imagen ni para el que las “entiende”⁴⁷.

Este es el caso con el episodio sobre la aparición del agua y todo el sistema fluvial amazónico. La fascinación proviene quizá de la insignificancia del inicio -dos gotas de agua- y la enormidad del resultado. Dos gotas de agua “se juntan”, una que lleva una hormiga isula en las antenas, la otra proviene de una libélula. Las libélulas arrojan gotitas de agua fuera de las charcas con el abdomen - probablemente desovan de esa manera. Ambas observaciones tienen contenido real, eso es indudable, ¿Pero se juntan? ¿No hay alguna asociación profunda? ¿Quizá masculino y femenino? Por más que he preguntado, no he obtenido respuesta. Sólo que es verdad aquello de las gotas de agua. Y lo he constatado con la libélula. La interpretación de Andrew Gray sugiere lo siguiente; la libélula y la isula andan por el río (son de agua), pero la libélula vuela y la isula camina; así se conectarían arriba y abajo, río y cielo (nubes). Eso da cierto sentido también. Son conexiones posibles⁴⁸. Pero también podemos entender la creación del agua como una pieza de poesía **Harakmbut**⁴⁹.

Otra de las asociaciones asombrosas ocurre cuando hacia el final del mito se dice que la gente había olvidado “como hacer hijo” y –ahora lo fantástico- criaban larvas de abeja como hijos. Se asocia “panal de abeja” con “maternidad”. Dicen que es porque las abejas cuidan de sus crías. Esto lo confirma además, el mito de **Amârínke'**, donde una mujer embarazada se transforma en panal de abeja⁵⁰.

El mito de **Anâmêi** se convierte hacia el final en el hilo conductor hacia otras historias que lo amplían. Una de ellas relata cómo la gente aprendió a hacer sexo y que lo aprendieron del mono maquisapa. En su “olvido total” tomaban a sus esposas por el ombligo, ¿pero por qué justamente el maquisapa? – el maquisapa es el animal que por su apariencia más se asocia con la figura humana.

Existe una creencia que ilustra esto. Se dice que cuando un cazador ha soñado con un niño recién nacido y sale de caza, el animal que trae no debe comerlo, sino entregarlo a otra persona, Si él mismo lo come el niño puede enfermar y morir, porque su **oanôkirêng** “el alma” es ese animal. Dicen que puede ser cualquier animal, pero caso seguido sólo se les viene a la mente el maquisapa, lo que de algún modo, privilegia a este animal.

Oanôkirêng es una palabra que también podemos traducir como “conciencia” y “yo” y es aplicable, en principio, sólo al ser humano. Pero la similitud con animales –sobre todo aquellas especies mayores que llevan vida social- no pasa desapercibida. El **oanôkirêng** puede aparecer en sueños (con figura humana), pero también se relaciona con **oandik** “nombre/ medida” que la individualiza. Los **Harakmbut** usan **oanôkirêng** para ex-

presar una identidad profunda entre el hombre y los animales capaces, en mayor o menor grado, de “conciencia”. **Oânokîrêng** puede concentrarse en un individuo (o persona con nombre propio) o dispersarse vagamente en una especie o colectividad. La confluencia de una imagen de sueño y el **oanôkîrêng** del *alter ego* humano puede ser suficiente para arrebatarse el **oanôkîrêng** de un niño, cuya “alma” aún no está bien centrada y provocar de esa forma enfermedad y muerte eventual⁵¹.

En análisis de una “afinidad secreta” nos lleva así fácilmente a aspectos profundos y de difícil comprensión de una cultura.

En la lengua **Harakmbut** no existe una palabra para metáfora o símbolo⁵². Por lo menos, no es parte de su vocabulario cotidiano y esto corresponde a su creencia en el sentido literal de los mitos. Eso no quiere decir que un **oambaiorokeri**, como el que me dijo que el mito de **Anâmêi** significaba el paso de la yuca amarga a la yuca dulce, no esté manejando una noción de símbolo. Su manera de comprender el mito trasciende el sentido literal.

Podemos ahora recopilar alguna de las formas como se presenta el “cambio de aspecto” en el relato. La ausencia de comparaciones como forma de realizar superficialmente una “afinidad secreta” ya la hemos señalado. El verbo más característico es **e'-ti-mê** “aparecer/nacer”. Se dice “pensaban que era... ?” y luego “aparece” bajo su aspecto cotidiano. Esto es acompañado o anunciado por un “amanecer” o el “amanecer-aparecer”, por lo que no se trata sólo de un asunto personal/subjetivo sino de un cambio en el ordenamiento del mundo – en el orden cósmico. En otros casos encontramos “equivalencias”: las larvas de abeja toman el lugar de bebés, porque humanos y abejas cuidan de sus crías. Pero de modo más general entre “panal de abeja” y “maternidad” hay identificación. En los mitos las cosas “se cambian”, se transforman y estos son los recursos formales que se despliegan en el mito de **Anâmêi** para representar “afinidades secretas”. Para una interpretación del episodio de la desaparición del sapo **seksek-môi** por la caída del **oere**, podríamos acudir al artículo de Mario Califano sobre las brujas **tioembet** – una sociedad secreta de mujeres cuyo poder se transmite por medio de un sapo. En ese artículo se cita a un informante de Shintuya; “El pez **tixpa** le entregó un sapo **wâmui** a una mujer y le dijo: - “con este **wâmui** usted va a aprender a hacer brujería”. A una mujer sola lo entregó. Cuando las mujeres andan por las quebradas y arroyos, por las partes silenciosas le entrega el sapo **wâmui**. El **wâmui** piensa que es la primera que lo tiene” (Califano: 1978, p.410). La interpretación que asociaría **oa-mûi (wâmui)** con **seksek-moi** sugeriría que en el mito de origen, el chamanismo reconocido “oficialmente”, el masculino de los **oaioreri** – condena al femenino. Lo que coincide con la práctica: la persecución y eliminación de las **tiombet** por los chamanes. Pero hay ciertas dificultades con esta interpretación. Según mi traductor, no se puede identificar las especies. Las especies que se usan para la magia son tres: **oaoa'**, **oa-koênkoên**, y **mburudn**, mientras que **seksek-môi** y **oa-mûi** no sólo no son iguales, sino que no son usadas en la

magia. Sólo puedo explicarme estas divergencias por la distinta proveniencia de los informantes que habitan actualmente en Shintuya.

Debo retroceder a lo que es el capítulo central del mito: la instauración del principio de exogamia, principio de organización social y cósmico. El pasaje dice:

*“Se sumergieron donde la tierra estaba blanda. Sólo los que se cogieron de la base del **Anâmêi** vivieron. Sí, se casaron entre hermanos. Sí, es incesto. Desde ese entonces morimos, así es con nosotros”.*

Con el principio de la exogamia también se instaure la muerte. Se correlaciona falta máxima con pena máxima. La sociedad **Harakmbut** niega la muerte natural e instaure la muerte como producto social; producto del incesto “original” y de la culpa que ello acarrea. Así dice el texto:

“Así, si hubieran cogido del brazo a una de otro grupo de parentesco (línea de descendencia) amaneceríamos siempre (gozaríamos de vida eterna), así cuentan, (...). Por eso morimos, así cuentan”.

Esto es sumamente importante para la cultura **Harakmbut**: enfermedad y muerte tienen carácter punitivo y son producto social. Este es el sustento de la medicina **Harakmbut** y en la práctica lleva regularmente a que todo deceso provoque acusaciones de “daño” o brujería.

Y como dicen: *“Lo primero en que piensan los paisanos cuando enferman no es en virus-. ahora que saben de eso – sino de daño”.*

Al tratar de salvar a sus hermanos y subirlos al árbol **Anâmêi**, sin embargo sucede:

“... conociendo a sus hermanos les tiraron del brazo. Cuando les tiraron fuerte del brazo ¡min! – lo arrancaron. Pobres quedaron, les arrancaron el brazo”.

El “cogerlas del brazo” tiene obviamente una connotación sexual - ya que lleva al incesto. Pero una de las cosas sobre las que más he pensado ha sido la razón por la cual les arrancan el brazo. Lo más probable es que sólo sea castigo por el crimen cometido: las primeras muertes⁵³. Se cree que los hijos de relaciones incestuosas mueren.

Si los **Harakmbut** tienen un dios, ese es **Anâmêi**: se consideran “los hijos de **Anâmêi**”. Introducida la noción de “dios” por los sacerdotes misioneros, sus dudas se dirigen a sí habrá sido **Anâmêi** el que hizo aparecer la uncucha y los otros bienes culturales o habrá sido Dios. En todo caso, buscan relacionar eventos mitológicos con el dios cristiano. Otra posibilidad es que **Amârínke** sea niño-dios.

Lo que estas comparaciones e intentos de asimilación revelan –aparte de un naciente sincretismo– es que todos los bienes culturales, las plantas

cultivables, la huangana, etc., se las dio **Anâmêi**. Es de **Anâmêi** de donde proviene su cultura y con ella el orden establecido sobre la noche (y el caos). Esto nos ayuda a comprender cómo la cultura **Harakmbut** propone la realidad en dos versiones. Porque **Anâmêi** también es el que, con su balanceo, los confundió y les hizo “torpes” y que olvidaran todo, para después volverles a entregar esos bienes culturales, pero ahora en un orden establecido bajo el principio de exogamia, principio que aplicado a otros órdenes es el principio de reciprocidad.

Con el principio de reciprocidad (**oaia-oaia** o “ambos-ambos”) se puede “pensar” y aplicarlo a muchas relaciones. Viéndolo bien, entre una y otra versión, uno y otro aspecto de la realidad también rige el principio de reciprocidad.

Notas

* Extracto de la publicación Mbaisik, en la penumbra del atardecer. CAAAP, Lima 1996.

- 1 El relato se inicia en época de caos, llamada “de fin de mundo” **e'-ma-mei**, “cuando se quemó todo”. En algunas versiones del mito se habla también de **e'-ndari-pong** “época de inundación, cuando la tierra se inundó”. Según algunos hubo ambos, el gran incendio y la inundación. Los alimentos se vuelven amargos (no comestibles), pero se trata principalmente de la yuca, como lo señala el final del relato: tuvo que perderse para volver a aparecer. Existen dos especies de yuca, una dulce y otra amarga y venenosa. Los **Harakmbut** sólo cultivan la dulce. Otras culturas amazónicas prefieren tradicionalmente la variante amarga.
- 2 El traductor identifica **si'pi** como una de las especies de “oreja de elefante”.
- 3 **Mbirik** es el loro chacarero.
- 4 Hasta aquí la “introducción” de una versión recogida en 1975.
- 5 “Reírse” es un eufemismo por “tener una relación sexual”. El traductor agrega que el loro chacarero trajo la semilla del árbol **oanâmêi** en su pico y la depositó en su **oanômbi** “vagina”. Se puede decir **Anâmêi** debido a que el prefijo “nominalizador” aparece en ambos variantes: **a-** y **oa-**.
- 6 Todo va a volver a ser como era antes del fin del mundo - esa es la expectativa. Con el fin del mundo olvidaron todo y ahora empiezan con el “amanecer” a reconocer todo, a ojo-despertar – “Ojo-despertar” es “abrir el ojo”, pero también ver al mundo con otros ojos.
- 7 El ara azul-amarillo es llamado guacamayo boliviano; el rojo, guacamayo peruano.
- 8 “Quedar pobres” en el sentido de dignos de “conmiseración y de ayuda”.
- 9 “Otro grupo de parentesco”, es decir de otro clan o línea de descendencia. El término es **oa'-ên-nda**: nom. -línea de descendencia ajena- intensivo. En este párrafo se establece la ley: exogámica que rige el sistema de parentesco **Harakmbut**.
- 10 “Amanecer siempre” es “vivir eternamente”. Con el incesto primordial se establece la muerte.
- 11 El término para “su propia familia” es **e'-mîtak**: inf.-hacer familia.

- 12 **Oere** es un instrumento que usan las mujeres para cortar cabezas de plátano y para defenderse. Tiene la forma de un sable de doble filo y lo hacen de madera de pifayo u otra madera dura de palmera.
- 13 Espíritu maligno que habita en el bosque y que en todo es contrario a las costumbres humanas.
- 14 **Oa-segn** es el torpe, “el loco tranquilo”, mientras que **oa-kpo-nô-mîn** “al que chuparon el ojo” es un “loco movido”.
- 15 Cuando intercambiamos opiniones con Andrew Gray acerca del **Anâmêi** estuvo totalmente de acuerdo con la idea que expresaba las “coincidencias fundamentales” y agregó que una vez establecidas las coincidencias, no bien iniciado “el juego”, allí también terminaba (conversación personal, 1990). Pienso ahora que con eso quiso decir que el único sentido es justamente formular esas coincidencias y “encontrarse” en ellas. Nada más. No pretende, por ejemplo, “explicar”. Es por eso, pienso, que su efecto es una autoafirmación cultural, tanto entre ellos, como frente a otros.
- 16 Pero el sentido y “las reglas de juego” en torno al mito de origen los suponen. La construcción de un mito como el de **Anâmêi** requiere de una visión muy lúcida de la propia cultura para poder traducir sus rasgos característicos a la forma de un relato. No quiero decir, pues, que no sean capaces de un discurso analítico o argumentativo. Pueden por cierto, dar una descripción mucho más detallada de su sistema de parentesco y sus reglas. El mito, en cambio, sólo confiere la idea esencial.
- 17 No veo, sin embargo, ningún sentido en considerar, por ejemplo, la versión de Sigmund Freud del mito de Edipo (u otras versiones literarias) entre las versiones del mito. No tiene sentido, si el propósito es averiguar el sentido que tenía la Grecia antigua. No niego, sin embargo, que pueda tener interés la historia de un mito –como relato– y los distintos modos de comprensión al que es sometido *fuera* del momento histórico y la cultura en que fue creado.
- 18 Así, por ejemplo, en la tesis doctoral de Andrew Gray (Gray: 1983) se dan versiones de los mitos de **Anâmêi** y **Amârinke'** recogidos en San José del Karene (Río Colorado) que divergen bastante de las de Shintuya que aquí recopilamos: episodios completos pueden agregarse o desaparecer, ser reducidos a un esquema o ser ampliados en detalle en otra. Estas variantes provocan, como es de esperar, interpretaciones divergentes, ya que las interpretaciones tienen que enfocarse en los aspectos de la cultura que el mismo texto sugiere. Si comprendemos la naturaleza del lenguaje mítico y del rol que juega en él la variación, esas interpretaciones, más que “verdaderas” o “falsas”, descubren o encubren aspectos distintos. He encontrado pues, que en todo lo fundamental, las interpretaciones de Andrew Gray coinciden o son complementarias a las que propongo. Mi propia interpretación la desarrollé *ex profeso* independientemente, pero señalaré a pie de página, algunas de las divergencias mayores y que de algún modo contribuyen a elucidar el sentido de los textos que represento.
- 19 De acuerdo a Mario Califano: “*El loro recibe diferente denominación según la parcialidad que se trate*” (Califano 1983, p. 741).
- 20 Todo en la esfera sexual es “tenso” y el comportamiento entre los sexos es muy recatado, mientras que existe camaradería y un contacto muy cercano al interior de cada sexo. Un joven que pasa frente a una muchacha saludaría sin jamás levantar la vista – y mucho menos intercambiarán una sonrisa. El que una muchacha sonría a un joven es buen indicio que existe cierta posibilidad para establecer relaciones más personales.
- 21 En la versión del mito recogida por Andrew Gray en San José del Karene, la muchacha debe ser explícitamente virgen y después de varias pruebas por

encontrar una mujer virgen, la escogida pertenece al clan **Singperi**. Como en el mito recién se va a establecer la existencia de los clanes como eje estructural de su sociedad, puede parecer absurdo que se suponga su existencia. Podemos sobreponernos a la extrañeza, si recordamos que no es el desarrollo lineal lo que aquí importa: se recogen los supuestos lógicos. El foco de interés es la idea que rige la acción – en este caso la estructura social. Y aquí, como en tantas otras ocasiones, encontramos una imagen detrás. Esto concuerda con el hecho que cada línea de descendencia tiene su propia versión del mito.

- 22 En una versión **Oatipaeri** por Mario Corisepa dice: “*Cuando se quemó el mundo o **Wandári**, subió un hombre al árbol de la vida; al **Wanámei**. Era un hombre con dos mujeres, una de ellas era su hermana y la otra su prima hermana. El hombre sube y su hermana le pide – “¡Alzame!” – pero éste no le hace caso y levanta a su prima hermana. Si se casaban otra vez podía oscurecerse el mundo. Ser **eshígon**”* (Califano: 1983. p. 784). Este párrafo no sólo corrobora, a su manera, mi interpretación, sino que relaciona claramente el incesto con el caos, el oscurecerse del mundo: **e’ –sik-ôn**.
- 23 El consumir carne de estas especies está estrictamente prohibido. Ninguna de las dos es fuente de consumo humano y por lo tanto, están excluidas del ciclo de interdependencias con los animales que establece la “cultura” en su pensamiento. Tabúes referentes a otros animales se han relajado, pero éstos no.
- 24 **Toto’** es un espíritu que encarna toda la negación de los rasgos específicos de la cultura **Harakmbut**. Su ámbito es el bosque.
- 25 En **Harakmbut** no existe en sí una palabra para “árbol”.
- 26 Esto a su vez no es sorprendente porque la actitud normal es la del creyente realista; cualquier procedimiento que deleve un contenido simbólico les está vedado - a ese nivel de comprensión literal.
- 27 **Oa-nda-oê**: nominalizador – fruto/testículos – líquido/río.
- 28 En la lengua **Harakmbut** se distingue morfológicamente y marcan gramaticalmente distintos tipos de “frutos/semillas”: redondas, alargadas, vainas, etc. **Oa-nda**, “semilla redonda grande” es la que tiene un uso metafórico sexual. Testículo se dice **tamôkidn**. También se usa **oa-knda** “huevo” como metáfora. Thomas Moore me presentó una objeción digna de consideración: las vocales nasales y orales tienen valor fonémico y por lo tanto no hay cabida para una tal confusión de –**nâ**- y –**nda**- (conversación personal, 1989). Es cierto que se postula esa distinción fonémica, pero eso no evita que en esta lengua esa distinción esté neutralizada en algunos contextos. Así, existen algunos lexemas como “decir” que existen con vocal nasal u oral: - **ndui** – y –**nûi**-. En muchos afijos también la nasalización es optativa. Y los mismos hablantes dicen que “siempre nos equivocamos”. Existe, pues, la variación que mi interpretación sugiere. Y en este caso, se usa de esa variación para reprimir una alusión sexual demasiado evidente.
- 29 Pero **’aipo** significa también comida o especialmente “acompañamiento”, la yuca y el plátano cultivados que se comen con la carne. En la versión de Andrew Gray se resalta este aspecto, por lo que Gray basa su interpretación en puntos importantes en las cuestiones culinarias. La versión que sigo se enfoca en la agricultura y por eso no pongo el mismo énfasis en la comida.
- 30 Esta interpretación de un curandero recuerda a una interpretación estructuralista, pero como veremos toda la estructura del mismo responde a una concepción lógica más compleja. Ese **oaïorokeri** es de origen **Oatipaeri**, pero reside en **Shintuya**.
- 31 Se dice que hacían el sexo por el ombligo.
- 32 El análisis de la lógica natural del lenguaje da efectivamente por resultado que

- 41 **E-ti-mê'** = infinitivo – extensión – amanecer.
- 42 En la versión de San José del Karênê dada por Andrew Gray, la base del árbol está rodeada de agua y allí se encuentra la boa de agua. En la versión de Shintuya, sin embargo, boa y jaguar caen al fuego.
- 43 Quiero decir que no es tan fácil ordenar el campo semántico de las preparaciones culinarias de acuerdo a un “triángulo culinario” o simples oposiciones. La complejidad de usos y las posibilidades de ordenamiento son mayores. Lo que sí es cierto son las asociaciones seco/masculino, agua/femenino (Gray: 1983, p. 47-51). Andrew Gray focaliza buena parte de su interpretación del mito de **Anâmêi** en los aspectos culinarios y esto parece ser acorde con la versión del mito que presenta. En la versión de Shintuya que comento, en cambio, el acento no está en lo culinario, sino en la agricultura: “la yuca tuvo que desaparecer para volver a aparecer”. Y un **oaïrokeri** interpreta el mito como el paso de la yuca amarga a la yuca dulce. Dado que esta es su interpretación, y esto tiene que ver con especies de yuca y no con sabores, tomo el pasaje donde “la comida se puso amarga” como un simbolismo, que encubre la verdadera oposición. Por lo menos, ellos lo ven así en Shintuya. Y eso encaja con la estructura lógica del mito. Pero la versión de San José del Karene es distinta y realmente sugiere el uso de códigos culinarios. Lo cierto es que **’aipo** tiene un doble sentido, como planta cultivada y como comida y esto da a origen a dos versiones y consecuentemente a dos interpretaciones. Estoy seguro que Andrew Gray puede aducir que su interpretación ha sido revisada en San José del Karene. El hecho es que el cambio de perspectiva es resultado de la variación cultural y de un modo diferente de interpretar sus propias imágenes esenciales, lo que a su vez lleva a un acomodo de éstas: en la versión de Gray la gente come en el árbol **’aipo**, en la de Shintuya tienen que bajar y reintroducir la agricultura. En la versión de San José, el árbol está rodeado de agua (y eso lo asemeja a una olla); en la de Shintuya, llegan las llamas de fuego al tronco. En la versión de Gray la relación alto/bajo juega un rol más importante que en la de Shintuya, donde el ave se posa directamente en la joven (le introduce la semilla en su **oanômbi** “vagina”), el árbol **Anâmêi** no se eleva al inicio y desaparece al final en la tierra “abajo”. Y el episodio donde cae el fuego de “arriba”, robado por **mbegnko** el “pájaro carpintero” ha sido totalmente suprimido. Las imágenes fundamentales, en cambio: el fin del mundo, la noche, el caos, la ley exogámica, la introducción de la muerte, son las mismas y en todo eso coinciden nuestras interpretaciones (Cf. Gray: 1983, p. 20-40). En cuanto a su discusión de sabores: **pai-nda** amargo – (**¡pai-mba'** es tabaco!), **set-nda** “dulce/podrido” y **ugn-nda** “picante” falta el último término, que es sustituido por **hot-nda**. **Hot-nda** “sabor fuerte” que pertenece, a mi entender, a otro campo semántico: el de intensidad, distinto de los tres de cualidad y debe ser tratado aparte. A pesar de que el ejemplo de “carne ahumada” sea característico, es sólo un ejemplo entre otros (Cf. Gray: 1983, p. 29-30). Esto, sin embargo, no altera los resultados de la interpretación de Gray en nada realmente importante. En los estudios de campos semánticos siempre existe la alta posibilidad de que los mismos hablantes se hagan una imagen simplificada de la gramática que manejan. Y esto se debe, no a desconocimiento, sino a que el recuento se hace con un determinado interés. Este interés puede también ser: adecuar la semántica a las imágenes limitadas que nos hacemos de nuestra vida y cultura. Y esto es parte del proceso de autointerpretación y de construcción de un mito.
- 44 Los supuestos lógicos no siempre coinciden con los históricos ni con los reales.
- 45 Andrew Gray propone, por ejemplo, que la contigüidad entre las horas de

comida y de posibles relaciones sexuales al amanecer/atardecer establece un lazo entre ambas esferas (Gray: 1983, p. 71). Entre los **Harakmbut**, sin embargo, las relaciones sexuales suelen tener lugar fuera del pueblo, en las “chacras”, a la orilla del río, buscando privacidad.

- 46 En la interpretación de totemismo que da Claude Lévi-Strauss, luego de probar que bajo la etiqueta del “totemismo” se han amalgamado varios fenómenos que no deben interrelacionarse, procede a explicar la correspondencia entre grupos sociales (clanes, etc.) y especies de animales (vegetales, ...) como un procedimiento metafórico, por el cual una escala –la de especies– expresa a otra: los grupos sociales (LEVI-STRAUSS: *Le Totémisme aujourd’hui*, París: 1962 y *La Pensée sauvage*, 1962). En el soneto de Arthur Rimbaud se da el mismo procedimiento metafórico; se correlacionan escalas, no unidades. Aquí el soneto (RIMBAUD: 1937, pp. 93-94), la traducción es propia:

Vocales

*A negra, E blanca, I roja, O azul, vocales,
Algún día diré vuestros nacimientos latentes
A, negro corsé velludo de moscas brillantes
Que zumban en torno a crueles hedores*

*Golfo de sombras; E, candor de vapores y tiendas de campaña,
Lanza de glaciares altivos, reyes blancos, temblores de umbelgas;
púrpura, escupitajo de sangre, risa de bellos labios
En cólera o las ebriedades penitentes;*

*U, ciclos, vibraciones divinas de mares verdes,
Paz de pastizal sembrado de animales, paz de arrugas
Que la alquimia imprime en grandes frentes estudiosas;*

*O, supremo clarín lleno de estridencias extrañas,
Silencios atravesados de Mundos y Ángeles:
- ¡O el Omega, rayo violeta de sus Ojos!*

- 47 “Entender” una fantasía no equivale –en sus usos cotidianos– a explicar el trasfondo gramatical. La “magia” de la imagen proviene quizá de que “es así” y “no sabemos como”. La explicación (y las comparaciones) tienden a desencantar – y eso inclusive puede arruinar el placer. Pero peor aún, generalmente, son sólo racionalizaciones a posteriori. *Criterios* de comprensión pueden ser “mostrar la reacción afectiva apropiada” (asombro, asco, ...), relacionar una imagen con otras “que se conecten” o “digan lo mismo”, etc.
- 48 En la versión citada por Andrew Gray, la isula hace surcos y la libélula echa agua. Allí hay una repartición de roles. En la versión de Shintuya no. Pero la diferencia no transforma el efecto poético: de lo mínimo a lo máximo. Si la propuesta de la interpretación de Gray (Gray: 1983, p. 36) es acertada o no, no he podido sacarlo a luz. Es cierto que la isula camina por la orilla del río. Pero también es cierto que vuelan de noche.
- 49 Que describan la nieve sobre las montañas que, en algunas mañanas claras, se alcanza a ver como flores blancas, me ha impresionado siempre por su contenido poético.
- 50 La asociación entre “maternidad” y “panal de abeja” no depende de una

- especie determinada. En el mito de **Anâmêi** es **oãoôpo**, en **Amârînke**, es **assign**. En una canción de encantamiento de amor **Oatipaeri** es el hombre al que se asocia con la miel. Y la miel se encuentra en el panal (Califano: 1978).
- 51 Me baso en la discusión de Andrew Gray (Gray: 1983, pp.211-235) de la noción de "alma" **Amarakaeri**.
- 52 Tomo este resultado de mi investigación con suma precaución. Puede ser que mi manera de presentar el significado de "símbolo" los haya enviado al desvío, o que sea una palabra que sólo manejan chamanes y no hayan querido enseñármela.
- 53 Esto me lo sugirió María Chavarría. Otra posibilidad es, que en todo matrimonio se separa la mujer de su propio clan. En sentido figurado "se rompe una rama" (rama es **oa-'o-pi**). En el mito, a la inversa se le arranca un brazo a la mujer (brazo es **oa-'o**). Como el incesto se asocia al caos y a la muerte, en el caos las cosas se invierten.

Bibliografía

- Califano, Mario:** El complejo de la Bruja entre los Mashco de la Amazonía sudoccidental (Perú). En: *Anthropos* 73:401-33, 1978.
- Califano, Mario:** El mito del árbol cósmico Wanâmei de los mashco de la Amazonía Sud-occidental. En: *Anthropos* 78: 739-769.
- Gray, Andrew:** The Amarakaeri: An ethnographic account of Harakmbut People Southeastern Peru. (Tesis doctoral, Universidad de Oxford), 1983.
- Lévi-Strauss, Claude:** La Pensée sauvage, París:Plon, 1962.
- Overing, Joanna:** The shaman as a maker of worlds: Nelson Goodman in the Amazon. En: *Man*, New Series, Vol. 25 (4): 602-619, 1990.
- Rimbaud, Arthur:** Ouvres de Arthur Rimbaud – Vers et proses- Revues Sur les manuscrits originaux et les premières éditios mises en ordre et annotées par Paterné Berrichon. Poèmes retrouvés. Préface de Paul Claudel. París: Mercure de France, 1937.
- Wittgenstein, Ludwig:** Schriften I. Tractatus logico-philosophicus. Tagebücher 1914-1916. Philosophische Untersuchungen. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1969.

Creían que de repente el sexo de la mujer era un gusano

Se habían olvidado de usar el sexo.

— ¡Gusano “shingo” de repente es! [dijo alguien]

[Entonces] resina y más resina le iban echando.

Fue entonces que *‘Icháhi*, el mono, venía. Silbando bajaba :

— “Hohó, hohó, hohó, hohó”

Sus cabellos en redondo iban cortados.

— “Hohó, hohó, hohó, hóho”

Ellos resina al sexo de la mujer le seguían poniendo creyendo que era *soso*, el gusano”.

— Hohó, hohó, hohó, hóho. *‘Icháhi*, el mono, silbaba más despacito]

De repente, el mono miró hacia abajo:

— ¿Qué están haciendo?

— Le estamos echando resina a este gusano.

— A ver. ¡No, no!. Te has olvidado que el sexo de la mujer era para copular ¡Cuidado te enflaquezcas! ¡Cuidado!

— ¡ Ah!, mmm [murmuró el paisano]

[Echándose sobre la mujer, el mono dijo:]

— Mira, fíjate como hago con ella. Así, ¿ves?. Házlo tú ahora. ¡Así, ves!

— ¡Sí, sí!

Y el hombre así lo hizo. [Del sexo ya no se acordaba]

— ¡Así, ves, haz! ¡*Tsojokue!*

— ¡Sí!, ¡Sí! [asintió el hombre]

Y el hombre así lo hizo. Y así lo hicieron los demás.

Ellos, los monos, lo han hecho primero. *‘Icháhi*, el mono, me ha avisado así. Nosotros allá en el cielo con nuestro sexo sabíamos fornicar, con el sexo de nuestras mujeres [más queridas].

Y en esta tierra así lo hicimos de nuevo

* * * * *

Dicen que *‘Icháhi*, el mono, lo hacía con todas las de su familia. Dicen. *‘Isa háwa*, el mono huasita, no lo hacía así. Dicen.

— “Con los de mi familia no lo puedo hacer”— dicen que decía.

Háwa Oshe, aquel mono blanco, lo hacía con los de su familia. Los que descienden de *Isa háwa*, el mono huasita, lo hacían con las que no eran de su familia. Al monte las llevaba, dicen. *‘Icháhi*, el mono avisó [a los paisanos] para qué servía el sexo de la mujer.

[Entonces] cuando uno vio cómo copulaba, avisó a los demás, dicen.

A escondidas vino avisando :

⋮
⋮
⋮
⋮
⋮
⋮
⋮

- Nosotros con el sexo de la mujer allá en el cielo sabíamos qué hacer.
- ¡Házlo! Pero cuídate de enflaquecer— 'Icháhi el mono decía.
- Sí, sí [asintió el hombre].
- ¡Tsojokue!. Yo ya lo he hecho.

Otros al mosquitero las llevaban, dicen. Adentro las metían.
 Los restos, al monte, adentro, las llevaban, dicen.
 Otros, al río las llevaban, dicen.
 Así dicen.

Hasta aquí nomás hablamos.

Referencia

El relato “De cómo los monos nos recordaron para qué servía el sexo” fue recogido entre los *Ese Eja* del Baawaja entre el año 1975-1976 y fue publicado en su versión castellana años más tarde. Fueron varios los relatores entrevistados entre ellos Antonio Mishaja, Vicente Jataja Sewe y César Guzmán. Vicente Jataja es todavía recordado entre sus paisanos como uno de los más famosos relatores del grupo. El relato es muy popular y cuando alguien lo cuenta en grupo, todos se ríen hasta el cansancio.

El relato estaría dentro de la categoría del mito pues se inicia en un tiempo remoto, el de los antiguos o *echiikiana*, del cual sólo queda la memoria. Tiene lugar en dos espacios: el cielo (*eya*) y la tierra (*meshi*). Describe el posible origen de quienes hoy viven en este mundo, y de la existencia de otros paisanos en el cielo. Se lo considera etiológico porque intenta explicar varios orígenes: el de los *Ese eja* que habitan *Meshi* y el de sus paisanos que viven en *Eya*, la existencia de dos especies identificables de monos y las dos mitades en que se dividen internamente la etnia (Chavarría 1980a).

El relato señala una primera selección de las mujeres –debido a la rotura de la cuerda– que se basa en una doble oposición, arriba/cielo (*eya*): *kiabame-nee-nee* ‘bonitas’ y abajo/tierra (*meshi*), *bame’ama* ‘feas’. La rotura de la cuerda trae consigo la separación y, por tanto, el olvido. Una de las consecuencias más temidas en toda separación es el olvido. Sus consecuencias son muchas, entre ellas, la pérdida del paisaje, el idioma, las costumbres y las normas en las que se basa el sistema de parentesco.

Al romperse el hilo, los que descienden olvidan cómo era su vida normal y empiezan a cometer una serie de desatinos que pueden expresarse en muchos episodios. Tal es el caso que no recuerdan para qué sirve la vagina de la mujer; olvidan el placer del sexo y se ven imposibilitados de reproducirse. La extinción de la etnia es uno de los miedos atávicos de las sociedades indígenas. Es el resultado de un desorden progresivo que culmina con el caos.

El motivo de la vagina y la curiosidad por lo que contiene o cómo funciona aparece en muchos relatos y es un tópico común en los mitos etiológicos americanos. El motivo de las vaginas dentadas que devoran hombres o de las cuales salen gusanos y toda clase de alimañas es otro que se encuentra con frecuencia dentro de la literatura oral amazónica.

En este relato, mientras los hombres siguen echando *ma'i* "resina, leche de árbol o semen" a la vagina de la mujer, aparece un mono cuyo nombre ha de variar según la mitad a la que pertenezca el relator.

"Así: 'icha, 'ichahi, padre 'icha", le llamaron

[Estos son *batsaja*]

[Los otros, los que descienden del otro mono—los *wiiho*— dicen: "Táta, tata", a su padre].

Esto alude a dos mitades claramente distinguibles entre los Ese Eja: los *batsaja* y los *wiiho*. Esta hipótesis fue planteada en una investigación exploratoria que hice del sistema de parentesco en 1984. En aquel año, en las primeras cinco encuestas en que utilicé informantes varones, la denominación que ellos daban a su padre, y por extensión al hermano del padre o tío paterno, era *tata* (*kaka* en Palma Real, Sonene y Bolivia). Nuestro siguiente informante, sin embargo, —otro varón— proporcionó como término de referencia para su padre y hermano del padre el término *icha*. Descartando la posibilidad de que tal término pudiera ser en realidad un nombre, el informante insistió en llamarlo *icha*, dándome además, el "otro nombre" de su padre: *Piti Chéwe*, "cuello pelacho", nombre que también él llevaba así como sus propios hijos. Pese a esta variación, todos los demás términos de referencia permanecían inalterables. El cambio sólo se producía al tratarse del padre y del tío paterno. El mismo fenómeno fue registrado al reconstruir la terminología de parentesco para ego femenino. Algunas mujeres llamaban a su padre real y clasificatorio *tata*, y otras *icha*.

Posteriormente, en la observación dentro de la comunidad, fue evidente el hecho que aquellos que llamaban a su padre *tata* se reconocían como pertenecientes a un grupo denominado *wiiho*. En tanto que aquellos que llamaban a su padre *icha*, se identificaban como miembros del grupo *batsaja*. Más allá de estas informaciones, en la práctica social Ese Eja no existían otras evidencias acerca de esta división grupal.

Las alusiones a la prohibición de mantener relaciones sexuales con "la familia", indicando que los *batsaja* debían buscar mujer fuera del grupo, entre los *wiiho*, y viceversa, nos dio una pauta para postular que se trataba de grupos exogámicos que regulaban las relaciones de alianza matrimonial. Por su parte, la participación de los monos de características distintas —mono negro, *ichahi* en un caso, mono huasita, *isa hawa* en el otro— permite establecer una asociación entre estos y las mitades.

Sin embargo, la asociación de cada una de las mitades con uno de estos monos no implica prohibición alguna de matar o comer a la especie. El mito finaliza con una serie de referencias a miembros del grupo distinto al del relator, criticando a quienes se acostaban con miembros de su grupo/familia. Esta es una alusión directa al incesto y a las limitaciones que tenían los Ese Eja de tener relaciones sexuales.

Por lo demás resulta sumamente interesante el hecho de que esta explicación de la existencia de mitades figure precisamente en dos mitos, uno de origen y otro de retorno, tal como lo vemos en el siguiente mito que presentamos a continuación.

POR DONDE NUESTROS VIEJOS ANTIGUOS SE HAN IDO

Ma ese eja echiikiana poti'iapá

1. Por donde nuestros viejos antiguos se han ido,
vamos a ir, después de morimos;
por donde los muertos se han ido,
nosotros vamos a ir corriendo.

El espíritu de nosotros que había permanecido, no andará igual.
Uno va ir despacio, a paso lento, bien lento.
Corriendo, corriendo, vamos a irnos

2. Uno se irá a parar donde
están las cosas de nosotros:
nuestras cushmas,
nuestros machetes.
Allí, nosotros vamos a ir a recoger.

3. Allí vamos a ver el camino.
Allí uno va a detenerse.
En el árbol de castaña, allí uno va a detenerse.
Allí el castaño que nuestros viejos antiguos han cortado
vamos a llegar a ver.
Este camino que va hacia donde sale el sol,
este camino es de los *wiño* ⁽¹⁾.
Este camino de los *wiño* está muy echado,
este camino echado es muy chico.
Este camino va hacia donde el sol se oculta.
Por ahí es donde van a ir los *batsája* ⁽²⁾;
ese camino muy chico es.
Allí (tú que eres *batsája*) lo verás.
Allí ¡acuérdate!
El camino que está yendo hacia donde sale el sol,

Así diciendo se fue yendo,
cuando se estaba yendo, el viento desapareció.
En silencio todo quedó.
Allí se fue yendo corriendo, corriendo,
la tierra, polvo, polvo dicen que quedó.

7. Llegó a ver la oscuridad que es natural de allí.
La candela allí agarró.
La paca (7) seca, agarrando se fue.
Haciéndola arder se fue yendo.

8. Allí el *edosikiana* (8) silbó.
Los *edosikiana* así dijeron
“fiuuu... fiuuuuu... fiuuuuu...”
Así en silbos lo dijeron.
El muerto así les preguntó:
-“¿Para que tú me estás silbando?”
-“¿Con qué enfermedad te has muerto?”
[El *edosikiana* le preguntó]
-“¿Para qué te voy avisar?
Tú a mí me has comido,
por eso es que me estoy yendo
a donde nuestros viejos antiguos están”.
[El *edosikiana* le respondió:]
-“¿Yo a ti no te he comido?.
Con enfermedad te has muerto
Con enfermedad de gente blanca, seguro, te has muerto”.
El muerto así dijo:
-“¡Cállate!, que muy dolorido estoy yendo”.
(Y el *edosikiana* le replicó):
-“No llores la mala suerte que has tenido.
Sin llorar, ¡vete!
Allí el muerto se fue yendo
“No me digas así”,
Así diciendo se fue yendo.

9. Allí estaba parada la garza *Botao*, tuyuyo (9) que es natural de allí.
Allí va a salir a matarnos
(El muerto) a la garza *Yojo* (10), ceniza fue a ver
-“¡Yójo!”
-“Yaja” [“¿Qué?” respondió la garza ceniza].
-“¿Puedo pasar?”
-“Sí, a ver, espérate. A los tuyuyos voy a verles”
La garza *Yojo* se fue a ver a los tuyuyos.

A marchar lo que decían se fue.
 -“¡Aeee...! ¡Ahí los boquichicos están bajando!” [dice *Yojo*]
 -“¿Dónde?”
 -“Allá en los varaderos están surcando.
 Boquichicos están en los varaderos de los ríos picando”.
 En eso vino la garza *Yojo* [al lugar donde estaba el muerto].
 -“Ya puede pasar.
 Los *botao* se fueron por debajo”.
 Así habló la garza *Yojo*.
 Allí el muerto corriendo, corriendo se fue yendo.
 -“Ya puedes ¡Vete!” (le iba diciendo la *Yojo*)
 Ahí [el muerto] subió por la dirección de la raíz de la lupuna.
 En ese momento, los *botao* volvían hacia arriba:
 -“¡Aeee...! ¡Los muertos pasaron! ¡Aeee...! ¡Ya se fueron!”
 Tiró la flecha por donde el muerto iba a ir.
 La disparó y en la raíz de la lupuna ésta se plantó.
 Ahí la *Botao* subió corriendo, corriendo.
 A la garza *Yojo*, así le dijo:
 -“¡Yójo! ¿Para qué los mandaste a los muertos?”
 -“No. Yo no los he mandado, *Botao*.
 Yo he ido a cagar al monte.
 En eso seguramente se han pasado.
 Yo no les he visto. Tú le habrás mandado”.
 Así la garza *Yojo* dice que habló.
 -“¿Para qué le iba a haber mandado yo? Antes te mato”
 Así dijo la *Botao*.
 - “No, yo no le he mandado.
 ¿Para qué me vas a matar?
 ¿Acaso yo le he mandado?”.
 Así dijo la *Yojo*.
 Allí, así dciendo se fue yendo.
 - “En esta vez no les vas a dejar ir.
 Si en esta vez tu le mandas de nuevo,
 te voy a matar bien matado”.
 - “No”, replicó *Yojo* -Yo te voy a avisar.
 Cuando la tierra esté sonando te voy a venir a avisar.
 Al venir los muertos, a lo lejos, te voy a avisar”.
 “No me engañes”.
 Dijo el tuyuyo a la *Botao*
 Allí, (el muerto) así corriendo, se fue yendo.

10. Allí, lo sachavaca asustó [al muerto].
 Cuando estaba (la sachavaca) en la raíz de la lupuna, lo asustó.
 Muerto quedó tirado ahí.

Otro espíritu le salió, [entonces]
allí [el otro espíritu] se fue yéndose.

11. Allí el río que es natural de ahí, llegó a ver.
La arena seca vamos a llegar a encontrar,
bien bonito allá estamos yendo.
Cuando aparece la creciente trayendo palizada,
oleadas grandes van bajando.
Allí uno va a chimbar la banda
parándose por encima de las palizadas.
Allí se llega a ver a los caimanes que son naturales de ahí.
- "Caimán, no me vayas a comer",
Así dijo el muerto.
- "No, no te voy a comer.
No tengas miedo" [respondió el caimán]
Con la mano apartó
la cabeza del caimán para poder pasar.
Entonces el caimán gritó:
- "¡Aaaa ...! ¡Aaaa ...! ¡Aaaa ...!"
- "¡No me vayas a comer!" gritó el muerto
- "¡No! ¡Vete! ¡No tengas miedo!"
Allí pasó a la otra banda.
Allí subiendo se fue yendo.

12. Allí el río llegó a ver.
Allí donde la boa partida por la mitad está echada.
Allí así habló [la boa]:
- "¡Weee...! ¡Weee...! ¡Weee...!"
- "¿Qué cosa?" (le respondió el muerto)
- "¿Han venido los muertos?"
- "No, no han venido".
- "Avísame cuando uno de los muertos venga, al poco tiempo que haya llegado

Así dijo la boa.
[Luego] por allí se va ir yendo.
La boa cortada por la mitad está echada,
su corazón palpitando, palpitando está.
- "¡A la boa la voy a matar bien matada!
¡Bien cortada la voy a dejar!
Cuando yo vaya, cuando yo muero"
Así otros paisanos saben decir.
Así diciendo se fue yendo.

13. Allí llegó a ver
 a los tigres que echados allí estaban,
 allí van a salir a comernos.
 Allí bien despacio, bien despacio debemos ir yendo.
 "¿A cuál de los que está echado debo matar?" preguntarán los muertos.
 - "A éste que está echado arriba voy a matarle primero",
 dijo uno de los muertos.
 Allí al que estaba echado lo mató.
 Después de matar al de arriba,
 al que estaba parado en la tierra lo mató.
 Allí después de matarlo, se fue corriendo, corriendo.
 Un cerro muy grande apareció.
 Allí por encima subió,
 el tigre por su atrás iba yendo.
 El tigre parado se quedó
 y el muerto así le habló:
 - "¡No me has comido, maldito!"
 - "Alguna ver has de volver, alguna vez" [le contestó el tigre]
 - "No, yo nunca más he de volver".

14. Allí llegó a ver el sol que es natural de ahí.
 - "¿Qué voy a hacer con este sol que quema mucho?
 Quisiera volverme.
 No. Ojalá que la nube lo tape al sol.
 Tengo miedo pasar.
 La playa muy lejos de mi vista está.
 Aquí donde los muertos descansan
 voy a descansar
 para poder ir corriendo, corriendo".
 Allí volteó a ver.
 La candela ardiendo, ardiendo venía hacia donde él entraba.
 La candela entraba donde él entraba.
 El sol quiso venir hacia él.
 - "¿Para qué habrá venido?
 De verdad, asarme habrá creído".
 Allí vamos a pararnos en la quebrada que es natural de allí.
 Allí beberemos el agua.
 Después de haber descansado,
 nos iremos yendo.

15. Allí uno va a llegar a ver
 las frutas que son naturales de allí.
 Allí, nosotros vamos a comer:
 granadilla, guabas,

·
·
·
·
·
·
·
·
·

mullocas, guayabas,
shimbillo chiquitos, shimbillos del paujil,
shimbillos del tocón, granadillas de tío.
Allí después de comer, uno se va yendo.
16. Allí uno va a llegar a ver al primer muerto.
- "¿Con qué enfermedad te has muerto?"
[el muerto te va a preguntar] .
- "Con enfermedad de gente blanca, seguro, me he muerto.
Por eso por dónde están los hijos de otros me estoy yendo.
De lo más bien vamos a estar nosotros por ahí".
Así diciendo se fue yendo
hacia donde los otros están.
- ¡¡"Oohh!!! ¡¡Oohhh!!! ¿De quién su hijo por ahí está yendo?"
[preguntó uno de los muertos]
Así nuestros viejos antiguos contestaron:
- "¿Qué estás diciendo espiador?
¡Cállate! ¡A los perros espántales
que están haciendo bulla y no dejan oír!
¿Qué estás diciendo?"
" Allí nuestro paisano recién muerto está viniendo".
- "¿Hijo de quién eres?" [le preguntaron]
- "Hijo del fulano... que ya murió".
Allí le avisaron a sus padres,
a sus madres, a sus hermanos,
a sus hermanas.
Así les dijeron:
- "¡Eeee . . . ! ¡iEeee . . . ! ¡Eeee . . . !
¡Tu hijo que está muerto está yendo!"

17. Allí las flechas agarraron para salir a matarnos:
flechas de gente blanca, flechas de isana¹¹ .
Las mujeres agarraron machetes
para cuando el marido lo mate.
Allí [el muerto] llegó a verlos
a nuestros viejos antiguos que estaban.
Allí, nosotros llegaremos a verles primero.
Allí, nosotros vamos a matarles primero.
Allí, matándoles nos vamos a ir
por donde los restos [de otros] están,
para comenzar a luchar.
Por donde yace el cadáver de nuestro padre recién muerto
así habló el muerto:
- "Como él voy a ser,
bien valiente, bien valiente, voy a ser.

A todititos voy a terminar matándoles.
La casa vacía quedará. Voy a terminar matándoles.
A todos los *edosikiana*¹² voy a matar;
colgados en sus hamacas están”.

18. Allí nos van a dar el hígado de nosotros
para que nos lo comamos.

Parecía que [el muerto] lo estaba comiendo. .
Así hacía.

Con el rabillo del ojo estaba mirando;
su hígado de él no comía.
Su hígado de él lo tiro por donde miraba.
Allí cuando ellos ya lo iban a matar
las mujeres le cortaron.

- “No vales por lo que has hecho.

Así tú vas a morir flaco”.

Así [el muerto] matándolos se fue yendo.

19. Allí en otro lugar uno va a pelear.

A otros muertos van a llevar
para pelear en otro lugar.

Allí después de matarles,
nosotros vamos a volver
por donde nuestros viejos antiguos están.

Después de matar, uno viene
a estar donde los padres de nosotros están.

Allí uno va a hacer la prueba.

Allí uno va a picarle al *edosikiana* que está colgado en la hamaca.

Él hizo un quite cuando le iba a tirar la flecha,
en dirección de la tierra se tiró.

Allí uno va a matar.

Cuando se paró la flecha, de nuevo tiró.

Así a los muertos dijo:

- “Ya no me podrás matar,

ya soy igual a ti.

Ya no podrás.

Aconténtate conmigo”.

Así continuó:

- “Muy feliz estaré

con mis padres,

con mi madre,

con mis hermanos,

con mis hermanas”.

Allí una casa para que esté le darán.

Y así dijo el muerto:

.
. .
. . .
. . . .
.

- "Hasta aquí nomás seré.
¿A dónde más puedo morir?".

Referencia

El relato Ma ese eja echiikiana potiapá fue recogido entre los Ese Eja del Baawaja (en los caseríos de Chonta e Infierno) en el año de 1975 durante uno de mis trabajos de campo en la zona, bajo el auspicio de la Universidad de San Marcos. Ma ese eja echiikiana potiapá es un mito fundamental del pensamiento Ese Eja pues se trata del mito del retorno al lugar de origen: el Kueihana.

La primera versión me fue contada por Vicente Jataja Tsewa, uno de los ancianos del grupo Baawaja, respetado en la comunidad por sus singulares virtudes narrativas. Hasta ahora la figura de Vicente Jataja es recordada con especial cariño por sus paisanos. Posteriormente, incorporé al corpus las versiones de Roberto Masías Sewa, Mariano Pesha y Antonio Mishaja. De todos ellos, Roberto era el más joven, alfabeto y el único que poseía un bilingüismo coordinado. Todas las sesiones fueron grabadas, habiéndose utilizado en ellas únicamente la lengua nativa.

Para efectos de la traducción, dividí el relato en instancias donde es posible identificar un espacio, un tiempo y un evento o varios relacionados entre sí. A estas instancias las denominé unidades narrativas del relato. Este procedimiento que puede parecer asistemático y arbitrario, surgió ante la necesidad que tenían los propios relatores de ordenar los acontecimientos narrados con expresiones como: "lo que ocurrió con las Botao" o "cuando se apareció la sachavaca", "cuando se llega a ver a los caimanes".

Por donde nuestros viejos antiguos se han ido se considera un mito de retorno que cierra el ciclo de vida y por ello es tan importante como un mito de origen. En la cultura Ese Eja, la muerte forma parte de la vida y por ello, vida y muerte no se excluyen; más aún, se complementan e interactúan. Para los Ese Eja es importante saber vivir y también saber morir. La muerte no se concibe como un hecho fortuito, es algo que se sabe va a ocurrir pero hay que estar preparado "para poder morir bien". Este mito es esencial para el pensamiento Ese Eja porque describe el recorrido de los muertos a otra dimensión de la existencia: el Kueihana o mundo de los muertos.

En la traducción he tratado –en lo posible– de mantener la calidad expresiva de lo narrado en lengua nativa, aunque no siempre he podido encontrar en castellano las formas que evoquen la riqueza y complejidad semántica que actualicen los vocablos y la construcción Ese Eja. Pese a ello, he procurado encontrar un elemento de apoyo en el castellano regional de la zona y en las notas que acompañan esta versión castellana, con el fin de no desvirtuar el espíritu primigenio del relato y los propósitos que nos acompañaron al intentar ofrecerlo en su versión escrita.

CHAMANES Y LA AMBIGÜEDAD DEL BIEN Y EL MAL EN LA MITOLOGÍA MATSIGUENKA

Glenn Shepard Jr.

Introducción

Los Matsiguenka, como todas las sociedades humanas, tienen claros conceptos del bien y el mal. El bien generalmente está asociado a la buena salud, abundantes cosechas y recursos naturales, relaciones familiares armoniosas y pureza física y espiritual. De otro lado, el mal está asociado a la enfermedad y la muerte, calamidades naturales, alteraciones del ciclo ecológico, disputas interpersonales y contaminación física y espiritual. No obstante, estos conceptos, que parecen ser absolutos cuando son interpretados desde la perspectiva de la sociedad humana, se tornan relativos cuando son vistos dentro del más amplio esquema del cosmos. Para los Matsiguenka, los humanos son un grupo social dentro de un universo habitado por muchos otros seres y grupos sociales. Los animales, las estrellas y otros fenómenos celestiales, las enfermedades y las fuerzas de la naturaleza tienen almas o espíritus que se manifiestan como seres humanos en estados de percepción especiales como, por ejemplo, los sueños y el trance chamánico. Como los seres humanos, hablan lenguajes diferentes, se visten de diferentes formas, viven en sociedades, tienen casas, chacras y trabajos cotidianos y cuidan de sus familias como todo ser humano. Las criaturas del “mal”, tales como animales peligrosos (serpientes y jaguares), enfermedades y demonios, son meramente cazadores que ven a los seres humanos como especies de caza para alimentar a sus propias familias. Por ejemplo, la víbora no es nada más que un cazador, quien, en su forma espiritual se aparece ante la gente pero en el mundo cotidiano es invisible. La serpiente física que se percibe en el mundo material es, de hecho, la flecha envenenada del cazador invisible.

El cosmos Matsiguenka es un reflejo del ecosistema de la selva tropical, donde múltiples especies compiten en diferentes nichos ecológicos. En el mundo cotidiano, el ser humano es un predador de alto nivel. Sin embargo, en el reino invisible, el mundo paralelo de los espíritus, el rol de cazador y presa se invierten. Los animales de caza se vuelven cazadores y el ser humano se vuelve presa para una diversidad de seres que los Matsiguenka describen así: *kañotaka jaro matsigenka*, “gente como nosotros”. La moralidad del cosmos no está centrada en el plano humano, sino funciona como un sistema ecológico, concebido en términos de equilibrio entre predador y presa.

Los chamanes Matsiguenka usan los poderes transformadores de las plantas psicoactivas, especialmente el tabaco y la ayahuasca, para pasar del mundo mundano al mundo sobrenatural (Shepard 1998). Estados de percepción que la ciencia occidental llama “alterados” o “alucinados” son, para los Matsiguenka, percepciones tan reales como las percepciones mundanas. Los Matsiguenka describen las percepciones alteradas como *nesanotagantsi*, que significa “ver o conocer verdaderamente,” un concepto que contrasta fundamentalmente con la palabra occidental “alucinación”, lo cual implica percepciones falsas. Usando su visión verdadera durante el trance, los chamanes actúan como intermediarios entre la sociedad Matsiguenka y las sociedades de los poderosos espíritus, como abogados negociando para sus clientes. Los chamanes no solamente curan enfermedades sino también reciben nuevas variedades de productos agrícolas y negocian con los dueños de los animales para mejorar la oferta de caza.

Pero la posición moral del chamán puede ser ambigua. Los Matsiguenka generalmente distinguen entre los chamanes buenos o curanderos y los chamanes malos o brujos (*matsikanari*) que causan enfermedades. Pero los mismos saberes que se usan para curar enfermedades también pueden ser usados para causarlas. En la práctica, todos los chamanes, buenos y malos, comparten los mismos poderes básicos e interactúan con el mismo panteón de espíritus. Durante sus viajes hacia los espíritus que curan la enfermedad, los chamanes también están sujetos a la tentación de los espíritus que pueden infligir la enfermedad y la muerte. Para deshacer el daño de un brujo, el chamán tiene que retornar la brujería a quien la perpetró, embrujando así al brujo. Así como la moralidad de un cosmos ecológico ocupado por diversas sociedades en concurrencia, la posición moral del chamán puede ser ambigua, y depende del punto de vista. De esta forma la distinción entre el bien y el mal no siempre es obvia y los chamanes están impregnados por una ambigüedad moral.

En este trabajo, presento traducciones e interpretaciones de cuatro cuentos mitológicos del pueblo Matsiguenka (o Machiguenga) de la Amazonía peruana, y discuto la filosofía moral inherente a estas narraciones. Los Matsiguenka mantienen una rica tradición de folklore, mitología y cuentos. Algunos cuentos Matsiguenka parecen referirse a hechos históricos por ejemplo, el reinado de Manco Inca y la ejecución de Túpac Amaru por los españoles. Similar a los cuentos épicos Homéricos o las historias bíblicas antes de haber sido plasmados en la escritura, la literatura Matsiguenka se transmite oralmente de generación en generación. Envueltos en sus cushmas de algodón al lado del fogón en la noche tropical, los “habladores” Matsiguenka siguen contando sus historias *kenkitsatagantsi*, palabra que significa “recuerdos o pensamientos transmitidos”, para las futuras generaciones,

Los cuentos aquí presentados fueron grabados en cintas de audio y traducidos con considerable apoyo de varios asistentes Matsiguenka. Algunos cuentos duran más de una hora, y requieren docenas de páginas para

mostrarlas en su forma completa. Muchos cuentos contienen múltiples líneas narrativas, hacen referencia a hechos y elementos de otros cuentos, y emplean una estructura narrativa diferente al estilo occidental. La mayor parte de las historias están elegantemente embellecidas con minuciosos detalles de la flora y fauna, e incluyen aturdidoras (para el oyente occidental) transformaciones entre formas de vida humana, animal y vegetal. De hecho, mientras las transformaciones observadas en los personajes de la literatura occidental tienden a ser de naturaleza psicológica o moral, las transformaciones observadas en los cuentos Matsigenka tienden a ser taxonómicas (pero con repercusiones o significados morales). Por todas estas razones, en esta publicación no presento los cuentos Matsigenka en su forma integral, sino que los transmito en forma condensada y simplificada, parafraseando las versiones originales con la finalidad de hacer los textos más accesibles a los lectores no especializados.

Yavireri: El niño prodigo, el chamán primordial y los orígenes de la biodiversidad¹

Hace mucho tiempo, cuando el mundo aún era joven, no habían monos maquisapa, ni monos choro, ni tapires, y tampoco guacamayos. No había animales. Solo había gente que vivía en los bosques y en pequeñas aldeas. El cielo aún no había ascendido al firmamento, sino que se extendía cerca a la tierra, al ras de los árboles. La tierra aún era pequeña y no había grandes distancias. Todo estaba cerca. En los tiempos antiguos las cosas no eran como son ahora.

Hubo una vez una mujer, y un día encontró un bebé recién nacido llorando al costado de un camino en el bosque. Llevó el bebé a su casa y trató de alimentarlo. El bebé lloraba y lloraba. Ella le ofreció su seno, pero el bebé se rehusó a lactar. Ella le ofreció varios tipos de comida, pero el bebé arrojó la comida y continuó llorando. Esto continuó por un tiempo hasta que la mujer se hartó.

“Este bebe no lactará, no comerá y no dejará de llorar. Quizá lo deba tirar al río para que se ahogue”.

Pero el bebé protestó: “Sí, pero si tu me ahogas, los ríos aumentarán e inundarán el mundo y tu y toda tu descendencia se ahogará”.

“Eres un muchacho hablador”, respondió la mujer. “Bueno, entonces quizá te quemé”.

El bebé le advirtió: “Quémame y el mundo se envolverá en llamas y tú y toda tu descendencia se quemarán”.

“Bueno, entonces creo que te ataré y te empalaré en una estaca”.

“Empálame y tu descendencia se rebelará contra ti y te empalará a ti también”.

“Entonces te apedrearé hasta que mueras”.

“Apedréame hasta morir y la tierra temblará y el cielo caerá y se estrellará contra ti y toda tu descendencia”, respondió el bebé.

Ella sugirió un número de opciones adicionales - estrangulamiento, garrotazos o arrojarlo desde un peñasco -pero siempre el bebé respondía lanzando amenazas contra ella y su descendencia sobre un destino apocalíptico.

“Me estoy quedando sin ideas” se quejó la mujer, “Bueno, quizá te envenene con zumo de tabaco”.

En ese momento el bebé no dijo nada, pero movió su cabeza ansiosamente. Ella exprimió con fuerza el zumo del tabaco en la boca del bebé, y el bebé entró en un trance parecido a la muerte por tres días. Cuando se recuperó era ya un hombre adulto: Yavireri, que se llama también Kashivokani, “Él que se hizo crecer a si mismo”. Yavireri era el primer chamán tabaquero, y el creador de toda la diversidad de plantas y animales del mundo.

Un día Yavireri pidió a su hermana, conocida como Hirivatike “bálsamo del Perú,” que fermentara mucho masato (cerveza de yuca) y convocara a muchos invitados. Avisó que estaba preparando una gran fiesta, y la gente llegó desde todo lo largo y ancho. Los primeros dos grupos de invitados fue la gente mono maquisapa y la gente mono choro. Tomaron masato toda la noche y cantaron canciones parecidas a las vocalizaciones del maquisapa y el mono choro de la actualidad. Pero antes que la fiesta terminara, empezaron a preguntar a Yavireri “¿Cuál es el camino para casa? Estamos listos para irnos”. Yavireri se sintió ofendido y dijo ominiosamente “Tengan cuidado, mi descendencia. Algún día nuestros propios hermanos nos empalarán y comerán. Aún los niños pequeños, apenas capaces de caminar, comerán a su propia querida parentela”.

La mañana siguiente, pidieron permiso para bañarse en el río. Yavireri advirtió, “Sí, mi descendencia, pero deben prometer que regresarán a terminar el masato antes de ir a casa”. Pero la gente maquisapa y la gente mono choro se distrajeron en la orilla del río, donde subieron a los árboles de paca (*Inga spp.*) para comer las vainas dulces. Olvidando su promesa, iniciaron el viaje a casa. Pero Yavireri sopló hacia ellos con su aliento transformador. No habían llegado a la mitad del camino cuando empezaron a subir a los árboles, convirtiéndose en maquisapas y monos choro. De esta forma, dan sus gritos característicos, comen frutas del monte y son cazados por su parentela humana hasta hoy en día.

Yavireri preguntó a su hermana Hirivatike, “¡Hermana! ¿Dónde está mi descendencia? ¿No se están bañando en el río? Anda y echa una mirada”.

Fue y vio a los huéspedes convertidos en monos trepando los árboles. Regresó y engañó a Yavireri, “No hermano, no los vi. Deben haberse ido a casa”.

Yavireri pidió a su hermana que fermentara más masato y convidara a invitados de todos los rincones, una y otra vez. Cada vez que convidaba a un grupo de invitados, ellos inevitablemente hacían algo que lo ofendía y

entonces eran transformados en monos y en toda variedad de otras especies de animales antes que pudieran llegar a casa. Después de muchos meses así, su hermana se preocupó y compartió sus inquietudes con los dos cuñados de Yavireri. "Mi hermano está convirtiendo a toda la gente en animales. Ya casi no hay gente ahora. Pronto acabará con todos nosotros. Tenemos que hacer algo".

De esta manera, hizo un plan. Puso la corteza de setico, un árbol con la casca resbaladiza, en el borde de un barranco alto cerca a la letrina de Yavireri. Preparó mucho masato y llenó la calabaza de Yavireri muchas veces hasta que se embriagó. Después de un rato él se excusó para ir al baño.

"¡Hermana!, " le pidió, "estoy muy mareado y está oscuro. Dime cual es el camino para llegar al baño".

"Avanza por ese camino", le indicó dirigiéndolo hacia la trampa.

"¿No he ido demasiado lejos hermana? Pensé que estaba por este lado".

"No hermano, sigue de frente".

Siguiendo sus instrucciones, pisó la corteza de setico, resbaló y cayó al abismo, rompiéndose muchos huesos, "Hermana, me traicionaste", gimió. Intentó subir por el barranco alto, convirtiéndose en diferentes formas para facilitar su subida. Primero se convirtió en un pájaro, luego en una abeja, después en una débil enredadera, después en una planta trepadora de bambú, pero no tenía la fuerza para subir por el precipicio. Cada vez que llegaba casi a la cima, le faltaba fuerza y caía otra vez abajo. "¡Cuñados!" Ordenó, "vengan a ayudarme".

El más joven de sus dos cuñados, Etini, empezó a abrir un túnel por la tierra en el medio de la ceniza de una fogata apagada y salió al costado de Yavireri. Cargó a Yavireri en su espalda y empezó a cavar un túnel a través de la tierra, avanzando largas distancias muy rápido, con dirección a la desembocadura del Cielo, donde todos los ríos se juntan, cerca del borde del mundo. Su hermana fue tras él, acompañada por Kinteroni, el cuñado mayor, y Seripigari, el chamán tabaquero. Ellos abrieron túneles y acamparon por muchos meses, siguiendo la ruta de Yavireri. A medida que seguían a Yavireri de campamento en campamento, se daban cuenta que estaban acercándose a él. Primero, solo encontraron tallos muertos de maíz y mazorcas de granos secas que Yavireri había plantado y cosechado muchos meses antes. (Seripigari, el chamán, sabiamente escondió unos pocos granos secos de maíz en el hueco de un árbol). Más tarde, encontraron chacras con mazorcas de maíz frescas y maduras sobre sus tallos. Más tarde, encontraron chacras con plantas de maíz que llegaban a la altura de la rodilla, y unos pocos días más tarde, chacras con retoños recientes de maíz. Finalmente, llegaron a una chacra donde Yavireri justamente había terminado de plantar granos de maíz y el fuego de la quema de la chacra aún estaba humeando. Sabían que estaban cerca.

En la distancia, escucharon el sonido del golpe de piedra contra piedra. Se dieron cuenta que el río estaba creciendo. Se acercaron y encontraron a

Yavireri y a su cuñado apilando piedras para hacer un grueso muro que represaría el gran río e inundaría el mundo entero. Yavireri colocó la última piedra en su lugar, pero no era una piedra sino el cangrejo del río que se escabulló rápidamente desestabilizando la estructura y dejando bajar el agua antes que la creciente de la represa pudiera aumentar aún más.

La hermana de Yavireri, su cuñado mayor y el chamán cogieron a Yavireri y empezaron a discutir qué hacer con él. "Quemémoslo" dijo uno de ellos. Construyeron una gran pira al borde del río, pero Yavireri empezó a soplar su mágico aliento y a silbar, y el fuego produjo un estruendo incontrolable y se esparció por los cañaverales y el bosque a lo largo de la ribera. La gente que estaba concentrada a lo largo de la ribera empezó a huir del fuego, pero no fueron lo suficientemente veloces y se transformaron en toda la variedad de aves que volaron en medio de un gran batido de alas y silbido de canciones: loros, caciques, martín pescador, carpinteros y muchas otras especies de aves. El pájaro carpintero Kirigueti miró a Yavireri y exclamó, "¿No saben quién es él? Es Yavireri, el que hace tiempo amenazó con ahogarnos en un gran diluvio, incendiar el mundo, hacer que el cielo cayera como una gran piedra y aplastarnos a todos. ¿Por qué no lo empalan y lo llevan lejos de aquí?"

El cuñado mayor usó sus largas uñas para afilar estacas de varios tipos de madera de palmeras. Pero ninguna era lo suficientemente dura como para penetrar el cuerpo de Yavireri. Finalmente Yavireri dijo; "¿Que tal ese árbol de papaya?"

Voltearon y vieron un tipo de árbol que nunca antes habían visto: el pijuayo (*Bactris gasipaes*), cuya deliciosa fruta es anaranjada como una papaya, y cuya dura y flexible madera es tallada y afilada como estacas, arcos y puntas de flechas hasta hoy en día (El chamán también guardó una semilla de esta planta). El cuñado usó sus uñas en forma de cuchillo para formar una gran lanza de esta madera y empaló a Yavireri, desde la coronilla de su cabeza hasta su ano. La lanza de pijuayo se deslizó a través de la carne fácilmente. Hizo más lanzas para empalar sus manos, codos, pies y rodillas cerca de su cuerpo como en una posición fetal. Finalmente, inmobilizado, Yavireri fue atado a la espalda de su cuñado mayor Kinteroni. El chamán le indicó: "Lleva a Yavireri y déjalo en la desembocadura del Cielo. Esta es la única manera como nos salvaremos. De otro modo, él convertirá a toda la humanidad en animales y destruirá el mundo. Debe permanecer allá por la eternidad. Si él regresa, el cielo caerá y el mundo será destruido por un gran terremoto".

El cuñado cargó a Yavireri hasta la boca del Cielo. Cuando lo bajó Yavireri le dijo "Toma esto. Te doy el poder de causar temblores". Hasta la actualidad, Kinteroni tiene este poder. Y también cada vez que Yavireri se siente incómodo en su cautiverio y cambia de posición, causa temblores. Su cuñado aceptó el regalo y regresó donde sus acompañantes lo esperaban. El grupo empezó su largo viaje a casa. Atravesaron los campos de maíz

a lo largo del río, pero Yavireri había soplado su aliento mágico y los había convertido en matorrales de caña brava y caña de flecha. Afortunadamente, el chamán había escondido unos pocos granos de maíz en el hueco de un árbol, o la gente hubiera perdido el maíz para siempre. El grupo estaba subiendo por un barranco casi llegando a su aldea, cuando Yavireri sopló su mágico aliento una vez más. Su hermana, Hirivatike, fue convertida en el fragante árbol del bálsamo del Perú (*Myroxylon balsamum*). Los dos cuñados fueron convertidos en dos especies de armadillo, el armadillo gigante, *Kinteroni*, con sus largas y curvas garras, y el más pequeño, el armadillo de nueve bandas, *Etini*. El armadillo gigante mantuvo el regalo de Yavireri, y sus túneles provocan temblores hasta la actualidad.

Solo el chamán Seripigari llegó a su hogar salvo y en forma humana. Con los granos de maíz y las semillas de pijuayo que había protegido del aliento de Yavireri, el chamán empezó a plantar chacras y pronto repobló la tierra otra vez con el pueblo Matsiguenka. Usando la madera de pijuayo y las cañas de flecha creadas por el aliento de Yavireri, la gente empezó a fabricar arcos y flechas para cazar monos y otros de la descendencia de Yavireri, justo como él mismo había predicho.

Y así fue.

Kashiri: la luna caníbal²

Hace mucho tiempo, cuando el mundo era joven, los niños no nacían del útero. Crecían por sí solos. Si una pareja quería un hijo, tallaba una pieza de madera con la forma de una persona y la dejaba en el bosque. Tallaba el fragante bálsamo del Perú para una niña y la dura madera del pijuayo para un niño. Tres días más tarde, ellos regresaban al lugar y encontraban un niño.

En los tiempos antiguos, la gente tampoco conocía la yuca. Comían un barro negro especial que cavaban de la tierra. Preparaban una mazamorra del barro, a la que llamaban *sekatsi*, “comida”.

En estos tiempos, Kashiri, la Luna, todavía caminaba por la tierra en forma humana. Kashiri visitó a la hija de una familia Matsiguenka, mientras sus padres estaban en el bosque.

“¿Qué estás comiendo?” Él preguntó.

“Sekatsi” ella respondió, “Comida”.

“Eso no es comida. Es barro. Esto es comida”

Kashiri le ofreció un tubérculo de yuca, al que los Matsiguenka de hoy llaman *sekatsi*, “comida”. Le enseñó como descascar y cocinar la yuca. Ella comió la yuca y estaba rica. Kashiri continuó visitando en secreto a la muchacha por algún tiempo, siempre aprovechando que sus padres estaban en el bosque cazando y extrayendo barro. Siempre llevaba consigo un poco de yuca para que ella lo preparara y comieran. Luego, la muchacha

.....

le tomó el gusto a la yuca y no volvió a comer el barro que sus padres traían. Su madre le preguntó, “¿Qué pasa, hija? Ya no quieres comer comida. ¿A quién estás viendo?”, Pero la muchacha se rehusó a hablar.

Un día, mientras barría la casa, la madre de la muchacha descubrió las cáscaras y el fibroso meollo de la yuca que su hija había estado escondiendo bajo una estera. La confrontó, y finalmente ésta le reveló su secreto. Compartió la nueva comida de yuca con su familia y presentó a Kashiri como su nuevo esposo. Al inicio, a su familia le extrañaba la nueva comida. El padre de la muchacha tragó la yuca entera sin quitarle su meollo. Se atoró, se estranguló y cayó muerto. Pero después de un rato se levantó vivo, pues en estos tiempos no existía todavía la muerte, y las personas que morían se levantaban después como si fuera de un sueño. Luego se acostumbraron a la nueva comida de Kashiri y dejaron de comer el barro que había sido su alimento por tanto tiempo.

Kashiri usó sus poderes mágicos para que las chacras se tumbaran, sembraran, cultivaran y desyerbaran casi por ellas mismas. Su suegro iba a la chacra para tumar árboles, pero era perezoso y se quedaba poco rato. Tumbaba un par de árboles y regresaba para su casa. Cuando volvía a la chacra más tarde, ya había un claro muy grande con decenas de árboles caídos, la quema ya hecha y la chacra lista para sembrar. Sembraba unos cuantos tallos en un rincón hasta que le daba pereza y regresaba para su casa. Cuando volvía a la chacra, ésta ya estaba toda sembrada. Lo mismo pasaba cuando cultivaba y desyerbaba la chacra. Trabajaba por poco tiempo desyerbando un área pequeña, pero cuando regresaba la chacra ya estaba completamente limpia de malezas.

Y así la familia de la muchacha vivió muy bien, comió bien, y tomó mucho masato por mucho tiempo sin tener que esforzarse en el tedioso trabajo de la chacra.

Pero un día el vientre de la muchacha empezó a hincharse. Este era el primer embarazo, y la muchacha había concebido mellizos. Como no entendía nada de lo que estaba sucediendo, la madre de la muchacha se convenció que la hinchazón era un nuevo tipo de enfermedad. Se preocupó mucho con el continuo aumento del tamaño del vientre de su hija. Cuando escuchó los gritos de dolor de su hija durante el parto difícil, se desesperó. Le increpó a Kashiri “Ya la cogiste. La mataste. ¡Ahora vete y cómetela!”

Kashiri dijo a su suegra que no se preocupara. La muchacha se recuperaría pronto. Pero su suegra estaba furiosa, y Kashiri no pudo calmarla. Tres veces, Kashiri le pidió que tuviera paciencia, y tres veces ella insistió: “La cogiste. La mataste. ¡Anda, vete y cómetela!”

Finalmente Kashiri obedeció la furiosa orden de su suegra. Se dirigió donde yacía la muchacha. La placenta y los cordones umbilicales de los mellizos³ se convirtieron en las dos clases de serpientes venenosas, las terrestres y arbóreas. Kashiri transformó al cuerpo de la muchacha en un tapir. La cazó con sus flechas, la destripó, la asó, y sirvió la carne a sus

acompañantes, que eran las serpientes en forma humana. Una vez que terminaron de comer la carne de tapir, Kashiri dijo al alma de la joven, todavía en su forma humana original, que se bañara en el río para quitarse la sangre del parto. Luego tomó su mano y la pareja subió al cielo. Kashiri se convirtió en la luna y su joven novia se convirtió en Venus, la llamada estrella de la mañana. Cuando vio a los dos subiendo lentamente al cielo, lado a lado, la madre de la joven gritó con angustia, “!Mi yerno! Lo siento, me enfadé. ¡Regresa! ¡Baja por favor!”

Pero era ya muy tarde. Si la suegra no se hubiera molestado con su yerno y hablado estas palabras rencorosas, la gente no conocería la muerte hoy. Los muertos aún regresarían a la vida como si despertaran de un sueño, así como en los tiempos antiguos. Pero hoy ya no es así. La luna sigue obediente a la furiosa orden de su suegra, y desciende a la tierra para convertir las almas de los muertos en tapires⁴. Coloca trampas en los bosques y en los remolinos del río para capturar las almas de las personas. La Luna Caníbal los caza, los atrapa y los devora así como le ordenó su suegra. Por esta razón, la gente muerta no regresa más a la vida. Solo se escapan los chamanes, pues sus espíritus guías les ayudan a localizar y evitar las trampas dejadas por la luna. Las serpientes venenosas, con sus grandes cabezas triangulares, son las flechas utilizadas por la luna durante sus viajes de caza de almas humanas⁵. Como la luna, las serpientes son gente, y ven a los seres humanos como tapires, animales de caza para alimentar sus familias.

La luna dejó sus chacras con yuca atrás, pero éstas no volvieron a plantarse ellas mismas mágicamente. Desde entonces, la gente ha tenido que trabajar duro y sufrir para mantener sus chacras productivas. Y así fue.

Nakoviri: El chamán tramposo⁶

Una vez había dos hombres, parientes lejanos que se llamaban el uno al otro con el apodo cariñoso, *Nakoviri*, que se traduce literalmente “mi sabalillo,” haciendo referencia a un pez selvático parecido superficialmente a la trucha, pero que también podría ser traducido como “mi camarada de pesca”. Uno de los dos “camaradas de pesca” era un verdadero chamán, el otro, un falso chamán. El falso chamán no sabía cómo preparar la bebida alucinógena del bejuco de ayahuasca. En vez de usar el bejuco de la planta, hervía las hojas de la ayahuasca y se la tomaba como un té. Las hojas no producen ningún efecto, pero él mentía y fingía tener visiones cuando tomaba el té. El verdadero chamán sabía que el secreto para preparar la bebida estaba en la sogá, no en las hojas de la planta. Pero no reveló el secreto a su camarada, el falso chamán. Tampoco reveló el hecho de que estaba teniendo una relación con la esposa de “su sabalillo”.

Un día, el falso chamán fue donde su camarada y le dijo, “¡Mi sabalillo! Pasado mañana en la noche prepararé ayahuasca para conversar con los espíritus del bosque. ¡Ven a tomar conmigo!”. Los dos días siguientes, el falso chamán tomó sus flechas y fue al bosque para cazar sajino (jabalí silvestre amazónico). Mató una manada de sajinos, pero no le dijo a nadie sobre esto. En vez de eso, los escondió en el bosque cerca de su casa. Su esposa preguntó “¿Mataste algún sajino?”

“No”, respondió, “Se escaparon. Necesito comunicarme con el Gran Espíritu Sajino, así él será menos mezquino con su rebaño”.

Como se estaba oscureciendo, le dijo a su esposa, “Creo que escuché una perdiz cantando en el bosque. Iré a ver”. Fue a donde había dejado los sajinos, los cargó y los escondió en una plataforma que yacía debajo del techo sobre su cocina, donde luego iban a tomar la ayahuasca. Pero su camarada de pesca, el verdadero chamán, ya estaba cerca, entre los matorrales de ají, divirtiéndose con la esposa de su camarada, y vio el subterfugio. La esposa también estaba divirtiéndose bastante, y gritó descontrolada, “¡Ay! ¡Mi camaroncito!”

El falso chamán regresó del bosque, fingiendo que la perdiz se había escapado, y preguntó a su esposa, “¿Con quien estabas hablando?”. Ella respondió, “Con nadie mi amor, debe haber sido el canto de la perdiz que escuchaste.”

Luego el chamán verdadero vino desde la dirección del matorral de ají, fingiendo que recién estaba llegando.

El chamán falso le preguntó, “¡Mi sabalillo! Bien venido. ¿Por qué vienes de por allí? ¿Te has perdido?”

“No, mi sabalillo, es que escuché una perdiz cantando por allí, pero se me escapó”.

“Que coincidencia, yo también la escuché. Bueno, mi sabalillo, ¡ven a tomar ayahuasca conmigo!”.

Se sentaron en la cocina y el falso chamán sirvió a su camarada y a sí mismo y tomaron el té inútil. Después de un rato, el anfitrión dijo, “¡Mi sabalillo! Mi ayahuasca está muy fuerte, ¿no cierto?! Estoy a punto de llegar al trance y subir al cielo para conversar con los espíritus”.

Aparentando entrar en trance, el falso chamán subió a la plataforma encima de la cocina por una escalera y empezó a cantar. “¡Oh Gran Sajino! Dame la generosidad de tu abundante rebaño!”. Empezó a arrojar al piso los sajinos muertos que estaban escondidos, como si hubieran sido enviados desde el cielo por los espíritus.

“Mi sabalillo”, dijo el verdadero chamán, disimulando, “realmente eres un gran chamán”.

Varias veces, el falso chamán invitó a su camarada a que regresara para tomar ayahuasca, haciendo aparecer fingidamente los sajinos muertos en cada ocasión, como si estos fueran fruto de la mágica bondad de los espíritus. Y el verdadero chamán siguió fingiendo su creencia y continuó su

secreta relación con la esposa de su camarada en los matorrales de ají. Un día, el verdadero chamán preparó la verdadera bebida alucinógena del bejuco de ayahuasca. En secreto, llevó una olla de barro con la bebida a la esposa de su camarada, y le dijo: “Cuando mi sabalillo saque su olla del fuego para que se enfríe, cambia las vasijas.” “Pero atención”, le advirtió, “Apaga el fogón de la cocina hasta el último tizón y no vayas a llevar fuego ni tizón a la cocina cuando estemos tomando ayahuasca. Esta es ayahuasca de verdad. Es muy fuerte y el más mínimo centelleo de luz o chispa podría quemar nuestras almas”.

Esa noche el falso chamán inició el ritual como siempre. Tomó grandes sorbos de la bebida sin saber lo que era. “Mi sabalillo”, se quejó: “La ayahuasca está muy amarga. ¡Parece ser más fuerte que lo usual!”. Los efectos vinieron fuerte y rápido. Empezó a subir la escalera hacia donde estaban escondidos los sajinos muertos, pero se desorientó y se cayó. “¡Mi sabalillo!” Gimió en la oscuridad, “Estoy mareado. Ya me cagué”, pues la ayahuasca le había provocado una fuerte diarrea.

De veras la ayahuasca estuvo muy fuerte, y por primera vez llevó el alma del falso chamán al cielo, al reino de los espíritus. Sin embargo, su esposa no había obedecido la recomendación del chamán, y había traído un pedazo de tizón escondido bajo una olla. Se preocupó por el estado de su esposo, y volteó la olla de barro. El tizón incendió las paredes de la cocina y las llamas subieron al techo. La esposa y el verdadero chamán se escaparon de las llamas pero el falso chamán en su mareo se quedó en la cocina ardiente. Su cuerpo se quemó hasta las cenizas, y su alma no pudo retornar a su cuerpo terrenal.

El verdadero chamán lamentó la traición contra su camarada, y empezó a cantar una canción de honor por su amigo, “Mi sabalillo, te engañé. La ayahuasca era muy fuerte. He matado tu cuerpo, pero tu alma ha ido al cielo, al mundo de los espíritus. Finalmente te has convertido en un verdadero chamán”.

El falso chamán se convirtió en el ave piha (*Lipaugus vociferans*), un pájaro bullicioso que los Matsiguenka llaman *vuimpuyo* y *kovutatsirira*, “el silbador”, que es el espíritu guardián de los chamanes Matsiguenka hasta hoy en día.

Y así fue.

El chamán que fue a la Tierra de los Muertos⁷

Una vez, hace mucho tiempo, hubo un chamán, Seripigari, que fue a visitar la Tierra de los Muertos. Una epidemia de sarampión había diezmando la aldea. Los sobrevivientes se trasladaron y establecieron una nueva aldea, dejando atrás los cadáveres. Varios meses más tarde, Seripigari decidió visitar la aldea abandonada para ver qué estaba haciendo la gente muerta.

Llegó al atardecer y se escondió en una de las estructuras deterioradas. Todo lo que pudo ver fueron huesos y ruinas esparcidas. Todo estuvo quieto hasta el anochecer, cuando escuchó el distante murmullo de tambores y voces. Tragó a un pedazo de *opatsa seri*, una pasta hecha de tabaco y ayahuasca, y entró en trance. Los festivos sonidos se hicieron más cercanos, pero el chamán permaneció en su escondite. La gente muerta salió del bosque, tocando tambores y cantando igual como gente viva. Empezó a llover, y colocaron ollas de barro para juntar agua de lluvia, que para los muertos es su masato. Fueron a un arroyo cercano para recolectar hojas podridas, que son los peces que los muertos comen. Recogieron cenizas de viejos fogones, lo cual es su polvo de tabaco. Comieron pescado, tomaron masato, soplaron y aspiraron polvo de tabaco, se embriagaron, vomitaron, tomaron más, cantaron, tocaron sus tambores y danzaron hasta el amanecer, exactamente como la gente viva durante las fiestas de masato. Cuando se acercaba el amanecer, los muertos se dirigieron al bosque y desaparecieron, dejando atrás pescado sin comer, calabazas y ollas de masato, tubos para soplar tabaco, tambores y otras pertenencias. Después de algún tiempo, desde que se habían retirado y cuando el sol ya estaba alto, el chamán Seripigari inspeccionó la aldea abandonada. Ya no había más la comida, el masato y los utensilios empleados por la gente muerta durante la noche. Todo se había convertido otra vez en hojas podridas, agua estancada de lluvia, ollas y vasijas rotas, harapos y otros desechos y basura acumulada. Retornó a su aldea pero no le dijo a nadie sobre su visita a la Tierra de los Muertos durante varias semanas, de otra forma, quien lo escuchara enfermaría de muerte.

Y así fue.

Discusión:

Estas historias pueden ser interpretadas de diferentes formas: Por su valor de entretenimiento (carcajadas acompañan las partes cómicas y burlescas); en términos de estructura narrativa; en un contexto de comparación con la mitología de otras culturas; como retratos de relaciones sociales entre los Matsigenka; como reflejos del mundo natural y sus especies; como historias de moralidad; y como descripciones del complejo cosmos Matsigenka. Podemos encontrar en la historia de Yavireri algunos paralelos con las historias bíblicas del Génesis, Noé y las revelaciones apocalípticas. También se encuentran paralelos con nociones pre-Darwinianas de la evolución biológica en "La Gran Cadena del Ser". El mito de Kashiri (la luna caníbal) demuestra paralelos con el cuento bíblico de la expulsión del Jardín del Edén. Existe aquí un concepto, aunque sea diferente del bíblico, sobre el Pecado Original, que para los Matsigenka es la cólera, la emoción descontrolada y la desarmonía social. Nakoviri (el chamán tramposo) es una

historia de traición, algo como Caín y Abel. También demuestra una metáfora similar a la de Cristo, de sacrificio y redención al final. El chamán que visita la Tierra de los Muertos es una especie de Lázaro, que puede visitar a los muertos y retornar bien, debido a los narcotizantes poderes del tabaco.

A diferencia de sus equivalentes bíblicos más cercanos, las historias Matsiguenka presentan el cosmos como un sistema ecológico, un Reino Salvaje en lugar del jerárquico Reino de Dios. Los humanos no son el último acto del creador, tampoco el producto final de la gran Cadena del Ser. Los humanos son la más primitiva forma de vida, el paramecium en la sopa primordial, y todas las demás criaturas son descendientes de los precursores humanos a través de una especie de involución o “de-evolución”. En el mundo visible de la naturaleza se encuentra el producto del proceso de involución, que es la gran diversidad de vida vegetal y animal. Sin embargo, en el mundo invisible sobrenatural, el reino del trance y de los chamanes, no cambia del pasado mítico, y revela una singular ontogenia: todos los seres en el cosmos son, de hecho, humanos. De esta forma, las relaciones ecológicas de la naturaleza se reflejan en relaciones sociales en el cosmos. Dentro del cosmos/ecosistema socializado, las nociones del bien y el mal son relativas a la posición de uno o, para emplear la metáfora ecológica, al nicho de uno: la serpiente venenosa representa una peligrosa criatura “maligna” para los seres humanos, pero de hecho, la serpiente es un ser humano, con su propia familia para alimentar. Así como los humanos cazan tapires, sajinos y otros animales de caza, las serpientes, jaguares, enfermedades y espíritus predadores cazan humanos para alimentarse. Dificilmente encontramos “buenas personas” o “malas personas” en las historias Matsiguenka. En muchos casos, los actos buenos (Kashiri llevando yuca a la joven mujer) tienen malas consecuencias (su embarazo fatal), mientras que los actos malos (el desesperado envenenamiento del niño Yavireri con tabaco por la mujer) tienen consecuencias positivas (se transforma en un poderoso chamán). Kashiri, la luna caníbal, es ambos, el benevolente creador del Edén—una tierra plena donde las chacras se hacen y se limpian solas—y al mismo tiempo, la Serpiente que tienta a Eva con yuca, en vez de la manzana. Kashiri es el fundador de la fertilidad reproductiva humana y agrícola, y, al mismo tiempo, el padre de la muerte: el caníbal que caza y mata almas humanas para alimentar a su horda de serpientes.

Yavireri, uno de muchos dioses de creación, cuyo poder se expresa en su mágico aliento, no realiza creación *per se* sino transformación de un estado a otro. Dependiendo de la perspectiva de uno, la transformación puede ser creativa o destructiva, buena o mala. Yavireri es un niño prodigio que se convierte en un chamán a través del poder transformativo del tabaco y su trance narcótico. Pero sus poderes son tan grandes que representa una amenaza para los humanos y toda su descendencia, y por eso es llevado al más lejano borde del mundo. Como Cristo, fue crucificado (inmovilizado por múltiples empales) para salvar la humanidad, y su retorno anunciará

el Apocalipsis final. Yavireri casi exterminó a la humanidad, primero al convertir a mucha gente en animal, luego intentando inundar el mundo. Pero al mismo tiempo, Yavireri dio a la gente un apoyo invaluable, dejándoles importantes productos agrícolas (maíz, la palmera comestible pijuayo) y también dándoles los elementos básicos (caña de flecha, madera de pijuayo), para fabricar arcos y flechas, los cuales emplean para cazar y consumir la propia amada descendencia animal de Yavireri.

La muerte, generalmente considerada como el mal final por los Matsiguenka, es también moralmente ambigua. Aunque ningún Matsiguenka espera morir, se percibe en la historia sobre La Tierra de los Muertos que la muerte es muy parecida a la vida. La gente muerta come, bebe, y festeja como la gente viva. Las cosas que ellos comen y beben — hojas podridas, agua estancada de lluvia, etc. — no son apetecibles para los humanos vivos, pero desde la perspectiva de la muerte, son tan buenos como el pescado fresco y el masato.

Los Seriepegari o “chamanes tabaqueros” son los héroes en la mitología Matsiguenka. Son responsables por salvar la humanidad de la enfermedad y el ataque de espíritus malos, hacen sacrificios y traen todo tipo de beneficio material y tecnológico para la humanidad. En consecuencia, deben ser presumiblemente arquetipos de la bondad. Pero el poder transformador del chamán, como el del chamán primordial Yavireri, es moralmente ambiguo. Los Matsiguenka creen que los chamanes tienen el poder de curar, así como de matar. El chamán Matsiguenka, como los dioses de la creación y las fuerzas de la naturaleza, no es inherentemente bueno o malo: simplemente tiene poder, poder que puede ser empleado tanto para buenos o malos propósitos, dependiendo de las propias motivaciones y perspectiva de uno mismo.

Notas

- 1 Tal como fue contado por Mariano Vicente, Comunidad de Yomybato Parque Nacional del Manu, 1988.
- 2 Una amalgama de historias contadas por Julio Quispe y Mariano Vicente, Yomybato, Parque Nacional del Manu, 1988 y 1992.
- 3 Los hijos mellizos de Kashiri se convierten en los dos soles del cosmos Matsiguenka, una historia relatada en otro cuento.
- 4 Por esta razón, los Matsiguenka consideran un muy mal augurio el avistamiento de un tapir cerca de la aldea cuando hay una persona gravemente enferma. Significa que la luna ya ha convertido el alma del enfermo en un animal de caza y luego estará atrapándolo, causando su muerte.
- 5 Por esta razón, cuando un cazador mata una serpiente venenosa, la remoja en la savia cáustica del árbol catalhua (*Hura crepitans*) para destruir el cuerpo de la serpiente. De otro modo, el espíritu dueño de la serpiente regresa para recuperar la flecha y dispararla a su víctima una segunda vez.
- 6 Tal como fue contado por Julio Quispe, Yomybato, Parque Nacional del Manu, 1988

7 Tal como fue contado por Oscar Oyeyoyeyo, Yomybato, Parque Nacional del Manu, 1996

Lecturas seleccionadas sobre mitología Matsigenka y otros pueblos amazónicos:

- Alegre, G. Florencio P.:** *Tashorintsi, tradición oral Masigenka*. Centro Amazónicos de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP). Lima, 1979.
- Baer, Gerard.:** *Die Religion der Matsigenka, Ost Perú*. Basel: Wepf & Co. AG Verlag, 1984
- García, Secundino:** "Mitología Machiguenga; muerte y destino de los Machiguenga". *Misiones Dominicanas del Perú XVIII* (95): 131-139, 1936.
- Lévi-Strauss, Claude:** *The Raw and the Cooked*. New York: Harper and Row. Mythologiques I, 1970.
- Lévi-Strauss, Claude:** *From Honey to Ashes*. London: Jonathan Cape, Mythologiques II, 1973.
- Reichel – Dolmatoff, Gerardo:** *Amazonian Cosmos: The sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians*. Chicago: University of Chicago Press, 1971
- Reichel – Dolmatoff, Gerardo:** "Cosmology as ecological analysis; a view from the rain forest". *Man* 11 (3) : 307-318. 1976.
- Roe, Peter:** *The Comic Zygote; Cosmology in the Amazon Basin*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1982.
- Rosengren, Dan:** "Matsigenka myth and morality: Notions of the social and the asocial". *Ethnos* 63 (2): 248-272, 1998.
- Shepard, Glenn H. Jr:** "Three days for weeping: Dreams, emotions and death in the Peruvian Amazon". *Medical Anthropology Quarterly* 16(2): 200-229, 2002.
- Shepard, Glenn H. Jr:** "Chamanism and diversity; A Matsigenka perspective". In: Posey, D.A. (Ed.): *Cultural and Spiritual Values of Biodiversity*. Londres: United Nations Environmental Programme and Intermediate Technology Publications (UNEP Global Biodiversity Assessment, Supplement 1), 93-95, 1999.
- Shepard, Glenn H. Jr:** "Pharmacognosy and the Senses in Two Amazonian Societies". Tesis de doctorado, Depto. Antropología, Universidad de California, Berkeley, 1999.
- Shepard, Glenn H. Jr:** "Psychoactive plants and ethnopsychiatric medicines of the Matsigenka". *Journal of Psychoactive Drugs* 30(4): 321-332, 1998.

Alejandro Smith Bisso

Presentamos un texto de la literatura oral Yine, contextualizándolo en la noción del mito y su función en el mantenimiento de la cultura. El texto está escrito en lengua Yineru-tokanu, acompañado de una traducción libre en castellano. Este artículo se complementa con un análisis descriptivo de los elementos culturales que aparecen en el mito, e interpretativo desde su contenido funcional para el control de la caza.

La literatura oral Yine

Desde que empezamos a tener contacto con la literatura oral de los Yine en la Comunidad Nativa Diamante, zona de la desembocadura del Río Manu con el Alto Madre de Dios, tenemos la impresión que los múltiples relatos, mal llamados en castellano "cuentos", son partes de un todo y no reflejan necesariamente la historia, sino que son la explicación del origen de una cultura diversa y en ello, la construcción de la identidad Yine. Una identidad articulada a la diferencia de las aguas de los ríos y sus "brazos", de las quebradas, de las cochas y sacaritas, de los aguajales y tahuampas, y a la diversidad de especies animales, de plantas que comparten los bosques con los Yine y los "nomolene" (del Yineru-tokanu, gente como nosotros aunque no necesariamente Yine). Este factor de origen e identidad se ordena en la racionalidad de la cosmología Yine y a su vez, la explica y sostiene. Todos los elementos de la cultura material y espiritual de los Yine aparecen en los textos, así como su lógica de pensamiento. Cada mito puede marcar su final con dos palabras: "seyokatka" (llegue a la línea) o "wane yopteka" (ahí se quiebra), ello indicaría que se integra a la línea mayor del corpus mitológico, aunque también manifiesta la actitud del narrador para dar fin al texto, pero no niega que se articule a otro (Vargas Llosa en "El hablador" intenta desarrollar esta noción).

Son generalmente las ancianas y ancianos quienes asumen el rol de continuidad en la literatura oral; en el caso de los Yine, también lo hacen los viajeros – aquellos que se movilizan entre las cuencas que representan los ámbitos de su territorialidad. Como ya lo describe Helberg (1996) y Chavarría (2002), los mitos van adquiriendo particularidades definidas o versiones, de acuerdo a la comunidad en donde tienen vigencia. La literatura oral indígena es amplia y no se circunscribe a la mitología sino que

involucra múltiples relatos; lo que es importante en el desarrollo de los textos es que cumplen funciones, que en la medida que se ha ido estudiando el tema se demuestra que son específicos, tanto en la espiritualidad como para las conductas cotidianas. Algunos llaman a este fenómeno “la metáfora del mito” y está referido al contenido, al mensaje que comunica y que es un producto auténtico de la cultura sobre la percepción del ser, sus funciones racionales y su reciprocidad con los otros mundos. Norma Reátegui² (1999) en sus disertaciones sobre la conducta colectiva, particularmente en el mundo andino, también identifica la importancia sustancial de lo que ella denomina “las metáforas de la cultura”, aunque desde el enfoque del psicoanálisis.

¿A quién se dirige el mito? Esta es una cuestión fundamental. En las sociedades occidentales, para crear un producto es fundamental ubicar al público a quien va dirigido. Probablemente la literatura oral es el indicador más claro de que las culturas indígenas poseen un sistema educativo estructurado y en funcionamiento; el encuentro con estos textos empieza desde el nacimiento de la persona humana. En la medida que avancen los estudios sobre la literatura oral se podrá llegar a entender las tensiones y la flexibilidad de la cultura en su proceso de mantenimiento y recreación. Tuvimos oportunidad de participar en las sesiones tradicionales de narración cuando éstas se dirigían a los niños y las niñas, ellos son el público objetivo; entiéndase que para este caso, por niños, nos referimos a las personas desde su primera infancia hasta la pubertad. La educación indígena, al parecer, posee un elemento que el sistema educativo occidental reclama en términos de modernización: correspondencia directa con la realidad. En tal sentido, los textos de literatura oral no ocultan los aspectos erróneos de la conducta humana, sino que éstos fluyen con la misma naturalidad con la que se le otorga vida racional y lenguaje a los animales, o a lo que sucede en los otros planos, donde la vida perdura.

La función del mito

Uno de los primeros textos de la literatura oral Yine con los que ocasionalmente nos encontramos en la década de los años 1980 fue “Watagwero pirana”. No se forzó ninguna situación para tener contacto con él, lo conocimos por la cotidianeidad así como otros: “Tsla”, “Gognewlu”, “Kshoteru”, “Kochmaloto”, “Mentsa”, entre los más significativos. Con ello intentamos dar a entender que la vigencia de estos mitos en Diamante demuestra que cumplen un rol en la espiritualidad, valores, organización social, relaciones de parentesco, patrones de conducta y protagonismo de género, control de caza, entre otros. Helberg (1996, 140-141) expone: “... *Los mitos son una forma, un relato, pero en otro sentido un mito es un contenido. Es en este sentido de mito, como contenido, que encontramos una coincidencia con los resultados de*

la filosofía del lenguaje... [] Los mitos exponen, pues, las certezas íntimas de una cultura. Esto echa una luz sobre la razón de por qué se cree en los mitos y la actitud que hemos llamado naiv en los Harakmbut es, por supuesto, la misma que tenemos frente a nuestros propios mitos: asumimos su verdad. Son la base sobre la que construimos todo..."

Uno de los mitos para el control de la cacería

En Yineru-tokanu, el mito que presentamos es denominado "Watagwero pirana", en un intento de traducción pertinente a la cultura Yine - y en oposición al facilismo irrespetuoso de la castellanización automática, lo entendemos como: "Así pasó cuando Wata, la paca, entregó su brote a los Yine". Es un texto con una metáfora clara para el control de la caza.

"Watagwero pirana" nos muestra la conducta de un excelente mitayero³ que por su hambre desmedida acaba consigo mismo, y en el preciso lugar de su muerte brota la "paca"; el relato se complementa con la acción de la mujer. La metáfora de este mito se encuentra en la advertencia al entregar la paca (material por excelencia para la fabricación de flechas) que sirve para cazar; si sobrecezas te puede suceder lo que a Watagwero. En este sentido, afirmamos que estamos ante un mito importante en el manejo de los recursos, y que como menciona Helberg (1996), instaura un sistema auto-regulativo. Es oportuno señalar un aspecto más profundo, que constituye la metáfora esencial de las culturas indígenas amazónicas en cuanto a la relación del ser humano con la naturaleza: todo proviene de un mismo origen y sobre la base de esta teoría se construyen relaciones de reciprocidad. En ello, Helberg (Ibíd.) realiza un aporte cuando menciona que los restos humanos se integran al suelo y producen una transformación (aspecto que se reporta en varias otras culturas amazónicas) producto de la cual se obtiene una especie de la diversidad biológica útil -que finalmente- es una respuesta de la cultura frente a los retos de construir relaciones armónicas con la naturaleza. Cabe señalar que en la cultura Arakmbut (Amarakaeri) se reporta un mito parecido: "Yaromba que comía a sus mujeres" (Fernández, 1993: 38).

Sobre esta versión

Con la intención de conservar una versión literal de este mito, en provecho del pueblo indígena Yine, a continuación presentamos la versión en Yineru-tokanu, en los términos alfabéticos para lectura y escritura que el Instituto Lingüístico de Verano, ILV, elaboró para esta lengua. La versión corresponde a la anciana Giro Pura (Petronila Pacaya, fallecida); fue recogida en 1992. Dado que la grabación no estaba en buenas condiciones, Daniel

Urquía, Yine Yami-gajeru (especialista en lecto-escritura de su lengua materna), la transcribió y colaboró en la reconstrucción de esta versión. Existen narraciones mucho más completas de este mismo mito, se podría decir que esta es una versión resumida, pero que encierra en su contenido las condiciones fundamentales para el soporte de la cultura Yine, en cuanto al control de la caza al que nos hemos referido.

La traducción de este texto es una interpretación libre y no es literal. No se pretende realizar un análisis semántico riguroso del Yineru-tokanu a partir de la narración. Se trata de una interpretación sencilla, pero que reúne todos los elementos que aparecen en el relato original. Con la intención de mantener coherencia con el contexto cultural local, se recurre al uso del castellano hablado en esta zona de la Amazonía (“castellano regional”) para la traducción.

Watagvero pirana

Wane gima rixa satu jeji makluji muchikawa, yashgimatatka wane gima

Así sucedió antiguamente, cuando un hombre joven se fue a un poblado Yine.

Yine pokchi. Rapokyatka satu yineru yegi gima gixo gwenerutyegi rapoka.

Wane gima

El llegó a una familia que tenía varias hijas.

wale yegiya rawjegognenatatka, wale makluji ruyolikgogne gimjejeta satumnu

Ahí se quedó por un tiempo; él siempre se iba a mitayar.

nangimako rawapjeta, wa nikchinni, wane gima rixgognenata gipa

Conseguía mucha carne de monte⁴, demostró que era un buen mitayero.

poyolnugimananuktalu. Wale tetletka wa runronna sato tshicho gima taluka,

Entonces la mamá quiso entregarle una de sus hijas.

genekletatkalu. Muchinangapka gima tushrikakatkalu, wane gima rixapna

Antes le hicieron la pishta⁵, así era antes...

muchikawa... muchinangapka gima tushritanwa suxopa. Giyangimatvani talu

primero la mujer celebraba su pishta y después ya convivía.

gishriritinitka ganunrotatkalu. Wane gima rixa pagognepje gima ganunrotawalo.

En la fiesta le entregaron a la chica, así ellos fueron marido y mujer.

Ranikanatkalu, wolotewotapanu chingimatanatkalu -gowu chingimata, giyangimni

El hombre joven le dijo a su nueva mujer para ir a otro lugar en donde se pudiera comer carne de monte.

tunro tunkatka: wolotewogintapanu. ¡Gowu! chingimata, gajewa. Wane gima

La joven mujer le dijo a su mamá que quería ir con él y se fueron.

⋮
⋮
⋮
⋮
⋮

ranikanatkalo. Kayi gima rapokatkana, runkajjimananumtanna nikchi.

Cuando llegaron, él salió a mitayar.

Pejnunanuka, wa jejine gixjetyakgima rixananumta... retanru pejnunanuka

Como hombre que era, trajo todo tipo de carne de monte;

runkajenanumta, wale gima tuwlatatka kayi rixinitka. Wane gima china: gi wa

él era un excelente mitayero. Le puso la carne a su mujer y ella la cocinó.

pnikanpixa gitapjenichi nikanuna, yechikawa galikaka pnikanutka pixa,

Pero él le dijo a ella: tú no vas a comer sino hasta mañana, yo estoy hambriento.

chingimatanro. Nachgimnimkalo, nkgimanataska wale pejnurpotgimananuko

Así fue que él se comió toda la carne que trajo del mont⁶,

nikata. Gigima satuko ruxeta -rurgimataska, koya gima rurarka,

nada hizo sobrar para su mujer, también tomó masato.

yechikawa galikaka pnikanutka pixa.

Mañana sí comerás tú, le dijo a su mujer.

Wale prikgimatvani, puchimanatanu, chingimamtanro. Tuchimgognegimanata.

Al día siguiente mientras él partía al monte, dijo a su mujer que trajera leña y prendiera su candela.

Tuwlagimataska... ¡Gipejnunangimakta nikchine rawapa! ¡Satumnunanukgima

Ella se puso a cocinar. Cuando él regresó... ¡Cuánta carne trajo del monte! De toda clase

nikchi! Tetgimanatlu. Puwlatanutka, chingimatanro. Tuwlagimatnimkatka.

de animales... Cocina rápido le dijo el hombre a la mujer...

Gigetko gima rakotatkalu. Wa giwlatkalurutka, gerotgimako yoxeta tetgimanataska.

Ella, creo, que ya no lo soportaba. Sin que la carne estuviera cocida, él jaló las presas y empezó a comer. Ella lo miraba.

Gichi pnikanu chingimata, gitgapkapnichi... Nikanuna, gerotgimako nikatka.

Come las patas, le dijo él... pero yo primero. Así cruda la carne él se la comía.

Nikatgimatlu psoluko gawa gi kekegimatawa, wala gimniko ruylataska - ragaleya

El hombre acabó con toda la carne y no se llenó, entonces mató a su mujer con su macana

nikanatkalo ralnikgimataska, yatka. Yopyokaktepgutgimanataska, rapokgimata

y se la comió. Cuando acabó se fue adonde la familia de su mujer.

Apareció apenado en la casa de la familia de su mujer.

repomgagimatluna: ¿Gipixanaska? Tajixewatanaska nganunroni chingimata... Gaa!

Le preguntaron: ¿Qué ha pasado? Mi señora me ha aborrecido, dijo él llorando.

¿Gipixpokotanatkalo? Wane gima rawjegognenatatnaka, chiyagognepgutigimjenata.

Pero, ¿qué ha pasado? Le preguntaban, él decía que no sabía, que así nomás había hecho su mujer y lloraba.

Waneko pixka pgutigima ruyoljegimjenatatnaka, wane gimlo wa sato. Petna wa

Como antes, él se quedó en la familia y siempre se iba a mitayar. Entonces estaba la otra hermana de su mujer... Y ya ves, lo mismo que ahora, *xani, kwugenkakalune sato koxgima tsromnutka wane gima rixna, wala gimapni* sucedió antes... La hermana de su mujer ya estaba lista para tener marido.

kagwakanutnaka, ga wa gimajiro gima galuklu, wa poyolniya chinanu. Ga wa

El hombre planeó para que ella sea su mujer. La mamá aceptó, lo apreciaba porque era buen mitayero.

rapkaklenuya wale, chinangima sato tshinni towutatnaka wa yeye gnurnikla

El hombre reunió a la familia y les dijo que quería vivir con esta mujer. *pganurutatka. Gi gimatka taluklewatni, seyini wala galuklu wale tganurutinripa.*

Ella no lo quería, pero la mamá sí. Así es que decidieron que convivieran.

Wala koxgimni tushrikakatnaka tali gishriritinitka rawyegitanatnaklo, waneko

Ella también hizo la pishta en una fiesta larga de más de una noche, *pixka gima rixanatnaklo walani. Pagognepje gima wale prikigima ranikanatkalo;* al igual que su hermana finada. Después él se la llevó.

wolotwatanu chingimatanatkalo, ¡Gowu! Chingimata, tunro gima tunkakatka:

Vamos adonde hay harta carne le dijo a su mujer. Ella le dijo a su mamá: *wolotnewgimtaparu, ¡Gowu! Chingimata, wane gima yatkana.*

Estamos yendo allá donde hay harto para comer, y así diciendo se fueron.

Wa tye psopji gimlu wa panchi wa rumwajenatyawakniro wa tyegwakloni.

Por un tiempito estaban juntos como pareja, en la casa que antes estuvo la hermana mayor.

Wane gima rapokna: gewi pawatanu twugi chimni pyegwakloni.

Aquí vas a cocinar le dijo el hombre, como tu hermana.

Waneko pixka gima rixanro walani, gepi gimni nika, mapa chinri gima

Pero él hizo lo mismo con esta mujer, la mató por el hambre que tenía y *getannatkalu wala gimniko nikatnaka, yopyokaktegimatatnaka.*

se fue a buscar a la otra hermana.

Tajixewatanatnaka, gike gima chinna wanekopshingima sato tsrotnaka.

Pero esta chica lo aborrecía, aunque no se lo decía.

Taligimatatka wala koxa. Wala gima gishrityatnaklu. Wala gimni ganunrotatnaka.

Ella también ya era lista para tener marido, hizo su pishta y le entregaron al hombre.

Waneko pixka gima rixa pagognekakgima panchi rumwajetanna. Wane gima
De la misma manera se fue a la casa en donde vivieron sus hermanas.
chinna pimrine: walapniko ragixewjixanutnaka, gepi ramtakatka xani,

Pero los demás decían: ya dos mujeres lo han dejado,
Mapampatkana, wale talukwala chingimata, gitako galuka.
ahora ya van tres; pero la mamá lo aceptaba.

Ralgimatna waneko pixka gima rixa, runkakjimananuntanna nikchinni wane gima
Lo mismo que antes sucedió, él se fue al monte a mitayar,
rixetnina tyegwakanni, rapokgimatatkana rixetyaawakgetkogima.

como pasó con sus hermanas, de la misma manera.
Yoshchegimatatka tumuwgimatatka xanikta nnikanutka chingimata.

El traje harto mitayo y ella, contenta, se puso a cocinar.
Tyoschekgimatatka taligimatatka wane chinanatkalo gichi pnikanpixa,

Cuando terminó, él le indicó que comiera las patas;
yechikakawa galikaka pnikanrupa pixa, chingimatanatkalo. Yechikawa galikaka
mañana sí comerás bien. Mañana

nwapinyi pixa pnikanrupa, ¡Gowu! Chingimata. Goyechnonangimako kigle
voy a ir al monte para traer carne sólo para ti. ¡Ah, ya! Dijo ella.
pokamlanuswa yokgigimatatkalo, chichmunatka rutlakjegimatlu girixanu gixo

Cuando estaba aclarando el día, antes de ir al monte, el hombre le indicó
que hiciera

nikchi nwapnu chingimata, gixo xako pixanru wa chichi, seyni galikaka gi wa
una candela grande porque iba a traer harta carne. Pero, esta vez él dijo
a su mujer:

tukako pyanu, wa tojra, petlo wa sunu, wane gima giwa waneko
no te vayas a ir por donde está la lupuna, no vayas por ese lado;
pyanu, chingimatanro. Wane tunkajetyanna sanu gitsroka pyegwakanni,

allí hay unas avispas muy grandes y bravas, ten cuidado
chingimata walanwa kamakjetanna, chingimata. Gajerya gima yatka wale, wala
porque sus picaduras pueden matarte, como creo que le pasó a tus hermanas.

koxgima tshireta gistajregimata chichi, ga wa giplukakgima tomolgimata tali,

Apenas él se fue, ella buscó y rajó leña, hizo su candela y
gichimlegimatinitka paranta gima tuwlatanutka, tyoshchekgimatatkalo talgimata...
cocinó plátanos hasta que estuvieron en su punto y ya estaban listos...

Netapkoxewa wa nyegwakanni ginkajetachro wa sanu gitsroka, chingimatatka.

Me voy a ir a mirar esas avispas gigantes que mataron a mis hermanas
mayores, se dijo a ella misma.

Wane gima tyatka, tetgimantlo powrashata, rixgimata pasretatpalgima,
Se fue para allá y no había avispas, empieza a revisar los lados de las
aletas

tpechichanata pasretgima, sasrukpotgimanta, wane gima tetamkatyanatkana
de la lupuna; y allí ella misma vio

tyegwakanni kayonmoleta, rixgimata kayiglekakagimna gigapginna,
amontonados los huesos de sus hermanas,

rupgotjetanaktalu gijiwu swaga gimni koxa rupgota, wale tetletka.
sus calaveras ya secas.

Chiyangimatatka, tyagimatatka gipgutla sanu kamakatanunenni, makakta waleko

Esta chica lloró, pero rápidamente reaccionó. Se dijo: yo que creía que
las avispas gigantes habían matado a mis hermanas pero no,

giylatanuneni, chingimatatka. Wale kaktani nikjegognenatanna, chingimatatka.

ha sido él su asesino... él mismo se las ha comido.

Tapokgimata tsokakgimata tuwlale, papugimako tyoshchekatnaka tumananupno,

Regresó a la casa, acomodó su comida, vigilando porque ya era mediodía
chingimantlo. Wa tganuru ma rapokakopshiniwata. Kogimanatatka... xani pixka,

y él podía llegar. Entonces rápidamente ella se escondió

gepi tpugimaktatkalu, wa kamatpurutka, rapukpotu gwachri, ga wa tenonpotu
entre los tijerales del techo de la casa, pero dentro de la cumblera,
gwachri, wale ganikajite gima tyatka tyagotgimata tpooyo gimate.

justamente al medio de la tejambre, apretándose, como sea se acomodó.

Psotsotaaigima tsujkaka kigleswa, tixkakgimatlu wa wale swa tetyawakaplu

Desde ahí hizo un huequito que le permitiera ver lo que iba a pasar.

girixpokotanu. Makgimakta runatka, gigima gowukayatkalu... sa, saa, saa

En ese momento ya viene llegando el hombre... sa, saa, saa

-chingimamtatka, tye gimpatka. Tetgimtapatkatwa nyegwaklonni nikjenatachri,

-sonaba el ruido de sus pisadas. Ahí está llegando el que se comió a mis
hermanas mayores, pensó ella.

chingimata. Rapokgimatatka ruknokayinre gimata, reknojtagimata galu chingimata.

Llega el hombre y pone su carga de animales muertos en el suelo.

*¿Ginakgetya? Chingimata, saplewjegimata: ¡Ge, ge, ge! ¡¿ginakatkayi?!
¡¿ginakatkayi?!*

¿Adónde se ha ido esta mujer? Se dijo el hombre. ¡Ge ge ge! La llamó.
¡¿Dónde estás?! ¡¿dónde estás?! La llamaba gritando.

Chinsaplewgita, ga gi wale nachnenno, kotpukgimata parantapu, wala gima nika

Tengo hambre, se dijo, abrió la olla, sacó un inguir⁷ y comió.

Koya kamyoka, wale gima rura. Ralgimata yoxetanutkalu kayinre.

Disolvió masato y tomó. Chamuscó los animales que trajo.

Satumnunangimniko rawapa: yoko, mchira, chkotu, katsnalu, giyeka,

De todo tipo de animales había matado: perdiz azul, maquisapa, machín negro, mono choro, paujil,

totumtane, gixixine ga wa pimrikakgima wane nikinitka, ...srataaa, rixpotgimata.

pucacungas, trompetero⁸ y otros animales comestibles...

Gipgutla gipnachro nikachrini chingimata, seyni wa tukaya gipnachropotu pguta nika.

creo que ni estaban bien muertos.

Makakta gike rumepe saplewgimatatnaka: ¡Ge, ge, ge! ¡¿ginakgepya?! Chingimata.

Otra vez vuelve a llamar a su mujer... ¿Dónde estás? Pero nadie responde.

Pumatgojrewata, chingimatatka, pyegwakane pixkamka nixanunyi, chingimatatka.

¿Así que no sabes obedecer? Gritaba y después decía: ya vas a ver que te voy a comer como lo hice con tus hermanas.

Tjemgimata psoluko, tetpotgimatlu psoluko kamrutanruya,

Ella, mirándolo desde arriba, escuchaba todo y veía

Nikatpotgimatatkalu psoluko kayinretka, tochkapi gima nikatnaka

como comía los animales que había traído, con todas sus

ga wa togapu gima rupgomtatka, wanepnuteyakgimaka gi kegekawa: ¡Gaa,

vísceras se los comía, los huesos los chupaba bien... después de eso, decía:

gi nkegekana! Chingimatatnaka ga kamrukgitmatlu wa giksuje, gipsogitunanno

¡Me falta! Entonces tocó su pierna y dijo: ¡Qué buena que está!,

chingimata, ¿gige xani ponikno? Kashchagimata, nyagotkoxeru chingimata.

¿será rica? Voy a probarla y se mordió a sí mismo,

Rustakgimatatkalu rupjkgimata, koprojttagimata koshchekgimata, retumgagimata:

se arrancó un pedazo y lo saboreó,

¡Ga, gipaponiknonna! Chingimata nikatgimata gi nkekekanawa, chingima.

¡Qué rica que está! Y siguió comiéndose a sí mismo. Otra vez dijo: me falta,

Nyagotkoxewa, gikta numkata yanretanu, chingimata, yagotgimanatnawa gike

pero ¿podré caminar? Se dio cuenta que no.

gima rixa wa numkataкта, chingimata. Pasretgapka rustaka, wale gapka gimni

Ya no importa, se dijo y empezó a comerse la otra pierna.

nikgimata... ¡Gee, gipsoniananruge! Chingimata. Wa suxotka giswa gima

Qué carnosa que está, decía mientras comía. La mujer desde su escondite

tetanatya wala. ¡Ga, gi nkegekana! Chingimatatnaka, gitpalgitgima rustakanutka wale
lo miraba, voy a esperar que acabe con sus piernas
koxgima nkgimatankegekana, chingimatatnaka, nyagotgapkatinwachi,
porque va a querer comer más, planeaba.

psotsotaaji gima yokmatanatka, seyini numkata wa chingimata, seyini gi nkegekanawa,
Apenas puedo movilizarme se decía el hombre, pero algo puedo y toda
vía me falta,

Chingimatnaka... ¡Gee, gipsonanu nikatka! Chingimatnaka, wa wala pa sretatpali
¡Tengo hambre! Qué buenos están mis muslos y se los empezó a comer.

gima rustakanatka. Wale gima jimatnaka nkgimata, nikatgimata gigima
Comía y comía,

tsrutpalinatnani, yagotgimatnimkatka, gigima rumkata yanretanatka.
ya no tenía piernas y no puede movilizarse.

Tujrukгимаматка гевмаклеге пваната, чингимата вана гимакотка раваната
Ella salió de su escondite, se descolgó del techo y con la macana que el
wa ragale wa tyegwakanni ruylajenatinri wale gimako tuylatyanatkalu. ¡Gi wa
hombre había matado a sus hermanas mayores, le dio fuerte.

puylatanuno! Chingitnimkatka, gi wa numkata yanretanatka pixakantanwa.
¡No me mates, mira que ya no puedo andar!

¡Giyajenatanna nyegwakanni! Chingimatlu tupno gimatanatkalu, rupnanatka.
¡Asesino de mis hermanas mayores! Le decía ella y lo mató.

Tyoshikpawgimatatka wane gimako, tyoxikantyanatkalu wanekluyakawgimako.
Ahí mismo quemó al hombre con toda su casa.

Tuglepotatkatya gimatatka tunro yegitka, chiyangimananumtatka tyegwakanni
Como pudo se preparó y se fue a la casa de su mamá, llorando por sus
hermanas mayores.

poga chinanu. Gowuka gimako retapyatkalona: ga, ga, tajixewagnurutanaktatka,
A lo lejos la ven llegar. La mamá piensa que el hombre ha aborrecido
chingimatna tunrotka. Tapokgimatatka repomgagitatkalona: ¡Ga! ¿gipixanatka?
a su hija. Cuando llega le preguntan,

Chingimatlona, tunkaklegwimatatka: walekokta nikjenatanna nyegwakanni,
ella les cuenta cómo el hombre se había comido a sus hermanas mayores
chingimatatka. Giyagni gita, gapnuyegitatkana nuylamtanatkalu, chingimatka.
... y que se vengó de él, lo mató con su propia macana.

¡Gowa! Chingimatna, wane ruchiyankanatyatkana. Satu simana gima giknoginitka,
¿Así ha pasado?! Se sorprendía la mamá y todos lloraban. Después de
una semana

turu gima wane chinatka: gayiri womtapanu, ginakni wa pyegwakanni
su papá ha dicho: vamos a ver el lugar en donde ese hombre ha matado
ruylajenatya chingimatatka. Giyagimni satu sima gapokatka, wane yatkana.

a tus hermanas mayores. Llegaron a ese lugar.

Rapokgimatatkana, psolpotgimako tunkakna tunro gawa turutka. Wa

La mujer les contó con detalles, a su mamá y papá, cómo había pasado.
tyoxikgimatyawakanro wa tganurni, wale poji gimakta, tupchekyatka wa watatka.

En el lugar en donde ella quemó a su marido, allí mismo estaba brotando la paca.

Wane gima tixa gwaletatka wa watatka, xani gogneni wanetkalo wa wata. Wale

así sucedió, así brotó por primera vez la paca, ahora tenemos la paca.

chinanu wale jejni Watagwero chinkani. Wane gima satokyatkana yagimatatkana
gipokchiya. Seyokatka.

Ese hombre es al que llamamos: “el que hizo brotar la paca”. De ahí regresaron a su poblado. Hasta aquí llega.

A modo de análisis del texto

Es cierto que para quienes no hemos nacido en una de las culturas indígenas, resulta una exégesis el intentar analizar sus mitos, como lo menciona Gray (2002). No obstante, con la intención de llegar a una aproximación que dé cuenta del valor del mito—y ya habiendo mencionado la metáfora de este texto—nos embarcamos en un breve análisis de los elementos que aparecen en “Watawgero pirana”.

Todas las referencias pertenecen a la tradición de la cultura Yine. Una de ellas es la “pishta” como condición obligada antes que la mujer conviva con su pareja. Aquí aparece reducida a un festejo prematrimonial. La “pishta”, en la cultura Yine, es un rito de iniciación que se daba cuando la mujer pasaba por su primera menstruación; involucraba una serie de pasos, desde el encierro, baños con hierbas y dietas, aprendizaje de prácticas propias del rol de la mujer, consejería, hasta el festejo prolongado con libaciones de masato. En la actualidad la “pishta” queda en la memoria colectiva, pero ha dejado de practicarse, por lo menos en Diamante. Al parecer, la informante hace referencia a la “pishta” con la actitud de dar a conocer el ritual y, por el contexto del momento, persigue la finalidad de insistir en que esta práctica debe reconstituirse.

En la narración no se hace ninguna mención al arma con que salía a matar el protagonista. Sólo se menciona a la “macana” con la que da muerte a sus mujeres; la macana es un arma que en la actualidad ha perdido su valor de uso. Las referencias que obtuve de ella es que servía como instrumento de defensa y ataque. La macana Yine se elaboraba con madera

de pijuayo (*Bactris spp.*) o pona (*Iriarteia deltoidea*). Es obvio que no se menciona el arma con la que el mitayero salía a cazar porque al final los Yine van a recibir la “paca” (*Guadua spp.*) que les va a servir para fabricar sus flechas, principales armas de caza en el bosque. Este detalle es uno de los más sustanciales para entender la intencionalidad del mito, el control sobre la caza sobre la base de una advertencia de autodestrucción y muerte.

Aparece el árbol “lupuna” (*Ceiba petandra*) en Yineru-tokanu: sunu. Para la simbología Yine la lupuna es símbolo de poder, se le asocia a fenómenos naturales como los truenos y es elemento que viabiliza la magia. Su mención en el mito no parece ser casual sino que estaría como pieza de conexión con el plano espiritual (allí se han depositado los restos de las mujeres que han sido objeto de antropofagia).

Si bien los Yine son una cultura originariamente de varzea, se observa que su alimentación preferencial la constituye la carne de monte. En tal sentido, el ser un buen mitayero otorga un gran prestigio. Así va quedando demostrado en el texto, la suegra apreciaba a su yerno porque era buen cazador y por ello no dudó en entregarle a tres de sus hijas. Y en este punto también se evidencia la antigua costumbre en los padres y madres de familia, de negociar la entrega en matrimonio de sus hijas, siempre con la finalidad de obtener un beneficio a la familia extendida (aspecto que nunca es bien dimensionado por la cultura occidental, sino que es tomado como un indicador de irracionalidad).

En todo el texto los roles de género aparecen bien definidos. El hombre es cazador y asume la dirección de la familia (a pesar que la figura del papá no es recurrente, como sí lo es la de la madre – pero es el padre quien toma las decisiones finales). Las mujeres que aparecen se comportan con corrección de acuerdo a los patrones culturales: la madre decide por sus hijas, es decir negocia, en favor de la familia; las mujeres cumplen con traer leña, prender su candela, cocinar apropiadamente, hacer masato. En este sentido el mito es constructivo sobre los roles de género, desde la perspectiva de la cultura Yine.

En Watawgero las actividades de las mujeres son más destacadas e importantes, en función a retos y respuestas, por ello la tercera mujer es casi una heroína, por su inquieta condición femenina ocurre el suceso final, venga la muerte de sus hermanas y de esa manera permite el brote de la paca; aquí se encuentra otra metáfora: la mujer debe coparticipar en la caza para cumplir un papel importante en su control. Con ello se recrea lo que al inicio se describe: la mujer solamente como receptora de la caza. Comparativamente hay que observar, en esta aproximación que hacemos al contenido, que no se presenta a la mujer como pecadora por su condición femenina (caso frecuente en la cultura occidental), sino que sucede lo contrario. La figura de la mujer en la cultura Yine es importante y en tal sentido ocupa un lugar que la destaca, por su función de continuadora de la cultura y organizadora de la sociedad.

Watawgero simboliza al ser humano de la no-cultura; su conducta muestra actitudes que para los Yine no son aceptables: no vive en familia – prefiere vivir apartado; por un hambre insaciable se convierte en antropófago y gran depredador, actitud que lo lleva a su propia destrucción. Este mensaje es válido para cualquier sociedad y constituye uno de los aportes de los pueblos indígenas a la cultura universal, en términos del manejo de los recursos amazónicos.

Notas

- 1 “Paca” es el nombre común, del castellano regional, que reciben las especies del género *Guadua*, diversas cañas que muchos reconocen erróneamente como “bambú” por sus características similares. La “paca” no debe ser confundida con el bambú asiático.
- 2 Psicóloga, profesora de la Univ. Peruana Cayetano Heredia y de la Pontificia Univ. Católica del Perú.
- 3 “Mitayero”, del castellano regional: cazador / mitayar: cazar / mitayo: pieza de caza.
- 4 “Carne de monte”: piezas de caza, animales del bosque.
- 5 Tushritatka, la joven que festeja su ceremonia tradicional de iniciación femenina. En castellano regional se la llama “pishtera”, y a la fiesta: “la pishta”.
- 6 “Monte”: bosque, selva.
- 7 “Inguiri”: plátano verde cocido.
- 8 Machín negro (*Cebus Apella*), maquisapa (*Ateles paniscus*), mono choro (*Lagothrix lagothericha*), paca (*Guadua spp.*), paujil (*Crax mitu*), perdiz azul (*Tinamus tao*), pucacunga: (Penelope jacquacu), trompetero (*Psophia leucoptera*)

Bibliografía

- Aikman, S.:** Territorio, educación indígena y preservación de la cultura: el caso de los Arakmbut del sureste del Perú. *Perspectivas* Vol. XXV, no 4. 1995.
- Álvarez L.R.:** *Los Piros -leyendas mitos cuentos*. IET Pío Aza. Lima, 1960.
- Álvarez L., R.:** *Los Piros: hijos de dioses*. S.E. Lima, 1970.
- Chavarría, M.:** *Eshawakuana, sombras o espíritus – identidad y armonía en la tradición oral Ese Eja*. Tomo I – II. FORTE-PE, Lima, 2002.
- FENAMAD:** Informe Técnico sobre la Propuesta para el Establecimiento de la Reserva Comunal Amaraakaeri. Puerto Maldonado, 1992.
- Fernández, M.:** Shintuya, continuidad y cambio entre los Amaraakaeris (1900-1992). Tesis para optar el Título de Licenciado en Ciencias Sociales con mención en Antropología. PUCP. Lima, 1993.
- Helberg, H.:** *Mbaisik, en la penumbra del atardecer*. Literatura oral del pueblo Harakmbut. CAAAP, Lima, 1996.
- Helberg, H.:** Cosmología Indígena y Ecología. Manuscrito para el Congreso Nacional de Filosofía (inédito), 1997.
- Gray, A.:** *Los Arakmbut 1 -mitología, espiritualidad e historia*. IWGIA y el Programa para los Pueblos de los Bosques, 2002. Lima.

- Gow, P.:** *An Amazonian Myth and its History*. Oxford University Press, 2001.
- Matteson, E.:** *The Piro (Arawakan) Language*. California University Press. Berkeley y Los Angeles, 1965.
- Instituto Lingüístico de Verano:** Diccionario Piro: Tokanchi gikshijikowakasteno. Serie lingüística peruana N° 22. Pucallpa, 1986.
- Regan, Jaime:** Continuidad y cambio de los universos culturales de las poblaciones amazónicas. En: *Seminario de investigaciones sociales en la Amazonía*. Iquitos.
- Renard-Casevitz y Dollfus:** Geografía de algunos mitos y creencias: Espacios simbólicos y realidades geográficas de los Machiguenga del Alto-Urubamba. En: *Amazonía Peruana*, Tomo VIII, No 16, pp. 7-40. Lima, 1987.
- Sebastián J y Morán, Z.:** Gwacha ginkakle, cuentos por Gwacha historia de los Yine. Libro de lectura y escritura Yine en forma de lecciones bilingües. Ministerio de Educación, Educación, Bilingüe Intercultural de la selva. Yarina-cocha, Pucallpa, 1998.
- Smith, B. A.:** Del ser Piro y el ser Yine -apuntes sobre la identidad, historia y territorialidad del pueblo indígena Yine, 2002.
- Smith, B. A.:** Yine Manu Gajene, reseña histórica sobre los Piro del Manu. Inédito, 1992.
- Smith, B. A.:** y Shepard, G., Centro de Interpretación para la Casa Matsigenka, Parque Nacional del Manu. FANPE, (inédito), 1999.
- Torres, B. y Smith B. A.:** Cuando los Nativos Hablan de sus Animales - Reserva de Biosfera del Manu. En *Boletín de Lima*, N° 77. Lima, 1991.
- Vílchez, E.:** Textos de literatura oral Machiguenga. CILA / UNMSM. Lima, 1993.

COYUNTURA

TERCERA PARTE

FENAMAD 20 AÑOS DESPUÉS: APUNTES SOBRE EL MOVIMIENTO INDÍGENA AMAZÓNICO EN MADRE DE DIOS

Alfredo García Altamirano

Introducción

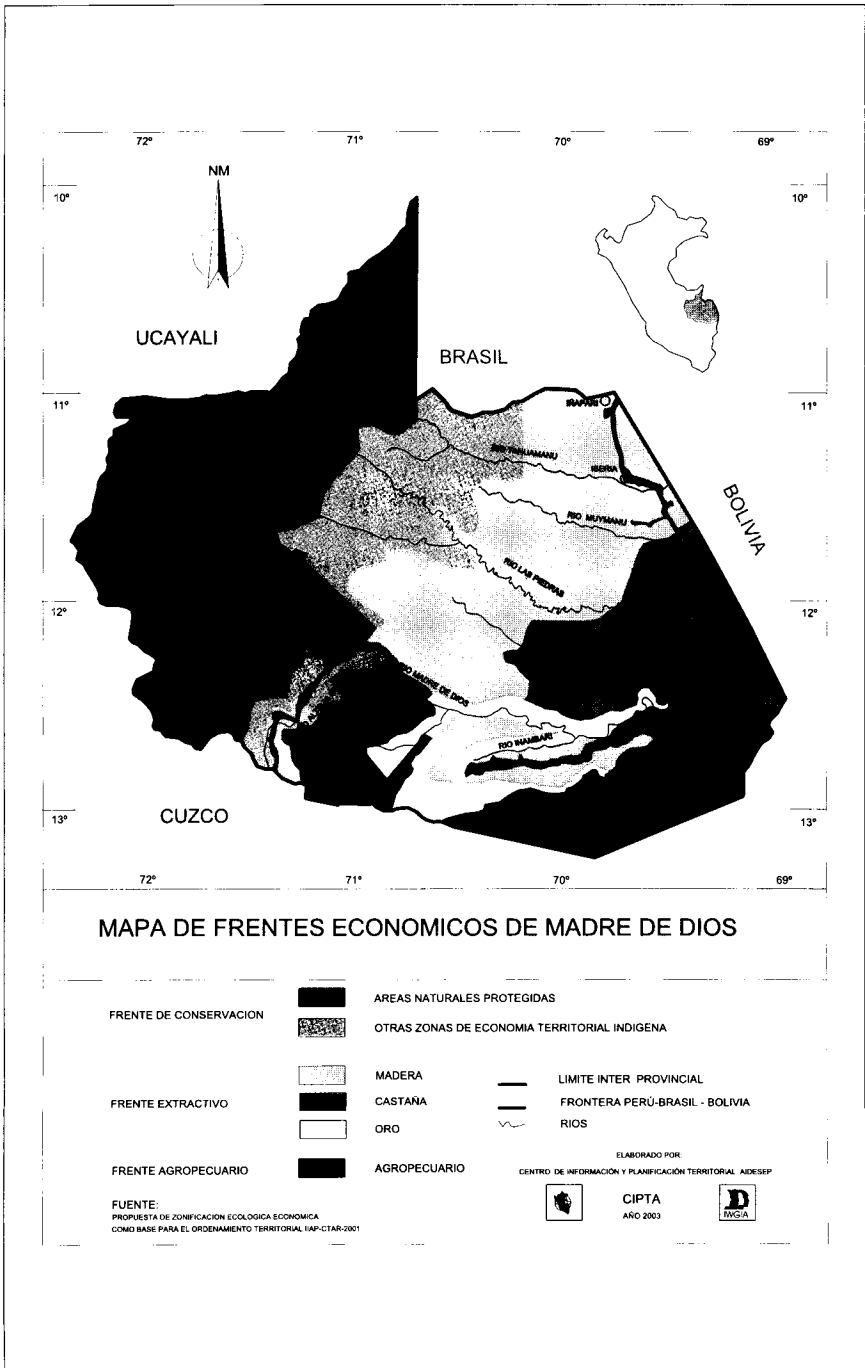
La experiencia de la Federación Nativa del Río Madre de Dios y Afluentes (FENAMAD), como organización gremial indígena, y su lucha por la defensa de los derechos de los pueblos indígenas en esta parte de la Amazonía Peruana, es poco conocida, más allá de sus propios protagonistas, indígenas varones o mujeres de sus diversas comunidades bases que han asumido en diversos momentos roles de liderazgo y representación.

Dentro del proceso de desarrollo de las organizaciones indígenas amazónicas regionales, la experiencia de FENAMAD aporta varios elementos: su persistencia por la unidad indígena así como sus importantes alianzas con otros gremios representativos regionales no-indígenas. En un contexto nacional marcado por frágiles espacios democráticos; en un país marcado históricamente por conductas de racismo y exclusión, el papel de organizaciones indígenas como FENAMAD, activa promotora del movimiento social organizado dentro de la región de Madre de Dios, constituye un importante ejercicio por construir nuevas formas de participación política y social.

La idea de este artículo es recapitular la experiencia de la organización en estos 20 años de su existencia. El 18 de enero del 2002 FENAMAD cumplió 20 años de fundada. La fecha coincidió con el XII Congreso de la organización, realizado en Puerto Maldonado. La sesión matutina dedicada a diversos informes institucionales, destinó un momento de la misma para hacer una remembranza de la trayectoria seguida por la organización en la voz de dos ex dirigentes: Manuel Kamen y Miguel Pesha (ex Presidente), presentes en la reunión. Intervinieron también Ascencio Pateachi (ex Vicepresidente) y Antonio Iviche (ahora ex Presidente). Cada uno de ellos recordó algún pasaje singular del proceso vivido por FENAMAD desde su fundación en enero de 1982

Este artículo tuvo su origen inicialmente como una crónica del proceso seguido por la organización. En el momento de acometer la tarea, reflexionamos sobre varios asuntos de carácter ético, de enfoque y de contenido implicados.

Una primera cuestión de fondo es la idea de que la historia de los pueblos, sus procesos y experiencias es una tarea pendiente que debe ser escrita por sus propios protagonistas. Esta visión está relacionada a aquellas perspectivas que propugnan que, antes que hablar por "los que no



MAPA DE FRENTES ECONOMICOS DE MADRE DE DIOS

FRENTE DE CONSERVACION		AREAS NATURALES PROTEGIDAS	
		OTRAS ZONAS DE ECONOMIA TERRITORIAL INDIGENA	
FRENTE EXTRACTIVO		MADERA	
		CASTAÑA	
		ORO	
FRENTE AGROPECUARIO		AGROPECUARIO	
		LIMITE INTER PROVINCIAL	
		FRONTERA PERÚ-BRASIL - BOLIVIA	
		RIOS	

FUENTE:
 PROPUESTA DE ZONIFICACION ECOLOGICA ECONOMICA
 COMO BASE PARA EL ORDENAMIENTO TERRITORIAL IAP-CTAR-2001

ELABORADO POR:
 CENTRO DE INFORMACION Y PLANIFICACION TERRITORIAL AIDSESP



CIPTA
 AÑO 2003



tienen voz”, es mejor ayudarles para que puedan adquirir su “voz propia. Lo que se ha apuntado y esbozado aquí, no reemplaza la propia palabra y voz de los líderes y comuneros indígenas sobre la historia de la organización y lo que para ellos representa FENAMAD o lo que aspiren que ella sea. Montoya (2002) destaca que los movimientos indígenas del último tercio del siglo XX en América Latina han forjado una propuesta política con cinco grandes reivindicaciones que no aparecían en las luchas sindicales ni de los partidos políticos: 1) Territorio; 2) Defensa de la lengua indígena, derecho de educar a los hijos en la lengua materna; 3) Defensa de la cultura; 4) Defensa de la identidad (a través de una doble nacionalidad, indígena y peruana) y; 5) Defensa de la naturaleza. Se trata, indica, de movimientos indígenas dirigidos en muchos casos por los “propios profesionales e intelectuales indígenas, sin necesidad de mediadores, de indigenistas de buena voluntad”.

Al ser esta una apreciación que refleja más el caso ecuatoriano o boliviano, en la experiencia de los movimientos indígenas amazónicos en Perú, encontramos que el esfuerzo autogestionario de los pueblos indígenas está asociado a otros factores como su relación con otros agentes externos - Estado, iglesias y misioneros, antropólogos, Organizaciones no Gubernamentales (ONG) e incluso partidos políticos-, mayormente de modo conflictivo, en tanto los intereses particulares de los agentes externos han buscado prevalecer sobre los intereses indígenas mediante relaciones paternalistas, asistencialistas y donde, la perspectiva del diálogo intercultural ha estado presente de modo igualmente conflictivo.

En la experiencia de FENAMAD es relevante el asesoramiento brindado por el Centro Eori de Investigación y Promoción Regional¹ entre 1982-1994, mientras que a partir del año 1996 contó con un equipo técnico permanente que realizó un trabajo sistemático. Además ha contado con el asesoramiento del Grupo de Trabajo Racimos de Ungurahui. En este artículo nos centramos principalmente en la experiencia de Centro Eori y de su tarea de impulsar la autogestión indígena, por ser más cercana a la experiencia del autor.

Esta se relaciona con un enfoque de antropología aplicada que liga investigación y promoción como parte de un solo quehacer motivado por el propósito de apoyar el desarrollo de la agenda indígena explicitada por FENAMAD. Esta perspectiva concibe el encuentro con otras agendas de otros sectores sociales marginados de los circuitos del poder, como medio para que la propia agenda indígena pueda avanzar. Busco ilustrar esta parte del proceso seguido por FENAMAD y su relación con el movimiento indígena nacional y el movimiento social regional.

Enfocamos más bien los aspectos de proceso y desarrollo de la experiencia antes los resultados o estado de la agenda indígena, es decir, los logros específicos y las tareas pendientes en cuanto se refiere a las reivindicaciones indígenas. A fin de evitar redundancias en algunos de estos temas,

como en particular, el estado actual de la territorialidad indígena en Madre de Dios aquí hacemos referencia a éste y otros temas como defensa territorial, derechos humanos, educación y salud, entre otros, sólo en la medida que puedan ilustrar el proceso seguido, sin por ello dejar de señalar la importancia que éstos tienen y que bien merecen ser examinados en detalle. Para desarrollar este artículo hemos consultado los archivos de FENAMAD y del Centro Eori. Agradecemos la cooperación brindada por ambas instituciones que nos facilitaron informes y otros documentos.

Este artículo ha sido revisado y comentado por Thomas Moore. Sus valiosos aportes han permitido corregir y aclarar varias partes del mismo y diversos pasajes los he reescrito a la luz de dichos comentarios. Antonio Iviche dedicó igualmente tiempo a revisar el artículo y generar diversas observaciones y sugerir ideas que he tomado en cuenta. Felipe Pacuri y Oscar Aguirre, ex colegas del Centro Eori han aportado numerosas aclaraciones. En realidad este es un análisis sobre un trabajo que les pertenece, por haber sido actores de este proceso también. A todos ellos mis sinceros agradecimientos.

I. Breve crónica del proceso

Hacia la conformación de FENAMAD en 1982

Hasta la época del gobierno militar los pueblos indígenas amazónicos casi no existían en la agenda política nacional y menos tenían medios legales y organizativos para defenderse de las múltiples agresiones que diversos agentes externos les provocaban dentro de sus territorios étnicos.

Con la primera Ley de Comunidades Nativas, en Madre de Dios el SINAMOS² reconoció oficialmente como comunidades nativas³ a algunos asentamientos indígenas Ese Eja y Harakmbut. En 1974 las primeras comunidades nativas inscritas eran la comunidad Ese Eja de Palma Real y las comunidades Harakmbut de Queros y Shintuya. En 1976 se inscribirían a las comunidades Harakmbut Santa Rosa de Huacaria y Arasaeri (autodenominada posteriormente como Villa Santiago), así como la comunidad Ese eja de Infierno y la comunidad Yine (entonces denominada Piro) de Diamante.

Si bien existían avances en cuanto a otorgar personería jurídica como "comunidades nativas" a algunos asentamientos indígenas, la clase política regional, las autoridades de diversas instituciones públicas, la policía, el ejército, la marina, y mucha población "colona" tenían poco respeto para los indígenas en su condición de tales. Más bien, los abusos y maltratos que recibían los indígenas era el rasero con el que se les medía. En esas circunstancias, negar su condición indígena era seguramente mucho mejor, para evitar ser agredido (Eori 1987).

La expansión de las actividades extractivas en torno a la minería aurífera incentivó la afluencia de migrantes de las zonas altoandinas del sur peruano hacia Madre de Dios y con ello nuevos problemas para los pueblos indígenas de la región. El racismo y desprecio expresado por los nuevos migrantes (“colonos”) contra los indígenas amazónicos, contra los habitantes originarios de esta región, era (y lamentablemente sigue siendo) parte de la atmósfera cultural (FENAMAD 1983).

Por ello existe en la memoria colectiva del pueblo Harakmbut, una lectura del proceso de constitución de la Federación que liga dos procesos que confluyeron para tal resultado: de un lado, los conflictos existentes que enfrentaban las comunidades Harakmbut con invasores mineros auríferos desde los años 70 y de otro, el apoyo provisto por investigadores⁴ con suficiente sensibilidad social y política y desde una clara perspectiva intercultural, para que las comunidades Harakmbut pudieran avanzar su propio autodesarrollo y autodeterminación (Moore 1985; Gray 1986).

En el congreso fundacional de FENAMAD de enero de 1982 participaron las comunidades Harakmbut de Boca Karene⁵, Boca Pukiri, San José de Karene, Puerto Luz, Shiringayoc, Boca del Inambari y la comunidad Yine Diamante. Desde su fundación la FENAMAD se convierte en una federación multiétnica y ello fue objeto de discusión en detalle en su primer congreso. Su carácter multiétnico respondió a la dispersión geográfica de las comunidades indígenas Harakmbut y la urgencia de unión entre los diversos pueblos indígenas de la zona alta y la zona de minería aurífera (Moore, Com. Pers. 2002). Su constitución representó uno de los pasos más importantes logrados por las comunidades Harakmbut en esos años (Gray 1986). Su primer presidente fue Pedro Quique Shimbu, representante de la comunidad Harakmbut San José del Karene.

Como todo proceso, para llegar a la conformación de la FENAMAD las comunidades Harakmbut habían pasado por varias situaciones críticas, principalmente debido al auge de la explotación del oro que se experimentó en la región desde 1973 con la secuela de problemas socioculturales acreados entre los indígenas de la región y las comunidades indígenas ubicadas en la zona de minería aurífera en particular.

Así, los Harakmbut de Boca del Inambari enfrentaron un serio conflicto con algunos titulares de derechos mineros que los llevó a movilizarse a Puerto Maldonado, siendo esta posiblemente una de las primeras protestas organizadas por los propios indígenas para defender sus derechos, habiendo logrado la presencia en Puerto Maldonado del entonces Ministro de Energía y Minas del gobierno de Morales Bermúdez (Pacuri, Com. Pers. 2003).

De otro lado, entre 1973-75 la actual comunidad Nativa Puerto Luz (entonces Puerto Alegre), ubicada en el Río Karene, había hecho frente al impacto de la presencia de una empresa petrolera norteamericana, Cities Service, con la masiva irrupción de numeroso personal de la empresa, y su

movimiento mercantil instalado cerca de la propia aldea indígena (Moore 1984). Es importante consignar que en la base de la conformación de FE-NAMAD se ubicaron este tipo de experiencias en términos de qué hacer para defenderse de las incursiones y agresiones externas.

Pero el proceso no fue fácil. Históricamente las diversas parcialidades Harakmbut se mantuvieron independientes unas de otras. Su memoria histórica indica que en algunas ocasiones se unieron para hacer frente a algunas de las penetraciones de los españoles en tiempos de la colonia o de los caucheros. Las dislocaciones tribales producidas por la fiebre cauchera acarrearón conflictos entre los propios Harakmbut; conflictos que no cesaron durante su reducción en las misiones dominicas (Moore 1984; Gray 1986; ver también el artículo de Moore en este mismo volumen).

Así, por este tipo de motivaciones históricas y culturales, existían comprensibles recelos entre asentamientos indígenas que en el pasado habían vivido en forma independiente. Arribar a acuerdos en un esfuerzo común requería superar los celos e inhibiciones locales en torno a una difusa y poco clara necesidad de formular respuestas colectivas a problemas comunes, considerando la potente vigencia que su cosmovisión tradicional tiene sobre su pensamiento político (Moore 2000 y Gray 2002^a).

En 1979 la comunidad Harakmbut de Boca del Inambari obtendría igualmente su reconocimiento oficial, en este caso vía la Dirección Regional Agraria IX. Otro tanto sucedía en 1980 con las comunidades Harakmbut de San José del Karene y Puerto Luz. Estos resultados fueron parte de los trabajos de reconocimiento oficial y demarcación de tierras para las CCNN Boca del Inambari, San José del Karene, Puerto Luz, Diamante, Santa Rosa de Huacaria y de una ampliación territorial de Shintuya que fueron realizados en el marco de un proyecto del Centro de Investigación y Promoción Amazónica (CIPA).

A principios de los 80 ocurrían abusos por parte de la Marina de Guerra contra los Arakmbut que navegaban el río Madre de Dios, cuando algunas empresas mineras buscaban operar impunemente en la zona. Era pues un serio problema que enfrentaban los Arakmbut. Paralelamente, entre 1980 y 1981, con el apoyo de Oxfam (UK) fue posible organizar la participación de indígenas Harakmbut en Asambleas de la naciente Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP)⁶ (Gray 1986). Como parte de esta misión de trabajo, se logró en Lima una reunión con el Director General de Capitanías de la Marina de Guerra quien instruyó al Jefe de la Capitanía de Puertos de Puerto Maldonado para reunirse con una representación de las principales comunidades Harakmbut, obteniendo como resultado que cesaran los abusos hasta entonces cometidos por subalternos de esta institución. Experiencias que mostraron a los Arakmbut la importancia de su unidad (Moore 2000).

Así, el paso a la unidad de varias comunidades Harakmbut para hacer frente a un problema común (conflictos con mineros auríferos dentro de sus

territorios comunales) representó una innovación para sus propios protagonistas en tanto se apropian de “herramientas occidentales”, en este caso de la estructura política gremial, para expresarse mediante la misma y llamar la atención a su problemática, demandando la atención del Estado, de sus autoridades sectoriales y locales (Moore 1985; Gray 1986).

Estos desafíos que encaró la naciente FENAMAD fueron tratados en un artículo de Ezequiel Moqui, Harakmbut de la comunidad Puerto Luz, cuyas declaraciones expresan las reivindicaciones por la defensa de los derechos de los pueblos indígenas sobre las cuales se fundó FENAMAD (Moqui 1982). El Centro Bartolomé de Las Casas, mediante su Boletín SUR (1982, 1983^a, 1983b) difundió varias notas sobre los I y II Congresos de FENAMAD. Wahl (1985) sistematizó esta parte del proceso señalando los conflictos sociales que enfrentaban los pueblos indígenas principalmente como resultado de la masiva migración en torno a las actividades extractivas y particularmente la minería aurífera y la naturaleza de los problemas territoriales, de educación, salud y derechos civiles.

Entre 1981 y 1983, una de las preocupaciones principales de los Harakmbut, discutidas en sus I y II Congresos, se relacionaron con los intentos de la Central American Services, una empresa que pretendía apropiarse de 305.000 ha de bosque de Madre de Dios con perjuicio para las comunidades Harakmbut como las de San José del Karene y Boca del Inambari. Esta empresa era parte de los negocios del Banco Ambrosiano de Roberto Calvi, con capitales lavados mediante bancos ingleses procedentes del Instituto de Obras Religiosas a través del Banco Ambrosiano (Moore, Com. Pers 2002). La justificación de su interés en la zona era la ganadería vacuna. La reserva de tierras que le dio el gobierno no tomó en cuenta ni ofreció garantía alguna para las poblaciones indígenas (FENAMAD 1983).

En apoyo a FENAMAD, Thomas Moore, con la cooperación de Andrew Gray, difundieron en la prensa nacional la información sobre las pretensiones de esta empresa y de las implicancias e impactos de una operación de este tipo para con las comunidades Harakmbut y el ambiente. La campaña emprendida llamó la atención del Gobierno Peruano, del entonces Presidente Belaúnde, a fin de impedir el intento de despojar de sus territorios a los Arakmbut. Las denuncias tomaron credibilidad cuando a la muerte de Roberto Calvi, se revelaron públicamente las informaciones sobre el origen mafioso de los capitales implicados en esta operación (Moore 2000).

En sus primeros años, el esfuerzo puesto por algunos de sus dirigentes, no obstante las limitaciones materiales, mantuvo activo el significado de unidad indígena que representaba FENAMAD. Así, Alejandro Corisepa, representante Harakmbut de Shintuya, y segundo Presidente de FENAMAD, que viajaba por las comunidades en su propia canoa llevando mercaderías, aprovechaba de las mismas para distribuir publicaciones de AIDESEP y llevar noticias de las experiencias del naciente movimiento indígena en otras regiones de selva.

Las cuestiones relativas a si los pueblos indígenas pueden aliarse con otros sectores no-indígenas de la sociedad; si los líderes de la organización son representativos o no y si las organizaciones indígenas deben ser centralizadas o descentralizadas fueron los aspectos más resalantes sobre los desafíos de las nacientes organizaciones indígenas, examinados por Andrew Gray (1986) a partir de su trabajo de campo en 1985 en la comunidad Arakmbut San José del Karene. En esos años, FENAMAD carecía de una “estructura visible”, es decir, oficina y medios (combustible, materiales) que le permitiera a sus líderes sostener una relación más fluida entre sus comunidades bases. Hasta entonces FENAMAD había contado con el apoyo de la agencia Oxfam Inglaterra para realizar sus congresos⁷. Una infraestructura mínima era percibida entonces como importante (Gray 1986).

El desarrollo organizativo de FENAMAD entre 1985-1992

El autodesarrollo implica cooperación en muchos y diferentes contextos y modos en que los pueblos indígenas, en los niveles comunal, nacional e internacional, pueden arreglar la cooperación, el apoyo financiero y el asesoramiento, que hasta entonces, en el caso de FENAMAD provenía de AIDSESEP (Gray 1986).

Con el financiamiento conjunto de Oxfam América y Oxfam UK, desde mediados de 1985, se resolvió la formalización legal del Centro Eori⁸ y se contó con asistencia financiera para sus actividades así como para las de FENAMAD. En este caso la cooperación entre indígenas y no-indígenas había adoptado la forma de una institución separada que preservando la identidad de la organización indígena, pone sus servicios a disposición de la organización indígena, siempre que lo desee (Gray 1986).

El Centro Eori organizó su trabajo tomando como referente los acuerdos de los Congresos de FENAMAD para estructurar la planificación de sus actividades, en torno a los siguientes temas prioritarios: Reconocimiento y titulación de Comunidades Nativas; Defensa y Consolidación del Territorio Comunal; Defensa de los Derechos Humanos y Civiles; Educación; Salud; y aspectos referidos a la propia Organización. Siendo prioritario su trabajo con los pueblos indígenas, no limitó su trabajo a ellos sino que lo abrió también hacia otros pueblos no-indígenas.

En marzo de 1985 tuvo lugar el III Congreso de FENAMAD en la Comunidad Nativa de Boca del Inambari. Para entonces FENAMAD reunía 15 comunidades nativas, dos de Cusco (Queros y Santa Rosa de Huacaria) y 13 de Madre de Dios, consolidando progresivamente la participación de todas las comunidades indígenas de la cuenca del Río Madre de Dios (Eori 1987).

En el III Congreso de FENAMAD se designó a un representante Ese Eja, Roberto Masías Schue, como Presidente de FENAMAD. Asimismo, este congreso designó a Miguel Pesha Toyeri como representante de FENAMAD

ante la Corporación Departamental de Desarrollo de Madre de Dios (CORDEMAD)⁹. FENAMAD empezó a contar con una pequeña oficina en Puerto Maldonado, a dónde llegaban los líderes comunitarios y de la propia Federación, para dar seguimiento a sus demandas y gestiones ante instituciones públicas locales, coordinar sus actividades, efectuar consultas y recibir asesoramiento del Centro Eori.

El IV Congreso de FENAMAD realizado en la comunidad Harakmbut de Puerto Luz, en noviembre de 1986, tuvo la concurrencia del padre Ignacio Iraizos, entonces responsable de la Misión Shintuya, el cual hasta entonces desconfiaba de la autenticidad y representatividad de FENAMAD, mientras el padre Adolfo Torralba -que por entonces había salido de la comunidad nativa, CN, Puerto Luz- comprendía y simpatizaba con los objetivos de FENAMAD. La posición del padre Iraizos se modificó en los hechos luego de este IV Congreso donde concurrieron masivamente representantes de muchas comunidades nativas que el Vicariato Apostólico de Puerto Maldonado rechazaba o desconocía, casos de Palma Real, Sonene, El Pilar, Vuelta Grande (Shiringayoc) y Villa Santiago (Arasaeri).

En estos años FENAMAD -siempre con el apoyo del Centro Eori-, desarrolló una persistente y sistemática presión y demanda ante el Ministerio de Agricultura para avanzar prioritariamente con el reconocimiento de comunidades nativas y titulación de tierras comunales. A 1992 se había logrado el reconocimiento como comunidades nativas de otros 14 asentamientos indígenas. Hasta 1983 solamente 4 comunidades habían sido tituladas. Algunas comunidades nativas como Queros que habían obtenido su reconocimiento en 1974 diez años después aún no habían sido tituladas. Entre 1985 y 1994 se logró la titulación de tierras a favor de 12 comunidades nativas, mediando un intensivo seguimiento que FENAMAD desplegó en todo ese tiempo para concretar esta importante demanda de sus bases.

Un campo específico de la defensa y consolidación territorial tiene que ver con la situación de las comunidades ubicadas en la zona de minería aurífera, debido al otorgamiento de derechos a terceras personas dentro de las áreas comunales indígenas. Entre 1985-97 se produjeron enfrentamientos violentos con mineros invasores en las comunidades Harakmbut de San José del Karene, Puerto Luz, Boca del Inambari y El Pilar. Los indígenas decomisaban medios de trabajo de los mineros invasores como medida de autodefensa ante la nula atención que la problemática minera en comunidades nativas merecía del Gobierno. Los invasores, en respuesta, denunciaban a los indígenas y FENAMAD debía acudir en defensa de estos últimos, con el apoyo legal del Centro Eori (Pacuri y Moore 1992). Esto produjo impacto entre la opinión pública y ganó simpatías para con los indígenas. En 1986, los conflictos entre mineros invasores y comunidades indígenas llegaron a uno de sus puntos más álgidos cuando comerciantes invasores dentro de la comunidad Harakmbut de San José del Karene, provocaron la muerte de un joven Harakmbut de 16 años (Gray 1986; Eori 1987).

Los temas concernientes a lo que respecta a los derechos mineros y las acciones desplegadas por FENAMAD con el apoyo de Centro Eori, entre 1985 y 1994 se enfocaron en varias dimensiones. Para entonces la casi totalidad de la superficie de 7 comunidades nativas ubicadas dentro de la zona aurífera de Madre de Dios se encontraban ya superpuestas por alrededor de 80 denuncias mineras para la exploración y/o explotación, otorgados entre 1978 y 1983. Muchos de estos derechos no eran trabajados por sus titulares sino por trabajadores informales, parceleros, allegados e “invitados”, incrementando el número de personas involucradas en los conflictos con las comunidades indígenas, arrastrando tras sí a comerciantes, cantinas, prostitutas y delincuentes (Pacuri y Moore 1992; Gray 1986; Eori 1987).

Asimismo, estas concesiones están limitadas a la explotación de los recursos mineros, sin derecho a la propiedad del terreno superficial. Sin embargo, en clara violación de la legislación vigente, los invasores no se limitan a extraer los recursos mineros sino también hacen chacras, extraen madera y castaña y agreden físicamente a los comuneros y con acusaciones ante las fuerzas policiales por supuestas usurpaciones a sus derechos, aprovechando la corrupción generalizada de las fuerzas policiales y el poder judicial (Pacuri y Moore 1992; Gray 1986; Eori 1987).

La iniciativa de Ley más importante emprendida por FENAMAD entre 1986 y 1990 fue un anteproyecto de Ley sobre Asuntos Mineros en Comunidades Nativas, que contó con el respaldo de otras organizaciones indígenas como AIDSESP así como de la Confederación Campesina del Perú (CCP)¹⁰ y de la Asamblea Nacional Popular (ANP)¹¹. Canalizada ante el Senado y la Cámara de Diputados, esta propuesta, no obstante el respaldo de la bancada de Izquierda Unida, no encontró eco político entre otras bancadas (Eori 1989^a).

Al mismo tiempo las propias comunidades lucharon por obtener derechos mineros, proceso complicado y engorroso pero finalmente importante. Entre esos años las comunidades Puerto Luz, San José del Karene, Boca del Inambari, Barranco Chico y El Pilar habían logrado obtener 21 derechos mineros cuyos titulares eran las propias comunidades, previamente inscritas para tal fin ante la autoridad sectorial. De otro lado, defenderse legalmente de los derechos mineros de terceros y de invasores informales, mediante acciones de oposición legal a los mismos, requería estrategias diferentes.

En el campo de la defensa y la consolidación territorial, entre 1987 y 1993 FENAMAD enfrentó muchas amenazas a la existencia y territorios de las comunidades indígenas. En el caso del grupo Zanatti, FENAMAD debió enfrentar una amenaza de acaparamiento de tierras, esta vez en las provincias de Tahuamanu y Tambopata, afectando a algunas comunidades indígenas. En diciembre de 1988, en el distrito de Lñapari, la Empresa Ganadera Santa Clara sin adjudicación de tierras alguna, taló 1.250 has de bosques

primarios incluyendo 4.000 árboles de shiringa (*Hevea brasiliensis*) y varios cientos de árboles de castaña (*Bertholletia excelsa*) además de numerosos árboles de madera valiosa, para luego quemarlo todo y sembrar pastos de *Bracchiaria*. Para ello la empresa chantajeó a varios shiringueros obligándoles a transferir sus mejoras, vecinos de la comunidad Yine (Piro) de Bélgica (Eori 1990).

La amenaza directa en contra de esta comunidad indígena, implicó resoluciones de FENAMAD demandando un freno a estas pretensiones. En atención a esta problemática, el Centro Eori desarrolló varias acciones de investigación y divulgación periodística así como de apoyo no solamente a una nueva comunidad indígena base de FENAMAD (Bélgica se incorpora desde el VIII Congreso de Villa Santiago) sino a otros sectores afectados como los shiringueros de Iñapari. Como resultado de esa campaña se tuvo la adjudicación de tierras a favor de esta empresa (Eori 1991). La comunidad Yine (Piro) de Bélgica logró posteriormente su reconocimiento oficial como Comunidad Nativa aunque aún sigue pendiente la titulación de sus tierras.

Asimismo, en 1990 se produjo la invasión de tierras de la Comunidad Nativa (CN) San José del Karene por parte Michael Dianda, un aventurero alemán que era titular de un denuncia minero de 104 ha en el sector alto Huasoroko, al interior de la CN Puerto Luz, aunque no tenía ninguna actividad minera ese año allí. Michael Dianda se presentó en la CN San José del Karene simulando que era ecólogo y que quería realizar estudios ecológicos en la comunidad. Luego impuso su presencia atemorizando a los comuneros con la fuerza de las armas de policías y soldados del ejército que lo acompañaban en sus andanzas por el río Karene (Eori 1993).

Después de dos años de intentos pacíficos de solución de San José del Karene por zafarse de este "visitante", finalmente los Arakmbut empezaron a responder en forma violenta. A su vez, FENAMAD y el Centro Eori hicieron denuncias públicas y otras gestiones, que sirvieron para que este personaje se retirara de San José del Karene aunque trasladó su draga y equipo en un helicóptero del Ejército Peruano a otro sitio, dentro del territorio demarcado para la propuesta Reserva Comunal Amarakaeri, cerca al territorio titulado de la CN Puerto Luz (Eori 1993).

Hubo de ser necesario que FENAMAD denunciara a Dianda ante el Grupo de Trabajo sobre Pueblos Indígenas de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) en Ginebra en julio de 1993 para que este personaje se retirara del país buscando planear su retorno. FENAMAD encontró apoyo a sus denuncias por parte de Käthe Meentzen y Gesellschaft für Bedrhte Völker¹² de Alemania, además de IWGIA de Dinamarca y Survival International de Inglaterra. Finalmente, al no hallar modos de ampararse en sus fraudulentas relaciones con algún militar, optó por retirar su draga y equipos, siempre utilizando un helicóptero del Ejército Peruano (Eori 1993).

En el campo de los derechos humanos y civiles, podemos reseñar brevemente algunos datos relevantes en tanto factores que contribuyeron al proceso de afirmación de la organización indígena. Entre 1985-1987 se estimó que alrededor de 50 indígenas, en distintos momentos, habían sido detenidos únicamente por carecer de documentos de identidad (Eori 1987). En muchos casos, los indígenas eran objeto de extorsión, cuando se identificaba que los detenidos procedían de las zonas de minería aurífera (Eori 1988^a). Se les detenía para quitarles sus mascotas (loros, monos, etc.), carne de monte, pescado u otros productos forestales con el pretexto de la falta de documentos de identidad.

Frente a ese problema, entre 1985 y 1990 se desplegó un intenso trabajo con varias instituciones públicas, como el Instituto Nacional de Estadística (INE)¹³; el Concejo Provincial de Tambopata, con el apoyo de la CORDE-MAD y AIDSESEP, a fin de capacitar a indígenas como registradores civiles y que pudieran administrar los libros de nacimientos de sus propias comunidades indígenas. Asimismo, resolver inscripciones supletorias de nacimientos de las personas indocumentadas en forma masiva, como paso previo para la regularización de libretas militares y electorales, cuya inscripción también se atendió masivamente¹⁴. En este trabajo jugó un papel importante Jaime Mego, Director de la Oficina Sectorial de Estadística e Informática de Madre de Dios (OSEI-MDD), quien comprometió al INEI a realizar estas tareas. El programa de registros civiles estaba entonces incorporado en un convenio del INEI con AIDSESEP, siendo éste un factor importante que también contribuyó a los fines de mejorar los registros civiles de comunidades nativas.

Un Convenio entre la Municipalidad Provincial de Tambopata, la OSEI-MD y Centro Eori para la implementación de los Registros Civiles en las Comunidades Nativas (CCNN) de toda la región, dio nuevo impulso a la tarea de documentación personal de los comuneros nativos y otras personas indocumentadas mediante la actualización de los registros civiles (Eori 1992). Otro convenio entre el Jurado Nacional de Elecciones (JNE) y AIDSESEP fue aprovechado por FENAMAD para avanzar con la actualización de libretas electorales en la provincia del Manu e inscribir a quienes carecían de libreta electoral (Eori 1993^b). Además, la Oficina de reclutamiento de Madre de Dios también apoyó el proceso. El resultado posterior de estas acciones fue la disminución de conflictos entre indígenas y las Fuerzas Armadas y Policiales por carencia de documentos personales.

Entre los asuntos críticos que encaró la defensa legal asumida por Centro Eori, a solicitud de FENAMAD y sus comunidades bases, fueron los relativos a indígenas denunciados por delitos penales o civiles. Un tipo de denuncias contra indígenas respondieron al ejercicio de sus derechos de autodefensa (particularmente frente a mineros invasores, acusados generalmente de "usurpación, robo, hurto de equipos, daños contra la propiedad individual, abuso de autoridad", etc). Otros tipos de denuncias contra

indígenas se relacionaron con abusos cometidos por superiores dentro del servicio militar en actividad pero donde los indígenas terminaban siendo los acusados del daño causado a terceros. Estos casos –y otros más diversos– de denuncias contra indígenas generando otro campo de lucha poco valorado en todas sus implicancias. Revertir las denuncias que pesaban contra indígenas, frenar abusos, excarcelarlos, obtener su libertad, etc., mediante diversos recursos legales apropiados a cada caso, han sido las partes exitosas de largos y complicados procesos legales.

Dada la corrupción e inmoralidad imperantes en el Poder Judicial y la policía nacional en esa época, en donde los mineros en conflictos legales con comunidades indígenas se jactaban de los sobornos que hacían a jueces, fiscales y policías, la defensa legal tuvo que bregar en desigualdad de condiciones. En julio de 1993, una queja de FENAMAD apoyada por AIDSESEP, ante la Corte Suprema de Justicia de Lima, contra el Juez Instructor de Madre de Dios Dr. Cristóbal Achahui Campos y el Fiscal Provincial Dr. Augusto Flores Candia, por irregularidades en un caso de defensa legal de la CN Barranco Chico contra usurpadores de tierras, obtuvo una respuesta positiva, con la destitución inmediata de ambos funcionarios. Asimismo, luego de inspecciones judiciales la comunidad, en acción directa, logró que los usurpadores desocuparan el territorio titulado, abandonando el proceso legal iniciado contra éstos.

En el campo de la educación y la salud, reseñamos igualmente en forma breve algunos aspectos que son relativamente directos al desarrollo de la organización.

En 1982 FENAMAD identificó en su II Congreso había aproximadamente 70 jóvenes que habían concluido los estudios primarios pero no tenían medios para seguir estudios secundarios. Entonces, no había ninguna escuela secundaria en comunidad nativa alguna (FENAMAD 1983). En 1984 FENAMAD obtuvo, a través de AIDSESEP y por primera vez, un financiamiento para apoyar los estudios en educación secundaria para 4 jóvenes Harakmbut de la comunidad Boca del Inambari¹⁵. En 1985 FENAMAD había logrado que este apoyo para estudiantes de educación secundaria fuera ampliado con el apoyo de CORDEMAD. Con estos programas de becas, en los años siguientes se apoyó a alrededor de 50 jóvenes estudiantes indígenas a seguir estudios secundarios que de otra forma no hubiera sido posible porque tenían que vivir en un medio urbano donde no tenían parientes (Moore 2000).

En 1989 algunos jóvenes indígenas habían concluido sus estudios secundarios y no existía en Puerto Maldonado ninguna posibilidad de que pudieran seguir estudios superiores fuera de las opciones que ofrecían en ese momento los institutos superiores tecnológico y pedagógico. La FENAMAD obtuvo un apoyo –mediante el apoyo desplegado por Andrew Gray– de la agencia noruega NORAD; para proveer de becas para educación superior a partir de 1993 que permitió a varios jóvenes harakmbut seguir

estudios universitarios. El resultado de ese trabajo son varios indígenas varones y mujeres profesionales.

Igualmente con el apoyo de Andrew Gray, otro financiamiento de NORAD se destinó para un proyecto de rescate cultural Harakmbut, mediante el cual los jóvenes estudiantes en educación superior realizaron algunos trabajos con los ancianos de sus comunidades, produciendo entrevistas, grabaciones, registros fotográficos y de vídeo sobre diversos aspectos de su propia cultura.

El tema de la salud fue enfocado por FENAMAD en dos dimensiones: el apoyo del sector estatal mediante sus puestos sanitarios en las comunidades y la revalorización y práctica de la medicina tradicional. Con relación a este último punto, desde el III Congreso de FENAMAD se aprobó la iniciativa Aplicación de Medicina Tradicional (AMETRA), como un proyecto relativamente autónomo de la FENAMAD, incluyendo la suscripción de un convenio entre la CN Infierno y FENAMAD para la construcción de las instalaciones del Centro Ñape, como sede central de las actividades de AMETRA. Este proyecto se relacionó con el proyecto del mismo nombre en Ucayali con los Shipibo-Conibo, que con anterioridad desarrollaba actividades de revalorización de medicina tradicional en dicha región.

Entre 1986 y 1993, AMETRA desarrolló una intensa labor de promoción de la medicina tradicional, mediante talleres organizados anualmente en comunidades nativas por sectores (parte baja, parte alta)¹⁶. Su trabajo fue importante como vehículo de información y coordinación de las propias actividades de FENAMAD; así, entre 1988 y 1990 varias de las acciones de campo se realizaron en forma coordinada entre los directivos de FENAMAD, los directivos y promotores de AMETRA y los promotores de Centro Eori. Sin embargo, la influencia de los Shipibo-Conibo en las actividades de AMETRA en Madre de Dios sobre la realidad de la medicina tradicional de los grupos Ese eja, Harakmbut y otros con conceptos etnocéntricos de la medicina tradicional de los Shipibo-Conibo devino en algunas tensiones internas. Estas incluían la resistencia de los más ancianos Ese Eja, Harakmbut y otros sobre nuevos elementos de la medicina Shipibo-Conibo desconocidos entonces para ellos, aunque desde la perspectiva de algunos jóvenes Harakmbut la experiencia de AMETRA les permitió acceso al empleo de algunas plantas medicinales, como la ayahuasca, hasta entonces extraña a su cultura. (Iviche, Com. Pers. 2002)¹⁷. AMETRA operó hasta el año 1992 cuando, en el marco del VII Congreso de FENAMAD, se propusiera y aceptara que sus actividades fueran asumidas directamente por la Secretaría de Salud de FENAMAD.

Hasta 1988 los trabajos de los líderes de FENAMAD consistían en visitas a Puerto Maldonado para desde allí coordinar misiones de trabajo con sus comunidades bases, pero sin muchas posibilidades de mantener reuniones periódicas entre dirigentes y permanecer por mucho tiempo en la ciudad. Entre 1989 y 1990 la Junta Directiva de FENAMAD, electa en el

Congreso de Shintuya, aplicó a la tarea de compartir misiones de trabajo en sus comunidades bases y trabajar también en Puerto Maldonado atendiendo las diversas gestiones, comunicaciones e invitaciones que la organización recibía ya en esos años. Los dirigentes de entonces no podían permanecer todo el tiempo en la ciudad. Entonces organizaron “turnos” en los que uno o dos dirigentes permanecían en Puerto Maldonado, encargándose del seguimiento de los trámites asumidos por la organización, mientras otros dirigentes se encontraban en sus comunidades atendiendo sus asuntos personales o realizando misiones de trabajo.

Como resultado de este proceso, los directivos de FENAMAD electos en los congresos de 1986 y 1989, lograron cumplir con las responsabilidades encargadas por sus pueblos, lo que se podía observar mediante los logros que progresivamente iba alcanzando la organización en los temas de reconocimiento y titulación de tierras, defensa territorial, educación y salud antes examinados.

Además de ello, los directivos de FENAMAD fueron logrando otros avances en lo que concierne a la conducción de programas y proyectos, conforme la organización fue obteniendo apoyo financiero directo. Ello permitió progresivamente incorporar a más dirigentes como responsables de estos proyectos y, por medio de los aportes por cumplir con dicha responsabilidad, pudieron permanecer más tiempo en Puerto Maldonado. Lo que a su vez les posibilitó cumplir de manera más activa su rol como dirigentes. Así, entre 1991-92 más dirigentes de FENAMAD asumen roles en la mayoría de las secretarías que ya funcionan sistemáticamente. Asimismo, desde el VII Congreso de FENAMAD, se destacó la mayor habilidad de sus dirigentes en la conducción de sus debates, con menos intervención de los asesores en los aspectos de moderación de la discusión, reservándose incluso sesiones privadas solamente entre la delegación indígena (Eori 1993).

En 1992 FENAMAD logró adquirir del local que ocupa actualmente en la Av. 26 de Diciembre, mediante un apoyo solidario de la Coordinadora de Intercentros de Investigación y Desarrollo (COINCIDE), consolidando su infraestructura básica¹⁸. El Boletín Avance Indígena, se editó con cierta regularidad desde 1989 y hasta 2001. El Programa Radial La Voz Indígena de Madre de Dios se emitió igualmente con cierta regularidad entre 1991 y 2001.

Crisis organizativa de FENAMAD: 1992-1995

Los esfuerzos desplegados hasta entonces por los dirigentes de FENAMAD, con el apoyo del Centro Eori, sirvieron para fortalecer las capacidades organizativas de la propia FENAMAD y su impacto frente a la institucionalidad pública y privada.

Sin embargo, otros procesos entraron también en juego. En Kcosñipata y la provincia del Manu, desde años anteriores, CEDIA¹⁹, una ONG con trabajo original en la cuenca del Río Urubamba, venía difundiendo la idea de que las comunidades Matsiguenka del Manu debían estar vinculadas al Consejo Matsiguenka del Alto Urubamba (COMARU), una organización gremial del río Urubamba que ellos asesoraban, antes que con FENAMAD. En marzo de 1993, una visita de COMARU a Tayakome y luego a Shintuya, explicitó una propuesta de constituir una organización de las CCNN de la parte alta del Río Alto Madre de Dios y del PNM que pudiera vincularse orgánicamente con COMARU. Es decir, una propuesta de división de FENAMAD. El intento divisionista fue develado por tres miembros (mujeres) de la junta directiva de FENAMAD que circunstancialmente se encontraban en la zona. (Eori 1993b).

De otro lado, la comunicación entre la directiva de la Federación y las comunidades bases, al haberse incrementado mediante diversas visitas –y el empleo de los nacientes Boletín y Programa Radial– no había logrado resolver otra clase de problemas que habían emergido del propio proceso de desarrollo de la organización. Una misión evaluadora del trabajo de Centro Eori encontró como problemas específicos del trabajo de FENAMAD (y del Centro Eori) la “distancia entre dirigentes y bases como síntoma de fragilidad”, así como “la exterioridad de los proyectos de la Federación en las bases” y un “brote importante de oposición a FENAMAD” (Montoya 1992). Esta percepción fue captada en una visita a la CN San José del Karene y tenía mucha relación con el hecho de que desde 1985 los líderes de la FENAMAD no eran Harakmbut²⁰.

La comunicación entre la junta directiva y las comunidades bases de la FENAMAD siempre era una demanda permanente en cada visita. Las comunidades bases siempre reclamaban la presencia del Presidente de FENAMAD, a pesar de que eran visitados por otros dirigentes. Según las tareas y necesidades, algunas comunidades eran visitadas en más de una ocasión por dirigentes de FENAMAD. En esos años las actividades de la FENAMAD, incluyendo la gestión de proyectos, habían experimentado un significativo crecimiento. Pero la circulación de información hacia las bases y los espacios para el debate interno, con la debida transparencia y oportunidad, tenían un desarrollo aún incipiente.

Las tareas de coordinación entre comunidades en la parte alta, Kcosñipata, Alto Madre de Dios y Manu, con relación a asuntos concernientes al Parque Nacional del Manu o de la Reserva de Biosfera del Manu, habían demandado cierto nivel de coordinación sectorial, mediante una subsele de la FENAMAD. Aunque estas ideas habían emergido de la propia experiencia de FENAMAD, no se habían canalizado para ser discutidas orgánicamente en un Congreso.

Además, si bien la organización había incrementado sus capacidades en la gestión y conducción de sus proyectos, un punto débil fue que hasta

1994 FENAMAD no había logrado implementar un sistema administrativo-contable propio y dependía del asesoramiento contable del Centro Eori²¹.

Este fue un error que se arrastró desde el diseño de proyectos de años anteriores, que daba como contraparte una capacidad instalada –administración- que no contaba propiamente FENAMAD sino que la proporcionaba el Centro Eori, aunque con ciertas limitaciones. FENAMAD disponía de varios proyectos –Consolidación Territorial, Becas Secundaria, Becas Superior, Rescate Cultural, entre otros- que ameritaban un aparato administrativo propio. Los problemas de administración de fondos, por responsabilidad compartida entre líderes de FENAMAD y miembros del Centro Eori, se tradujeron en una controversia que afectó finalmente el papel de esta institución en su rol de asesoramiento a FENAMAD. Entonces, la administración de fondos y uso del dinero fue un tema de intensos comentarios en las comunidades.

En ese contexto, en el VIII Congreso de FENAMAD realizado en la CN El Pilar, en 1993, emergió la crisis interna en la organización, cuando la delegación Harakmbut se retiró del congreso y no se renovó la junta directiva de la Federación. En la práctica desde su III Congreso, la mayor parte de los cargos habían recaído en representantes no-Harakmbut. En el Congreso de Villa Santiago, la mayoría de los delegados insistieron en la reelección de un representante Ese Eja como Presidente de la Federación, si bien la Vicepresidencia quedaba a cargo de un representante Harakmbut de la parte alta.

El abandono de la delegación de las CCNN Harakmbut en la sesión final del VIII Congreso, durante el tratamiento de la elección de la nueva Junta Directiva, se basó en un motivo formal de exclusión de “invitados” y “observadores” que la Junta Directiva saliente había efectuado a algunos indígenas para que participaran del congreso y aunque se propuso que podían participar de las elecciones como electores, no debían ser propuestos para cargos. Dentro de estos invitados se encontraban personas en quienes la delegación Harakmbut cifraba expectativas como candidatos a un cargo dentro de la nueva junta Directiva. La exclusión de los “observadores” fue interpretada como una exclusión de los líderes Harakmbut (Eori 1993b).

De esta forma nació el Consejo Harakmbut (COHAR), que se reivindicó como un movimiento de autoafirmación y de autonomía de las comunidades Harakmbut. El COHAR emergió como un intento de división de FENAMAD, aunque mediante negociaciones realizadas entre los directivos de FENAMAD y los directivos de la naciente organización –facilitadas por algunos asesores de Centro Eori y otros que no eran de esta institución²²-, se arribó finalmente al acuerdo de que FENAMAD reconocía al COHAR como organización autónoma de las comunidades Harakmbut pero que a la vez COHAR se reconocía como parte de FENAMAD.

La FENAMAD, por otro lado, no renovó su Junta Directiva en el Congreso de El Pilar, que concluyó abruptamente sus sesiones. La prolongación

de una Junta Directiva electa varios años antes, implicó que ésta llegara desgastada políticamente al IX Congreso en la CN Santa Rosa de Huacaria, opacándose así los esfuerzos desplegados durante sus primeros años de gestión.

Recomposición organizativa de FENAMAD: 1996-2002

El IX Congreso de FENAMAD en la CN Santa Rosa de Huacaria de fines de 1995 tuvo por principal resultado la renovación completa de su Junta Directiva. Con la participación activa de las comunidades Harakmbut y del COHAR, los Harakmbut retornaron a la dirección de la Federación. Con la participación de representantes Harakmbut en la Junta Directiva de FENAMAD, las distancias que se habían abierto respecto de las comunidades Harakmbut entre dirigentes y bases de estas comunidades, empezaron a acortarse.

El IX Congreso incorporó algunas modificaciones al estatuto de FENAMAD relativos, entre otros, a impulsar la constitución y funcionamiento de organizaciones intermedias entre la FENAMAD y sus bases, con esa finalidad se posibilitó formalizar legalmente el reconocimiento al Consejo Harakmbut (COHAR) como organización intermedia de FENAMAD. El COHAR precisó su denominación como Consejo Harakmbut, Yine y Matsiguenka (COHARYIMA) expresando con más claridad su composición multiétnica.

Con el apoyo de la agencia danesa DANIDA y la gestión del Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA), FENAMAD logró en 1997 el apoyo financiero para un Proyecto de Consolidación Territorial y Cultural Harakmbut, denominado brevemente Plan Karene. Durante el primer año el proyecto desarrolló un proceso de fortalecimiento en la gestión y toma de decisiones participativa de sus acciones, mediante un Comité de Gestión Ampliado conformado por delegados de las comunidades Harakmbut, incluyendo las Juntas Directivas de FENAMAD y COHARYIMA.

En términos de gestión institucional, el Plan Karene contribuyó significativamente a fortalecer la implementación de un sistema administrativo y contable, que la nueva Junta Directiva había puesto en marcha desde 1996. Desde entonces, FENAMAD cuenta con recursos administrativos-contables propios.

En las bases de FENAMAD, el Plan Karene fue particularmente clave en la recomposición de las capacidades de defensa de las comunidades Harakmbut (y otras más como las comunidades Shipibo de San Jacinto y Tres Islas) y en la superación de cierto escepticismo en que éstas habían caído en sus acciones de autodefensa territorial desplegadas en años anteriores. Las misiones intensivas de dirigentes FENAMAD de visita a las comuni-

dades Harakmbut desplegadas desde 1997, con la asistencia de su personal técnico, contribuyeron a levantar la autoestima indígena. Este fue uno de los efectos más importantes de este proyecto que se reflejó posteriormente, entre 1998 y 1999, con renovadas acciones de autodefensa territorial frente a la inacción del Ministerio de Energía y Minas por encarar los problemas de fondo en materia de derechos mineros otorgados dentro de los territorios titulados de comunidades nativas. En estas acciones de autodefensa territorial, las comunidades Tres Islas, Barranco Chico, recibieron el apoyo solidario de miembros de otras comunidades que FENAMAD movilizó.

La combinación del liderazgo político Harakmbut en la Junta Directiva, del aporte de su propio personal técnico, provisto principalmente mediante el Plan Karene, permitió a FENAMAD recuperar presencia política en el escenario local y regional, dando seguimiento a los problemas de derechos territoriales y de las gestiones que FENAMAD había realizado anteriormente. En 1997 se suscribió un Convenio para proseguir acciones de Consolidación Territorial Indígena entre FENAMAD y la Dirección Subregional Agricultura de Madre de Dios (DSRA-MDD). Además, entre 1996 y parte de 1997 FENAMAD contó con un asesor a tiempo parcial. Desde 1996 contó con el asesoramiento de Racimos de Ungurahui.

Entre 1997 y 1998 FENAMAD desarrolló un seguimiento de los trabajos del consorcio Mobil-Exxon-Elf en los Lotes 78 y 77 que comprendían territorios indígenas en la región. El Lote 78 se superponía al área reivindicada por FENAMAD desde su VI Congreso de Shintuya de 1989 para el establecimiento de una propuesta Reserva Comunal Amarakaeri. El Lote 77 se superponía con áreas de poblaciones indígenas en aislamiento. Las acciones emprendidas por FENAMAD, con el apoyo de varias organizaciones internacionales y nacionales, con relación a estos problemas, incrementaron y fortalecieron la imagen institucional a nivel regional y nacional. El otorgamiento del Premio Bartolomé de las Casas a FENAMAD por su lucha en defensa de los pueblos indígenas aislados en el noroeste del departamento de Madre de Dios, a principios de 1997, reforzó la imagen de la organización a niveles regional, nacional e internacional.

En el X Congreso de FENAMAD, realizado en Puerto Maldonado en 1998, se ratificó la conducción de Junta Directiva de FENAMAD, con representantes Harakmbut en los principales cargos, en gran parte, basado en los resultados de la gestión realizada en los dos años anteriores.

Como gran parte del quehacer mediante misiones de trabajo –basadas principalmente en el Plan Karene– se centró en torno a las comunidades Harakmbut ubicadas en la parte media y alta de la cuenca, las comunidades Ese Eja, Shipibo y Amahuaca expresaron sus reclamos, por lo que particularmente las acciones de defensa territorial debieron extenderse a todas las comunidades de la región, en la medida de las posibilidades prácticas de la organización.

El XI Congreso de FENAMAD, realizado en Puerto Maldonado en febrero de 2000, confirmó la Presidencia de FENAMAD a un líder Harakmbut con recambios en otros puestos de la Junta Directiva. Más bien, un giro notable corresponde a los acuerdos adoptados en el XII Congreso de FENAMAD realizado en Puerto Maldonado en enero de 2002 en que se produce una renovación casi completa de la Junta Directiva de FENAMAD. Nuevamente, los Harakmbut vieron limitadas sus posiciones de liderazgo formal más significativas dentro de FENAMAD.

El COHARYIMA, de otro lado, que desde su conformación a la fecha ha logrado organizar tres congresos de su organización, y no obstante que su experiencia de gestión institucional dista mucho de la adquirida por la FENAMAD, podría lograr más dinamismo si, como en el pasado, las comunidades Harakmbut en particular pudieran, nuevamente, imprimirle dinamismo.

II. Espacios y alianzas

En esta sección exploramos algunas dimensiones particulares de la relación entre FENAMAD con el movimiento indígena nacional, las alianzas con la Federación Agraria Departamental de Madre de Dios (FADEMAD), la experiencia del Gobierno Regional Inka, diversas instancias de coordinación relacionadas a la conservación y la participación de FENAMAD en el movimiento social regional.

FENAMAD y el movimiento indígena nacional e internacional

Como hemos anotado antes, un paso previo a la constitución de FENAMAD consistió en la participación de una delegación Harakmbut en la Asamblea General de AIDSESEP de 1981, cuando dicha organización estaba conformada por apenas cuatro federaciones regionales (Moore 2000). Actualmente AIDSESEP reúne alrededor de 50 organizaciones de segundo nivel, similares a FENAMAD que agrupan en total a 1.250 comunidades nativas reconocidas (Iviche, Com. Pers. 2002).

En los años 80, AIDSESEP se constituyó en el referente de procesos organizativos locales como el iniciado por FENAMAD, la cual desde su constitución en 1982 adoptó como acuerdo afiliarse a AIDSESEP. Asimismo, desde su conformación, FENAMAD participó en los congresos de AIDSESEP y otras reuniones de capacitación convocadas por dicha organización indígena nacional. Viceversa, AIDSESEP ha acompañado a FENAMAD en distintas acciones desde su creación en 1982 hasta el presente.

En marzo de 1987, por iniciativa del Centro de Investigación y Promoción Amazónica (CIPA), se formó una organización paralela a AIDSESEP, la

Confederación de Nacionalidades de la Amazonía Peruana (CONAP). Personal de CIPA que trabajaba con FENAMAD en capacitación legal y registros civiles logró que dos dirigentes de FENAMAD acudieran a La Merced para participar en la constitución de esta organización competitiva con AIDSESEP (Eori 1987).

El Centro Eori brindó información sobre la naturaleza de este conflicto, facilitando en todo momento que la organización llegase a sus propias conclusiones. En su III Congreso FENAMAD ratificó su afiliación a AIDSESEP aunque a la vez autorizó a su Junta Directiva obtener más información sobre los propósitos de CONAP e informar a sus bases para su discusión.

En el VI Congreso de FENAMAD en la CN Shintuya de 1989, representantes de AIDSESEP, CONAP y de la CCP participaron de sus deliberaciones. En este Congreso FENAMAD determinó ser base de ambas organizaciones, AIDSESEP y CONAP, propugnando buscar la unidad entre ambas. Asimismo ratificaron su afiliación a la Confederación Campesina del Perú (CCP), realizada originalmente en su primer Congreso.

En 1989 y 1991 FENAMAD participó de Congresos de AIDSESEP y CONAP, en este último caso con el resultado imprevisto de que en ambas asambleas un representante de FENAMAD fuera considerado dentro de la lista de candidatos para la nueva junta directiva. Esto acarreó discusiones internas dentro de FENAMAD y se corrió traslado de las mismas para su VII Congreso.

Para entonces se captaba que había tres posiciones: Una, que FENAMAD es base de AIDSESEP y no debe asumir ninguna relación formal con CONAP. La segunda posición es que FENAMAD debe ser más activa en ambas organizaciones y luchar para su consolidación en una sola organización indígena de la selva. Por último, la posición de que FENAMAD no debe someterse a ninguna organización a nivel nacional y si estas quieren apoyar con la consolidación de políticas comunes, muy bien, pero si siguen insistiendo en mantener el conflicto, mejor es no tener nada que ver con ninguna de ellas (Eori 1991b).

Con posterioridad, el contacto con CONAP y la CCP se diluyó por parte de estas mismas organizaciones hacia FENAMAD. De otro lado, la participación de los representantes de FENAMAD en AIDSESEP coincidió con la emergencia de nuevos liderazgos en el interior de dicha organización, afirmándose una participación más activa de FENAMAD en las Asambleas de AIDSESEP.

AIDSESEP forma parte de la Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Amazonía Peruana (COICA) junto otras organizaciones similares de Ecuador, Bolivia, Brasil, Colombia y las Guyanas. En 1988, un representante de FENAMAD, Miguel Pesha, como parte de la delegación de AIDSESEP, participó en la III Asamblea General de la COICA en Santa Cruz, Bolivia. En 1992, un representante de COICA, formó parte de la Comisión de Trabajo que examinó la Problemática Minera en Comunidades Harakmbut, junto

con representantes de la Confederación Campesina del Perú (CCP) así como el Municipio Provincial de Tambopata y el Centro Eori.

Una experiencia importante ha sido también la participación de representantes de FENAMAD y de los estudiantes becados en educación superior de FENAMAD, organizados en su Asociación de Estudiantes Indígenas de Madre de Dios (ADEIMAD), en las reuniones del Grupo de trabajo sobre Asuntos Indígenas de las Naciones Unidas, con sede en Ginebra. En los años 1992 y 1993, representantes de FENAMAD intervinieron en sesiones de trabajo denunciando las invasiones de los territorios indígenas como consecuencia de la minería aurífera así como otras agresiones contra los territorios y la cultura indígena de Madre de Dios (Moore 2000).

Debe destacarse que en el último Congreso de AIDSESEP de diciembre de 2002, Antonio Iviche, Harakmbut de la CN San José del Karene, ex Presidente de FENAMAD, fue electo Presidente de dicha organización.

FENAMAD, FADEMAD y la experiencia del Gobierno Regional Inka

En 1988 tuvo lugar un importante proceso organizativo de los agricultores de la región. A iniciativa de varias organizaciones de agricultores, entre ellas algunas asociaciones de productores y pequeños ganaderos, con el apoyo del Centro Eori, desarrollaron las discusiones de objetivos que condujeron a la creación de la Federación Agraria Departamental de Madre de Dios (FADEMAD).

Desde los inicios de esta organización, los problemas comunes que enfrentaban indígenas y agricultores, buscaron ser respondidos mediante la acción común y la alianza entre ambas organizaciones, FENAMAD y FADEMAD, para avanzar sus agendas. Ambas organizaciones fueron ganando espacio político entre las instituciones de Madre de Dios, en un contexto particularmente favorable con la instalación de los gobiernos regionales, al final del gobierno del presidente Alan García.

En efecto, la convocatoria a elecciones para la elección de representantes indígenas a la Asamblea Regional de la naciente Región Inka en 1989-1990 fue un proceso relevante en el desarrollo organizativo de FENAMAD. En ese año FENAMAD, gracias a las gestiones y apoyo de la Municipalidad Provincial de Tambopata y del diputado Simón Horna Mejía, logró obtener dos delegados regionales en representación de las CCNN de Madre de Dios ante la Asamblea Regional Inka. Asimismo, aseguró que sus candidatos, Jesús Keme Rojas y Ricardo Cushurichi Chávez, fueran electos como sus representantes regionales indígenas. En forma similar, la naciente Federación Agraria Departamental de Madre de Dios (FADEMAD) realizó un propio proceso eleccionario, eligiendo como representante regional a su primer Presidente, Antonio Villanueva. El Sindicato de Peladoras de Castaña hizo lo propio designando a Matilde Huesembe. Felipe Pacuri, miembro del Centro Eori, fue también electo diputado regional.

La alianza entre FENAMAD y FADEMAD se tradujo en iniciativas y propuestas canalizadas hacia la Región Inka. Mientras la representación de FENAMAD se mantuvo en contacto estrecho con su organización, no ocurrió lo propio con los representantes de los agricultores y las castañeras que empezaron a seguir un juego propio al margen de sus organizaciones, lo que estas percibieron y cuestionaron (Eori 1991).

El Centro Eori hizo proposiciones de políticas para la subregión Madre de Dios (Eori 1990c). Desde el Gobierno Regional, con la participación de los representantes regionales indígenas y agricultores y otros de Madre de Dios, electos por votación popular, se pudo avanzar con varias respuestas a la problemática indígena y de los agricultores de la región, particularmente desde la Comisión de Asuntos Productivos Extractivos de la Asamblea Regional Inka y de la Secretaria de Asuntos Productivos Extractivos. Esta impulsó un proceso de consultas, incluyendo a FENAMAD, FADEMAD y la Asociación de Extractores Forestales, en aspectos de la gestión institucional de sus dependencias, los sectores Agricultura y Energía y Minas, particularmente.

Una huelga organizada por FADEMAD, entre la última semana de julio y la tercera semana de agosto de 1991, contra las revaluaciones unilaterales de las deudas de los agricultores con el Banco Agrario y la Ley de Promoción a las Inversiones en el Sector Agrario, entre otros aspectos, movilizó a las bases de agricultores de FADEMAD, paralizando el transporte terrestre y parte del fluvial. El paro de FADEMAD contó con amplio apoyo y coordinación de parte de la FENAMAD, que se identificó con la lucha de los agricultores. El Gobierno Regional Inka asumió igualmente una posición a favor de esta lucha.

Este fue un factor desencadenante de la declaratoria de emergencia al Agro Nacional y Regional. Posibilitó la transferencia de recursos del Fondo de Compensación Regional por el Gobierno Regional en forma directa al sector Agricultura Madre de Dios, para atender las demandas en torno al ordenamiento territorial y la dinamización de la producción agropecuaria. A iniciativa del Gobierno Regional Inka, este promovió la participación de instancias de la sociedad civil en las discusiones sobre las prioridades de desarrollo regional y de la gestión pública. Así implementó consultas sobre las prioridades de inversión del presupuesto subregional para Madre de Dios. Igualmente implementó consultas para la designación de algunas autoridades caso del Director Subregional de Agricultura de Madre Dios, que fue realizado con propuestas de FENAMAD; FADEMAD y el Sindicato Único de Trabajadores del Sector Agricultura (SUTSA) que finalmente la Región Inka aceptó.

La Dirección Subregional Agricultura de Madre de Dios concretó convenios de trabajo con FENAMAD y FADEMAD: en lo que concierne a FENAMAD, estos convenios se destinaron a continuar con los trabajos de reconocimiento y titulación de comunidades nativas así como para los

estudios orientados a la sustentación para la creación de las propuestas Reservas Comunales Amarakaeri y Matsigenka. Las titulaciones de tierras no aseguraban sino una pequeña parte de los territorios indígenas donde se reproduce la fauna, esencial para la caza y pesca, como fuentes de subsistencia de las comunidades indígenas. En ese contexto, en 1991 FENAMAD, con el apoyo de un equipo de profesionales contratados por el Gobierno Regional Inka, presentó a la Dirección Subregional Agricultura la Propuesta para el establecimiento como Reserva Comunal Amarakaeri, en beneficio de las comunidades indígenas y de agricultores colindantes.

La propuesta de Reserva Comunal Amarakaeri fue defendida en adelante no solamente por FENAMAD sino que siempre contó con el apoyo solidario de FADEMAD; en cuanta ocasión tuvieron posteriormente para unir sus demandas y formularlas ante las más altas instancias del gobierno central.

Durante la corta experiencia del Gobierno Regional Inka ocurrieron otros conflictos que mostraron la importancia política de este espacio para plantear algunas soluciones en beneficio de sectores sociales marginados del poder, a la vez que el esfuerzo desplegado por los grupos de poder para frenar, desacreditar y finalmente, aplaudir su desactivación.

Así, en 1991 la transnacional minera, Compañía Aurífera Río Inambari S A (CARISA), cuyo principal accionista era Enrique Sánchez de Lozada, hermano de Gonzalo Sánchez de Lozada -quien posteriormente llegó a ser Presidente de Bolivia-, venía tratando de desalojar a alrededor de 2.000 pequeños mineros precarios y sus familias en la zona de Caychihue y quebradas. Dicha empresa había instalado una draga de canjilones y una planta lavadora con gran movimiento diario de material.

El conflicto social recibió el apoyo del Gobierno Regional Inka que declaró la nulidad de los denuncios mineros de CARISA porque se encontraban concentrados en pocas manos en perjuicio de los intereses de las comunidades nativas, pequeños mineros precarios y agricultores. Esta decisión del Gobierno Regional derivó en una confrontación de poderes y facultades con el Gobierno Central.

El Banco Minero del Perú disponía de información sobre las zonas con gran potencial de oro de alta calidad. Un presidente del Banco Minero en 1978, había aprovechado su posición privilegiada en dicho banco para que su empresa Aurífera El Sol S.A. (AUSORSA) posteriormente absorbida por CARISA, acaparara derechos mineros en las zonas indicadas por los informes reservados del banco.

La libre denunciabilidad de áreas fue implementada en ese año mediante el DL 22178, Ley de Promoción Aurífera. Una Resolución Ministerial daba 30 días de plazo para que los mineros informales legalizaran su situación, incluidas las áreas de derechos especiales del Estado antes a cargo del Banco Minero. Dicha Resolución Ministerial se publicó el 29avo día de su propio plazo, en el diario El Peruano, con el resultado de que nadie

en Madre de Dios se enteró del mismo y sólo los que manejaban esta información, como la empresa AUSORSA y sus asociadas, pudieron presentar denuncias mineras sobre más de 100.000 has en áreas de potencial aurífero (Eori 1991).

Este origen corrupto de los derechos mineros de CARISA fue evidenciado por la Región Inka en investigaciones preliminares sobre la situación que ocurría en esta zona de minería aurífera de Madre de Dios. Esta empresa hizo "lobby" en el Senado para impedir que las funciones del Sector Minería pasaran a los gobiernos regionales. Además, utilizando sus contactos en los Ministerios de Energía y Minas e Interior, había logrado una protección exagerada de 80 sinchis²³ destacados en las instalaciones de CARISA (Eori 1991)²⁴.

Entonces se encontró que la persona que figuraba como accionista desde el principio en CARISA y que en 1991 era el Presidente del Directorio, coincidiendo con la entrada en el poder del nuevo gobierno del señor Fujimori, era el señor Félix Navarro Grau, esposo de doña Lily Hurtado Miller, hermana de Juan Carlos Hurtado Miller, ex ministro de Agricultura de Belaúnde y en ese momento, nuevo Primer Ministro del gobierno de Fujimori (Eori 1991).

La difusión de estos detalles por medios periodísticos, desarrollados por el propio Gobierno Regional Inka, tuvo sus efectos: la empresa retiró los "sinchis" y posteriormente desmanteló su planta lavadora, dejando más adelante abandonada la draga de canjilones (Eori 1991).

En septiembre de 1991 CARISA renunció a sus derechos mineros, al menos todos los que conducía al interior de la CN Barranco Chico en el Río Pukiri (Eori 1993).

Una arremetida contra la capacidad de respuesta del Gobierno Regional Inka provino posteriormente del Gobierno Central, con la modificatoria del Código del Medio Ambiente que retiró facultades a los gobiernos regionales para crear áreas protegidas. Asimismo, recentralizó funciones del sector Energía y Minas, en claro despojo de funciones a los gobiernos regionales, inconvenientes para los grandes grupos de poder en el sector minero.

El golpe del 5 de abril de 1992 disolvió no solamente al Congreso Nacional sino también las Asambleas Regionales, con lo cual se cerraron espacios para la participación de las organizaciones gremiales en los procesos de consulta para la decisión de las políticas a seguir y sobre los proyectos de desarrollo a ejecutar por parte de estas entidades subregionales (Eori 1993b).

FENAMAD y el espacio de la conservación

La propuesta para una Reserva a favor de los indígenas aislados y en contacto inicial al noroeste del Parque Nacional del Manu (PNM) fue for-

mulada originalmente por FENAMAD en 1986 en su IV Congreso La propuesta se discutió posteriormente en un Taller sobre el Programa Antropológico del PNM realizado en agosto de 1987. En dicho taller se acordó promover “reservas”, sin definir su carácter, a favor de las poblaciones Yura y Kugapakori, asentadas en las zonas limítrofes con el Parque Nacional del Manu, por el oeste, en la circunscripción de los departamentos de Cusco y Ucayali, de manera provisional, hasta que pudiera realizarse el trabajo que permita determinar si las áreas en cuestión deben ser tituladas a favor de comunidades nativas a reconocerse (Eori 1988^a).

Después, con la colaboración técnica de la Fundación Peruana para la Conservación de la Naturaleza (FPCN), se organizó un expediente para una “Reserva Yurá” que obtuvo una recomendación favorable de la Dirección General de Reforma Agraria del Ministerio de Agricultura (Eori 1988^a). Una propuesta paralela -pero no contradictoria con los propósitos de fondo discutidos con FENAMAD- fue avanzada por la FPCN en 1988. En ese mismo año, el Centro de Promoción y Desarrollo del Indígena Amazónico (CEDIA), con el apoyo de la Asociación para la Conservación de la Selva Sur (ACSS), desarrolló otra propuesta para incluir áreas al sur del área propuesta por FENAMAD para beneficiar a la población Kugapakori²⁵. Se observó entonces que era necesaria una mayor coordinación entre las instituciones metidas en el asunto (Eori 1989^a).

En 1989, a iniciativa del Centro Eori y de la Sociedad de Reserva Tambopata (TReeS), varias instituciones con trabajos en la región de Madre de Dios, se reunieron para intercambiar información sobre sus propuestas de trabajo y las diversas situaciones existentes alrededor del Parque Nacional del Manu, la zona de minería aurífera, el sector de Tambopata y la provincia de Tahuamanu. Este espacio de trabajo adoptó la denominación de Coordinadora de Conservación de Madre de Dios y sostuvo reuniones periódicas en Puerto Maldonado, Cusco y Lima. FENAMAD tomó parte de este espacio de coordinación de sus primeras sesiones.

Entonces, menos que ahora, las propuestas de trabajo conservacionistas eran poco conocidas por FENAMAD y, mucho menos aún, las instituciones dedicadas a la conservación tomaban en cuenta la existencia, necesidades y planteamientos de las comunidades indígenas ni consideraban significativa la representatividad de FENAMAD, sea por desconocimiento o sea por que desde cierta perspectiva tecnocrática, en los asuntos de conservación no tenían lugar los indígenas y menos su propia organización en los procesos de toma de decisión en asuntos que les concernía directamente.

Los asuntos relativos a la participación de las comunidades nativas en los asuntos de gestión del Parque Nacional del Manu (PNM) y de la problemática de los pueblos indígenas que viven en su interior²⁶; del funcionamiento del Departamento de Pueblos Nativos del PNM; la titulación de la CN Shipetiari, colindante con el PNM y con ocupación de una porción de la ex Zona Reservada Manu; la situación de los indígenas “Mascho

Piro" en áreas de la Zona Reservada Manu donde se realizan actividades de investigación científica y de ecoturismo, entre otros, fueron temas que se abordaron en otros espacios como en el Comité de Apoyo al PNM y de Gestión de la Reserva de Biosfera del Manu entre 1989 y 1991. En 1989 se buscó marginar y excluir a FENAMAD con el argumento de que era una institución que no tenía oficinas ni trabajo en el Manu.

Durante los trabajos desarrollados para la formulación del Plan Operativo del PNM de 1991-92, se persistió en el intento de excluir a FENAMAD de los espacios de discusión, mereciendo un enérgico reclamo por parte de esta, transmitida a la Región Inka, de la cual dependía en esos años la administración del PNM. En el taller de Pakitza, excepto la abstención de FPNC, la totalidad de los participantes -representantes de otras ONG, empresas turísticas, investigadores-, etc. apoyó la demanda de FENAMAD de que se reconociera al PNM como territorio indígena y que dicho reconocimiento se reflejara en todas las dimensiones de la gestión de dicha unidad de conservación.

En 1992 el Gobierno Regional Inka organizó un taller de trabajo en Urubamba, en coordinación con el Centro Eori, con la presencia de todas las ONG de conservación en Madre de Dios. De este proceso, las ONG fueron aceptando el papel del Gobierno Regional Inka en el PNM. Asimismo, se fueron concertando criterios, entre el GRI y las ONG sobre políticas de trabajo a seguir, en forma tal que muchas veces estas coordinaciones incluyeron también a la FENAMAD, FADEMAD y otras organizaciones de base locales.

Los asuntos relacionados con las propuestas Reserva Comunal Amaraakaeri y Reserva Comunal Matsiguenka fueron igualmente parte de la agenda de discusión en los espacios como la Coordinadora de Conservación de Madre de Dios. Cabe resaltar que en mayo de 1993 FENAMAD envió una carta al banco KFW, institución de cooperación internacional ligada a la GTZ alemana, discrepando con la propuesta de un empresario local para promover la colonización en las tierras ya ocupadas y en uso para la caza, pesca y recolección por las CCNN Harakmbut, beneficiarias de la RC Amaraakaeri. Esta comunicación tuvo importante repercusión en la posición de instituciones conservacionistas como WWF UK en el sentido de que no se comprometerían a financiar un proyecto que esté en contraposición con los intereses indígenas en la región (Eori 1993b). Desde esos años, FENAMAD ganó el respaldo de varias organizaciones conservacionistas para su propuestas Reserva Comunal Amaraakaeri y Matsiguenka.

La creación de la Zona Reservada Tambopata Candamo (ZRTC) en 1990 abrió otro escenario de trabajo, de coordinación y de participación de los actores locales en los procesos consultivos y de decisión sobre la planificación de esta porción de la región con importantes valores naturales. El proceso desarrollado aquí implicó originalmente obtener la inclusión de FENAMAD, junto con otros gremios locales, en instancias como el denomi-

nado Comité Técnico de la ZRTC, convocado por el entonces Programa Nacional de Parques de la Dirección General de Forestal y Fauna del Ministerio de Agricultura, en el que participaron otras instituciones como Conservación Internacional, Asociación para la Conservación de la Selva Sur, FPCN, TReeS y Centro Eori, entre otros.

En el I y II Forum Futuro de la ZRTC de 1991 y 1993 fueron debatidos públicamente aspectos relacionados a la relación de la ZRTC con las comunidades Ese Eja de Sonene y Palma Real, el reconocimiento y titulación del asentamiento Harakmbut de Kotsimba así como la ampliación territorial de la comunidad Ese Eja de Infierno. FENAMAD tuvo participación activa en los mismos, no sólo en los debates sino como propulsora de los mismos, asumiendo roles de organización del II Forum, junto con otros gremios e instituciones locales.

La colaboración entre FENAMAD, FADEMAD y ONG conservacionistas ha tenido otras facetas productivas como la preparación organización de foros sobre las implicancias de la prospección petrolera en la región (1996) y posteriormente con las campañas de alerta desplegadas por FENAMAD en años posteriores con relación a la realidad de los pueblos indígenas en aislamiento voluntario²⁷.

FENAMAD y el movimiento regional de 1999-2002

En 1999 el Perú se vio convulsionado por escándalos políticos y diversas protestas populares, tanto en Lima -capital metropolitana- como en el interior del país, que llevaron al fin del autoritarismo fujimorista. Hubo protestas populares regionales, que en la Amazonía convulsionaron a ciudades como Contamana, Moyobamba, Quillabamba y Puerto Maldonado (García 2000).

En Madre de Dios la FENAMAD organizó una exitosa movilización indígena regional, realizada en 18 de julio de 2000 en Puerto Maldonado que devolvió al escenario político local la presencia activa del movimiento indígena de la región. En realidad, la gente urbana de Puerto Maldonado quedó impactada con la presencia de centenares de indígenas, varones, mujeres y niños, muchos de ellos vistiendo ropa a semejanza de antiguos trajes tradicionales, pero sobre todo, desplegando con energía y convicción sus reivindicaciones (García 2000).

En ese año, FENAMAD demandó con más fuerza el reconocimiento de los derechos indígenas sobre sus territorios, tanto de poblaciones indígenas en aislamiento voluntario como de otras Comunidades Nativas legalmente reconocidas; la inmediata creación de la Reserva Comunal Amarakaeri; la participación de las poblaciones indígenas en la administración y gestión de Áreas Naturales Protegidas, y la suspensión de los derechos mineros de terceras personas dentro de los territorios titulados de comunidades nativas, entre los más importantes.

En los últimos meses de ese mismo año, la movilización indígena de FENAMAD fue secundada por otras movilizaciones organizadas por los agricultores representados por la Federación Agraria Departamental de Madre de Dios (FADEMAD). También, pequeños extractores forestales agrupados en la Asociación de Extractores Forestales de Madre de Dios comenzaron a demandar cambios en la política forestal, luego que en la provincia del Tahuamanu -desde fines de 1999- se produjera la intervención del Ejército y se paralizará la extracción de madera valiosa, caoba (*Swietenia macrophylla*) principalmente, decomisándose varios millones de pies tableros de caoba, por su ilegal extracción, que beneficiaba a dos grandes compañías exportadoras de madera (García 2000).

Entre agosto y septiembre de 1999, los paros de protesta organizados en Puerto Maldonado por FADEMAD y FENAMAD, así como la Asociación de Extractores Forestales articularon tras sí a otras organizaciones urbanas de los maestros, asentamientos humanos, mercados, entre otros, desde una instancia denominada Asamblea Regional de Madre de Dios²⁸. La agenda planteada por esta instancia al gobierno central articulaba los diversos intereses sociales de la región, como el asfaltado de la carretera Iñapari-Puerto Maldonado-Puente Inambari; la interconexión con la Central Hidroeléctrica de San Gabán Puno; la modificatoria de la Ley Forestal y de Fauna Silvestre, Ley 27308; la zonificación definitiva de Áreas naturales protegidas y el reconocimiento de los territorios tradicionales de los pueblos indígenas.

Fruto de esa movilización y de una acción decidida de FENAMAD fue el establecimiento de la Zona Reservada Amarakaeri, en el territorio indígena Harakmbut, donde FENAMAD y COHARYIMA, con el apoyo de otros aliados como la FADEMAD, venían demandando la creación de la Reserva Comunal Amarakaeri. Asimismo, se dispuso definitivamente el establecimiento de la Zona Reservada Tambopata Candamo, creándose la Reserva Nacional Tambopata e incrementando la superficie del Parque Nacional Bahuaja Sonene (García 2000).

Cada reconocimiento, cada titulación, cada derecho minero logrado por FENAMAD había costado en el pasado siempre sacrificios y luchas de las comunidades indígenas, con la perseverancia de sus dirigentes comunitarios y de la FENAMAD. La certidumbre de que las reivindicaciones del movimiento indígena podían concretarse finalmente, siempre y cuando éste las luchara, se confirmaba nuevamente.

La creación definitiva de la Reserva Comunal Amarakaeri, así como el establecimiento de una (segunda) Reserva del Estado a favor de poblaciones indígenas en aislamiento, resueltas ambas en abril del 2002, poco después del XII Congreso de FENAMAD, fue precipitada por un contexto de nuevas movilizaciones regionales principalmente en el sur del país - de rechazo a la privatización de empresas públicas de electricidad- que en Madre de Dios tuvieron igualmente repercusión; pero también de una de-

cisión política del nuevo gobierno del Presidente Toledo, a través de la Comisión Nacional de Pueblos Indígenas Amazónicos, Andinos y Afroperuanos, asumiendo compromisos generados con el movimiento indígena amazónico nacional.

A lo largo del resto de 2002, una escisión socialmente importante ha dividido al movimiento social en la región de Madre de Dios, en torno a algunos puntos de la agenda del ordenamiento territorial. Se determinaron zonas delimitadas para la extracción forestal de madera mediante acuerdos desde 2001 que incluyeron a FENAMAD, FADEMAD y la Asociación de Extractores Forestales de Madre de Dios. Esta última organización ha desconocido posteriormente estos acuerdos y pretende mayores superficies para las áreas de extracción forestal de madera. Además, bajo criterios de una anterior Ley Forestal que ha sido reemplazada por una nueva Ley Forestal que recoge los principios del manejo forestal sostenible.

De un lado, organizaciones como FENAMAD, FADEMAD y algunos otros gremios de concesionarios forestales madereros y castañeros, con el apoyo de algunas ONG, propugnan ahora un desarrollo forestal sostenible así como el respeto a los pueblos indígenas aislados. De otro lado, un sector de extractores forestales, con el apoyo de intermediarios y otros actores de la cadena de comercialización de madera persisten en la idea de la cosecha selectiva de una sola especie –en este caso la caoba-, incluso de áreas no autorizadas para la extracción forestal, como base del desarrollo económico de la región.

Lecciones aprendidas

Una de las conclusiones que merece destacarse es que en la región de Madre de Dios, donde por diversos procesos previos sus poblaciones indígenas actuales quedaron dispersas y fragmentadas dentro de un amplio espacio regional, éstas han logrado construir una organización gremial indígena de carácter multiétnico.

Junto con ello es que, no obstante las tensiones internas que ha implicado mantener su carácter multiétnico –incluyendo ahora a COHARYIMA igualmente como una organización multiétnica- FENAMAD se mantiene hasta el presente intacta, es decir, sin las escisiones y divisiones que han sufrido la mayoría de otras federaciones regionales.

Otro aspecto resaltante es el de las alianzas logradas con otros actores político-sociales. Así por ejemplo, la desarrollada entre 1990-1992 cuando FENAMAD, aliada con FADEMAD principalmente, lograron que el Gobierno Regional Inka aceptara y trabajara tomando en cuenta las propuestas de trabajo formuladas por estas organizaciones.

Asimismo es importante reconocer que quienes actuamos como asesores dentro del proceso de FENAMAD, Vicariato Apostólico de Puerto Mal-

donado, Eori (hasta 1994), CEDIA o AMETRA u otros, hemos asumido nuestras propias agendas y posiciones con respecto a los indígenas de Madre de Dios, de manera que en muchos casos se agudizaron tensiones y conflictos latentes o preexistentes entre los mismos pueblos indígenas. Como asesores nos ha sido difícil asumir un papel de facilitadores críticos antes que ser simples ejecutantes, asesores tendenciosos o simplemente chantajistas. Las reflexiones sobre esta situación han ocasionado el retiro del asesoramiento activo de FENAMAD de parte del Centro Eori aunque en áreas como la promoción de la agroforestería se haya mantenido una colaboración indirecta.

Finalmente, un punto importante de la experiencia seguida es que, casi de manera independiente de los asesores, el movimiento indígena regional representado por FENAMAD tiende crecientemente a encontrar como aliados naturales de su lucha frente a las instancias de decisión gubernamentales a otros sectores sociales organizados como los agricultores de FAD-DEMAD, castañeros, pequeños mineros, extractores forestales o trabajadores urbanos, en un proceso dentro del cual seguirá influenciando y del cual seguramente recibirá igualmente aportes.

Notas

- 1 El Centro Eori constituye una Organización No Gubernamental (ONG) que desde su conformación en 1982 apoyó el proceso de organización de los pueblos indígenas amazónicos y su encuentro, como parte del movimiento social organizado, con otras organizaciones de agricultores, castañeros, shiringueros, así como de otros trabajadores o sectores sociales urbanos. Su trabajo se centró en la cuenca del Río Madre de Dios y Afluentes hasta 1995, luego del cual proyectó esta experiencia de trabajo en otros espacios, como la facilitación de intercambios de experiencias agroforestales entre 1996 y el 2000, en apoyo a la Coordinadora Agroforestal Indígena y Campesina (COI-CAP) y al Programa Bosques, Árboles y Comunidades Rurales (FTPP) de la FAO. Actualmente mantiene activa una biblioteca especializada en Puerto Maldonado.
- 2 SINAMOS=Sistema Nacional de Movilización Social. Organismo que, desde el Estado, impulsó el desarrollo de organizaciones campesinas durante la Reforma Agraria del gobierno militar. En la Amazonía impulsó igualmente cooperativas de productores y se ocupó, como en el caso de Madre de Dios, de las inscripciones y reconocimientos como Comunidades Nativas a asentamientos indígenas locales.
- 3 La legislación vigente otorga reconocimiento legal y personería jurídica a los grupos étnicos amazónicos mediante la categoría de "Comunidad Nativa". Un pueblo indígena amazónico puede contar con más de un asentamiento poblacional y se reconocen tantas Comunidades Nativas como asentamientos poblacionales existan. La titulación de tierras corresponde a cada Comunidad Nativa reconocida legalmente. No se reconocen ni protegen los territorios étnicos tradicionales sino que éstos se reconocen legalmente sólo en parte,

- quedando generalmente las tierras de caza, pesca y recolección así como lugares de interés cultural y religioso de cada pueblo indígena desprotegidos y sujetos a invasiones y conflictos de derechos.
- 4 El proceso que las comunidades Harakmbut siguieron fue facilitado por investigadores sociales que compartían la idea que los pueblos indígenas de la región podían construir su propia organización autónoma. Entre 1973 y 1975 en la comunidad de Puerto Luz, Thomas Moore desarrolló sus investigaciones etnológicas. Entre 1979 y 1981 Andrew Gray desarrolló igualmente sus investigaciones en la comunidad Arakmbut de San José del Karene. Y entre ellos desarrollaron desde entonces una activa colaboración e intercambio de ideas, entre otros aspectos, con relación a la problemática de los Harakmbut (Moore 2000). En los años 80, Lissie Wahl, Klaus Rummenhoeller y Heinrich Helberg desarrollaron igualmente sus investigaciones en la comunidad Arakmbut de Shintuya.
 - 5 Estos dos asentamientos indígenas Harakmbut entonces independientes tomaron otro curso en los años posteriores. Los miembros de la Comunidad Boca Karene sufrieron agresiones que forzaron su salida incorporándose a la CN Puerto Luz. Los miembros de la comunidad Boca Pukiri siguieron viviendo en forma autónoma pero dentro de las tierras tituladas de la CN San José del Karene.
 - 6 AIDSESEP constituye el más importante proceso de organización gremial indígena amazónica, a partir de la agrupación de organizaciones regionales indígenas de la selva central, como los Shipibo-Conibo, o de la selva nororiental, como las organizaciones Aguaruna-Huambisa. Progresivamente fue incorporando otras organizaciones indígenas regionales de toda la Amazonía peruana.
 - 7 Entre 1983 y 1984 la agencia Oxfam UK desistió de financiar al Centro Eori y retrasó financiamientos para FENAMAD debido a las denuncias formuladas en contra del proyecto del gobierno de Belaúnde de construir una carretera y canal de integración entre las cuencas de los ríos Urubamba y Madre de Dios, a través del Parque Nacional del Manu (Moore 1984b, 1984c y 1984c). Belaúnde acusó a Oxfam UK de estar financiando terroristas, lo que implicó que entre 1982 y 1985 el trabajo del Centro Eori fuera casi clandestino, por esta clase de problemas (Moore, Com. Pers. 2002).
 - 8 El equipo fundador estuvo conformado por Thomas Moore (Director), Felipe Pacuri (abogado) y la antropóloga María Lazarte Velarde quienes iniciaron el trabajo de Centro Eori entre 1982 y 1985. Asimismo, Oscar Aguirre (profesor y dibujante técnico) formó parte del equipo fundador. María Lazarte era encargada de asuntos de comunidades nativas de la Corporación Departamental de Desarrollo de Madre de Dios (CORDEMAD). Los indígenas integrantes del Centro Eori fueron Roberto Masias, Felix Manuel Kuakibehue, José Tijé Arasaeri y Manuel Kamenó Yorey. Posteriormente, entre 1986 y 1991, se incorporaron Tulio Valverde, Adela Reátegui, Alfredo García, Alejandro José, Rodrigo Arce, Héctor Vilchez y Víctor Cueva.
 - 9 En la estructura de la administración pública, en las últimas décadas el más importante organismo de desarrollo departamental ha correspondido a la CORDEMAD (antes Organismo de Desarrollo Departamental de Madre de Dios, ORDEMAD), debido a los recursos asignados para proyectos de infraestructura social planificados a nivel departamental así como a su peso político en la toma de decisiones para el desarrollo de políticas intersectoriales a nivel departamental. La CORDEMAD, por reglamento, debía incorporar a un representante indígena en su Asamblea general anual pero la designación del mismo se hacía por cuenta de la propia CORDEMAD sin considerar que las comunidades nativas tenían ahora su propia organización. En los años 1986 y

- 1987, el representante de FENAMAD designado por ésta tomó parte de las asambleas de este organismo que resolvía los proyectos de inversión pública en la región.
- 10 Importante central campesina de los años 60 y 70 que tuvo activa participación en luchas campesinas por la tierra, desde el primer gobierno de Beláunde (62-68) y durante los gobiernos militares de Velasco Alvarado (68-75) y Morales Bermúdez (75-80).
 - 11 La Asamblea Nacional Popular representó una importante experiencia de unidad de las más importantes organizaciones gremiales de trabajadores urbanos y organizaciones campesinas del país a fines de los años 80. Para el caso de las organizaciones indígenas amazónicas, la ANP representó un importante espacio de aprendizaje político.
 - 12 Los diarios alemanes que recogieron particularmente las denuncias de Gesellschaft für Bedrhte Völker sirvieron mucho para presionar a este personaje a retirarse (Moore, Com. Pers. 2002).
 - 13 El INE se transformó en Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI) en 1990.
 - 14 Entre 1997-1998 la FENAMAD, en el marco del Proyecto Plan Karene, profundizó este importante trabajo de documentación personal.
 - 15 La decisión de apoyar prioritariamente a estudiantes indígenas de la CN Boca del Inambari respondió a la exclusión que sobre esta comunidad pesaba por parte del Vicariato Apostólico de Puerto Maldonado debido a que en esos años en esa comunidad había una influencia de la Iglesia Maranata. En esos años varios estudiantes Harakmbut seleccionados por el Vicariato cursaban estudios de secundaria en la Misión de Sepahua, departamento de Ucayali, junto con estudiantes Yine, Amahuaca, Asháninka y Matsigenka.
 - 16 El proyecto AMETRA contó con una subsede Wamanokae en la CN Shintuya.
 - 17 Esto se relaciona con los procesos de cambios experimentados por las comunidades Harakmbut, de un patrón de vida comparativamente jerárquico hacia uno más igualitario, con mayor protagonismo de la juventud, analizado para el caso de la CN San José del Karene por Gray (2002b).
 - 18 Este apoyo lo obtuvo igualmente la Federación Agraria Departamental de Madre de Dios (FADEMAD) para la construcción de su local en la Av. 28 de Julio y respondió a una gestión conjunta realizada por FENAMAD y FADEMAD apoyada por Felipe Pacuri en su condición de Vicepresidente del Gobierno Regional Inka. .
 - 19 Centro para el Desarrollo del Indígena Amazónico.
 - 20 Un profundo análisis sobre las vinculaciones entre las comunidades harakmbut y el Estado peruano, y los problemas planteados por el desarrollo ha sido desarrollado por Gray (2002c), en el que examina algunos de los conflictos locales ocurridos entre comunidades Harakmbut y mineros así como de su relación con el proceso FENAMAD en más detalles aquí sumariamente mencionados.
 - 21 Eori siempre consideró que en tanto FENAMAD se consolida organizativamente y pudiera asumir con autodeterminación e independencia política gremial sus propios roles, decisiones y liderazgo, su rol de apoyo era activo pero a la vez temporal, en el sentido que no podría prolongarse indefinidamente.
 - 22 Los asesores del Centro Eori que participaron en esas negociaciones fueron Felipe Pacuri y Alfredo García. Otro asesor que intervino en esas negociaciones fue Heinrich Helberg.
 - 23 Policía especializada antimotines. Originalmente la palabra sinchi proviene del idioma quechua que se traduce como "hombre con mucha fuerza o pundonor".

- 24 Pese a ello y a que también trató de hacer lobby en el Gobierno Regional, tuvo que retirarse ante la acción concertada entre el Gobierno regional y la población afectada (Pacuri, Com. Pers. 2002)
- 25 Finalmente, una sola propuesta técnica organizada por CEDIA fue la que siguió el trámite hasta que, en febrero de 1990 se obtuvo la Resolución Ministerial que creó la Reserva del Estado Nahua-Kugapakori en 443.887 ha ubicada en el distrito de Echarate, provincia de La Convención, Cusco (Eori 1990).
- 26 En 1987 FENAMAD promovió el apoyo de OXFAM para financiar un proyecto de asistencia médica de emergencia para las poblaciones indígenas en las zonas remotas del Parque, que se canalizó a través de la Intendencia de Pueblos Nativos del Parque Nacional del Manu (Eori 1987).
- 27 Un análisis detallado de esta problemática ha sido tratado por Huertas (2002).
- 28 Con este nombre se activó temporalmente un mecanismo de coordinación y alianzas amplio de los más importantes gremios rurales y urbanos, que da continuidad a otras instancias de lucha regionales denominados "frente cívico" o "frente regional" (Moore 1986).

Bibliografía

- Eori (Centro Eori de Investigación y Promoción Regional):** Resumen de actividades en apoyo a la FENAMAD realizadas entre julio de 1985 y junio de 1987. Puerto Maldonado.1987.
- Resumen de actividades en apoyo a la FENAMAD realizadas entre julio y diciembre de 1987. Puerto Maldonado. 1988a
 - Programa de actividades a realizarse entre julio 1988 y junio de 1990. Puerto Maldonado.1988b
 - Resumen de actividades en apoyo a la FENAMAD realizadas entre enero y julio de 1988. Puerto Maldonado. 1989.
 - Informe de actividades realizadas durante el período julio 1989 y junio de 1990. Puerto Maldonado.1990a
 - Programa de actividades a realizarse entre septiembre de 1990 a agosto de 1992. Puerto Maldonado. 1990b
 - Borrador de Lineamientos de Política para el Desarrollo de la Selva de Madre de Dios.
 - Documento presentado a la Secretaría de Planificación del Gobierno Regional Inka. (Manuscrito).1990c.
 - Informe de actividades realizadas durante el período julio de 1990 a junio de 1991. Puerto Maldonado. 1991.
 - Informe de actividades realizadas durante el período julio de 1991 a marzo de 1992. Puerto Maldonado. 1992.
 - Informe de actividades realizadas durante el período abril a agosto de 1992. Puerto Maldonado, 1993.
 - Informe de actividades realizadas durante el período marzo a agosto de 1993. Puerto Maldonado. 1993b.
 - Informe de actividades realizadas durante el período septiembre de 1993 a febrero de 1994. Puerto Maldonado, 1994.
- FENAMAD. Federación Nativa del Río Madre de Dios:** (Informe basado en el II Congreso) Manuscrito. Puerto Maldonado. 1983.
- Resoluciones del III Congreso, CN Boca del Inambari, 18-21 de diciem-

bre.1985.

- Conclusiones del IV Congreso, CN Puerto Luz, 20-23 de noviembre. 1986.
- Conclusiones del VI Congreso, CN Shintuya, 1-5 de noviembre. 1989.
- Conclusiones del VII Congreso, CN Arasaeri Villa Santiago, 21-25 de agosto. 1991.
- Conclusiones del VIII Congreso [CN El Pilar,], En: *Avance Indígena* 3(4).1993.
- Conclusiones del IX Congreso [CN Santa Rosa de Huacaria, 14-16 diciembre], En: *Avance Indígena* 5(8): 6-15.1995.
- Actas del X Congreso, Puerto Maldonado, 30 enero-2 febrero.1998.
- Actas del Décimo Primer Congreso, Puerto Maldonado, 26-29 de febrero. 2000.
- Actas del Décimo Segundo Congreso, Puerto Maldonado, 18-21 de enero.2002

García Altamirano, Alfredo: "Madre de Dios: cuando el mosquito pica". En: *Asuntos Indígenas*. Copenhague, Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA). No. 3/2000: 46-51. 2000

Gray, Andrew: *Y después de la fiebre del oro ...?: Derechos Humanos y Autodesarrollo entre los Amarakaeri del Sudeste del Perú*. Copenhague, IWGIA. Serie Documentos IWGIA 5. 1986.

- *Los Arakmbut, Mitología, Espiritualidad e Historia*. IWGIA-Programa de los Pueblos de los Bosques. Lima. 2000^a.

- *El ultimo chaman: cambio en una comunidad amazónica*. IWGIA-Programa de los Pueblos de los Bosques. Lima. 2000b.

- *Derechos indígenas y desarrollo: autodeterminación en una comunidad amazónica*. IWGIA- Programa de los Pueblos de los Bosques. Lima. 2000c.

Huertas, Beatriz: *Los pueblos indígenas en aislamiento: su lucha por la sobrevivencia y la libertad*. Lima, IWGIA. 256 pp.2002.

Montoya, Rodrigo: "Visita 2 Madre de Dios: Centro Eori, Federación de Comunidades Nativas de Madre de Dios, FENAMAD (Octubre de 1992)". Documento de trabajo Oxfam UK y Oxfam América. Ms.,1992.

- *Cultura y Poder*. Servicio de Información Indígena -SERVINDI. Edición Nacional 2002-1. 2002.

Moore, Thomas: "El ILV y una 'tribu recién encontrada': la experiencia amarakaeri". En: *América Indígena* 24(1): 25-48.1984.

- "Transnacionales en Madre de Dios: Implicancias para las comunidades nativas". En: *Shupihui* 5 (16): 451-462.1980.

- "Situación de los nativos frente a la minería aurífera en Madre de Dios". En: *Shupihui* 28: 413-426.1983.

- "La migración a los lavaderos de oro en Madre de Dios". *Extracta* (2): 13-15. 1984a.

- "Perú: Flight to defend the 'conquest' of Manu National Park". *IWGIA Newsletter* 37: 123-125.1984b.

- "Perú: Manu National Park and Indigenous peoples endangered". *IWGIA Newsletter* 37: 126-135. 1984c.

- "Perú: Peoples, Parks And Petroleum". *Cultural Survival Quarterly*. Massachusetts 8(1): 82-83. 1984d.

- "Movimientos populares en Madre de Dios". En: *Promoción campesina, regionalización y movimientos sociales*. María Isabel Remy, ed. Lima, Centro Bartolomé de las Casas-DESCO. Pp 167-191. 1985.

- "Quinto Congreso de la Federación Nativa del Río Madre de Dios y Afluentes". En: *Sur* 10 (108): 25-26. 1987.

- "Presentazione". En: A Gray *L'ultimo sciamano: Il cambiamento in una comunità*

amazonica. Roma, Bulzoni Editore. 2000.

Moqui Mio, Ezequiel: "Los nativos de Madre de Dios frente a la extracción de los recursos naturales: Testimonio". En: *SUR* 49: 50-56. 1982.

Pacuri, Felipe y Thomas Moore: *Los conflictos entre mineros auríferos y el pueblo Arakmbut en Madre de Dios, Perú*. Informe presentado a la Comisión de Evaluación de la *Problemática Minera en Territorios Indígenas de Madre de Dios, Perú*. Puerto Maldonado, Centro EORI de Investigación y Promoción Regional y Federación Nativa del Río Madre de Dios y Afluentes (FENAMAD). Manuscrito. 1992.

SUR. "Nace la Federación de Nativos del Madre de Dios". En: *SUR* 49: 42-46. Cusco, Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas. 1982.

- "Las nacionalidades indígenas en Madre de Dios" En: *SUR* 65: 32-39. Cusco, Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas. 1983^a.

- "La avalancha del oro en Madre de Dios" En: *SUR* 65: 40-44. Cusco, Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas. 1983b.

Wahl, Lissie: *La Federación Nativa del Madre de Dios: Informe de un Congreso*. En: *Amazonía Indígena* 9. Lima, enero 1985, pp.15-23. 1985.

LOS HARAKMBUT EN UN LUGAR DESCONOCIDO

Héctor Sueyo Yumbuyo

El pueblo Harakmbut está ubicado en el departamento de Madre de Dios, en el suroriente peruano, en un lugar marginado y desconocido. Este pueblo, que es el más numeroso del departamento de Madre de Dios, habla su propia lengua, que no está emparentada con ninguna otra.

Los capitalistas nacionales e internacionales han encontrado una gran área selvática en donde pueden invertir en minería, ganadería, extracción maderera y explotar los recursos sin mayores trabas legales ni consideraciones ecológicas, sin el consentimiento de los indígenas, y –lamentablemente- sin contar todavía con la oposición de la opinión pública.

Estas invasiones tienen una larga historia. En 1930 hubo varios proyectos para la extracción y explotación del oro en Madre de Dios, en los cuales intervinieron empresas extranjeras. Aunque ninguno resultó exitoso, siempre provocaron enfrentamientos con la población indígena. Uno de los proyectos incluía planes para amedrentar a los Harakmbut del Río Karene (Colorado), lanzando bombas lacrimógenas desde el aire, con el objetivo de espantarlos y establecer la minería aurífera y la agricultura como soporte. Tal plan fue propuesto por una empresa sueca, a cargo del Sr. Sven Ericsson.

Durante la segunda guerra mundial, la empresa norteamericana N.A. Asher E. Kates inició operaciones de exportación de barbasco en el territorio ancestral del subgrupo Harakmbut llamado Wachipaeri, en la región de Kcosnipata, en el departamento de Cuzco, donde hoy se encuentran las comunidades de Queros y Huacaria en las cabeceras del Río Madre de Dios. Poco después, una epidemia de viruela redujo a menos de la mitad a la población Wachipaeri. Fracasada su industria, se instalaron en Puerto Maldonado en 1953, bajo el nombre Exportadora el Sol, que exporta castañas.

En 1967-68, la International Petroleum Company (IPC) realizó una exploración petrolera en el área que ocupa ahora el Parque Nacional del Manu, donde se tiene referencia que asesinaron a 20 indígenas, llamados "Amahuaca", de procedencia incierta. En 1973, dos empresas extranjeras, Cities Service, norteamericana, y Andes Petroleum Company, japonesa, subcontrataron a otras empresas para llevar a cabo exploraciones sísmicas y perforaciones de pozos en una vasta área de 2 millones de hectáreas, en el área de los ríos Karene, Madre de Dios e Inambari. Estas compañías contrataron entre su personal de campo, como guías y motoristas, también a jóvenes Harakmbut. La Andes Petroleum Company desalojó varias familias del grupo Harakmbut-Toyeri, que habita sobre el Río Madre de Dios,



Comunidad de Boca Inambari. Fotos: Alejandro Parellada



donde se instalaron varias bases de operaciones de esa compañía, con helipuertos. Las bases principales se encontraban en la misión dominica de Shintuya, en la localidad de Puerto Alegre, ambas asentamientos indígenas Harakmbut. Las consecuencias para los Harakmbut fueron muy graves, favoreciendo una aculturación forzada e introduciendo muchos vicios occidentales, tales como el consumo de cigarrillos, alcohol, prostitución, robos, raptos de mujeres, y un clima de violencia generalizado. Todo esto con la tolerancia de la iglesia católica y con el apoyo de la infantería de marina. En 1976, las compañías petroleras se retiraron, manifestando que no hallaron petróleo a escala comercial.

Desde el año 1978 aproximadamente, los Harakmbut han sufrido una agresión brutal e indiscriminada, así como la invasión de sus territorios tradicionales por lavadores de oro. Esta situación ha traído graves consecuencias para la población Harakmbut. Entre las comunidades más afectadas están: Boca Inambari, Barranco Chico, Villa Santiago, San José de Karene y Puerto Luz.

Antes de las invasiones vivían en armonía con la naturaleza. Cazaban, pescaban y practicaban la recolección. Hoy en día la cultura Harakmbut ha aceptado algunas innovaciones y ha tenido que adaptarse. Ya no cazan como antes porque los animales han huido debido a los ruidos que hacen las maquinarias, cargadores frontales, dragas hidráulicas, motosierras, etc. Tampoco pueden pescar, porque se ha prohibido la pesca con barbasco. Les dicen que están contaminando los ríos. Pero a nuestro entender no es así, porque el uso del barbasco se basa en una tradición ancestral nuestra, que nos ha permitido usar los recursos del río por cientos o miles de años sin que se acaben. Además, ahora sabemos que el principio activo del barbasco es biodegradable. Por el contrario, se debería prohibir el uso del mercurio (conocido como azogue), que utilizan en los lavaderos de oro y cuyos residuos son arrojados al río. Por lo que los peces que consumimos están contaminados con mercurio.

No todo está perdido para la cultura Harakmbut; mantiene vivas sus propias tradiciones étnicas; desde niños hablan su propio idioma, mantienen las pautas de su organización social y sus creencias y valores que proceden de su cosmología tradicional. A pesar de muchas dificultades y la segregación social, los jóvenes terminan por asumir su identidad indígena, entendiendo por esta identidad el mantener el uso del idioma, el tener conciencia de los territorios que ocuparon sus antepasados, las creencias y valores como la ayuda mutua, así como mantener las costumbres y las relaciones familiares.

Los Harakmbut han sido los iniciadores de las organizaciones indígenas en Madre de Dios. Se creó entonces la Federación Nativa del Río Madre de Dios y Afluentes-FENAMAD en el año 1982, con el objetivo de defenderse de las agresiones de los lavadores del oro y de las amenazas contra la vida y contra su cultura.

La agresión e invasión minera, a partir de 1978, se inició con la llegada de migrantes procedentes de la zona andina, quienes llegaron con la ideología de conquista y de volverse ricos fácilmente. Luego siguieron pequeños capitalistas nacionales y finalmente empresas mayores con socios peruanos y brasileños, que introdujeron la extracción del oro con maquinaria pesada.

Estas fueron algunas de las agresiones mayores que ha sufrido el pueblo Harakmbut. A éstas habría que agregar las agresiones estructurales de la sociedad y las leyes peruanas: la discriminación racial, la destrucción de nuestros territorios y la apropiación de sus recursos, las políticas estatales que han favorecido la migración masiva de la sierra a la selva.

Los Harakmbut han encontrado una especie de nuevo equilibrio, dedicando parte de su tiempo a la extracción del oro de forma artesanal; la producción de oro se ha organizado respetando los grupos de trabajo tradicionales, dañando lo menos posible la ecología. Han recuperado parcialmente el control de sus territorios a través de la titulación de sus comunidades nativas, dando énfasis a su economía de subsistencia y manteniendo un control ecológico con los recursos tradicionales de su cultura.

Su economía y la cohesión grupal podrían mejorar mucho, si el Estado Peruano creara la Reserva Comunal Amarakaeri¹, como área natural protegida bajo administración indígena, en el mismo centro de su territorio ancestral. El expediente técnico está aprobado por el Instituto Nacional de Recursos Naturales, pero falta la decisión política del Ministro de Agricultura de apoyar al pueblo Harakmbut. En la Reserva Comunal Amarakaeri podríamos volver a cazar y pescar como es nuestra costumbre y también manejar el bosque sin dañarlo, y así escapar de forma considerable al impacto de la economía de mercado y al capitalismo salvaje que llega a la Amazonía.

Las invasiones de los mineros nos han dejado más pobres y con menos recursos naturales para sobrevivir. Por eso sería muy importante lograr recuperar nuestros territorios comunales y que los invasores sean reubicados. Por esa razón hemos formulado un "Plan Karene", el cual nos permitirá además, recuperar nuestra economía, trabajar en salud, la revalorización de nuestra cultura Harakmbut, la educación y la comercialización de algunos excedentes de nuestros productos.

Nota de los editores

- 1 La Reserva Comunal Amarakaeri fue creada el 11 de mayo del año 2002, a través del Decreto Supremo N° 031-2002-AG.

Introducción

El impacto de la minería en los territorios indígenas en Madre de Dios no es un fenómeno reciente. Desde hace décadas, varios estudiosos y las mismas organizaciones indígenas han analizado el problema y sugerido soluciones³. Sin embargo, las respuestas de los organismos estatales no han corregido el caos social y económico que la minería genera específicamente entre los pueblos indígenas afectados. Una de las razones que explican esta situación es el caos del propio Estado. En efecto, en 1991, un informe de la Asamblea Regional de la región Inka estimaba que "por un lado han sido frecuentes los otorgamientos de denuncias a favor de personas con diferentes actividades, produciéndose la superposición de concesiones para la explotación agrícola, forestal, ganadera o minera. Esto ha sido producto tanto de la descoordinación entre las oficinas sectoriales, como de vacíos y falta de precisión en la normatividad de las mismas"⁴.

La problemática de la minería muestra a un Estado multicefálico con intereses heterogéneos, cuyas múltiples cabezas envían órdenes, generalmente basadas en información disímil y contradictoria, a diversos órganos. La autarquía sectorial llevó, por ejemplo, a que las normas de regulación ambiental propuestas en el Código del Medio Ambiente aprobado en septiembre de 1990, fueran cambiadas poco tiempo después. En 1992 se modificaron y en su lugar se otorgó a cada sector la facultad para dictar normas ambientales respecto a su propia actividad. A partir de allí, el Ministerio de Energía y Minas establece sus propias normas y funciones ambientales.

Esta autarquía se expresa en conflictos concretos que involucran a la misma población que tiene que enfrentar directamente las consecuencias de las actividades mineras en sus tierras. Miguel Palacín, presidente de la Coordinadora Nacional de Comunidades del Perú afectadas por la minería (CONACAMI), se pronunció en este sentido cuando indicó que "el Ministerio de Energía y Minas cree que las áreas denunciadas están libres; no sabe que allí existe población, propietarios"⁵.

En este trabajo se analiza precisamente este aspecto de la problemática minera, haciendo especial énfasis en el impacto que tiene sobre los pueblos indígenas de Madre de Dios. Incluye una breve historia de la minería en el departamento de Madre de Dios, la naturaleza de esta actividad, la historia de la minería en territorios indígenas, la situación de los pueblos indígenas, especialmente de su cultura y territorio, así como sus formas de resistencia y de resolución de los conflictos que esta actividad continúa generando.

Historia de la minería en Madre de Dios

Según estimaciones actuales, el departamento de Madre de Dios ha registrado altas tasas de crecimiento en los últimos quince años. De 1949 a 1961, la tasa era de 0,1%, mientras que desde 1981 hasta el año 1993 la tasa se quintuplicó a 5,7%. Una de las causas de este incremento es la migración promovida fundamentalmente por la actividad aurífera. La población real estimada para 1981 era de 35.788 habitantes⁶, mientras que en el año 1993 el censo poblacional señaló 69.854 habitantes en el Departamento de Madre de Dios. Las proyecciones para el año 2000 estimaron 84.383 habitantes⁷.

Desde la fundación del departamento de Madre de Dios en 1912, su economía se ha sostenido sobre actividades de tipo extractivo y, entre éstas, fundamentalmente en la explotación aurífera. Diversos estudios económicos sobre el desarrollo de Madre de Dios consideran que la minería es la actividad más importante para el departamento⁸. Así, por ejemplo, se indica que la minería se ha convertido “en la actividad punta alrededor de la cual se dinamizan el resto de actividades como el comercio, la construcción y los servicios”⁹.

A fines de los años 80 se calculaba que el potencial minero era de 492.776 kg. de oro cuyas fuentes se ubicaban entre los ríos Madre de Dios y afluentes, Kaichiwe, Pukiri, Colorado o Karene, Inambari, Malinowski, Tambopata. Se estimaba que entre los años 1980 a 1984 se extraía desde 1.200 a 1.900 kg de oro al año lo que hacía un total de 92.000 millones de soles aproximadamente¹⁰, mientras que el Banco minero indicaba que Madre de Dios tenía un potencial de 36.522,000 onzas troy de oro¹¹, que representaban aproximadamente 1.132,182 kg. No obstante, debemos tener en cuenta que los cálculos estatales sobre la producción, tal como indica Mosqueira (1992), generalmente han sido subestimados.

La historia del oro en Madre de Dios reproduce muchos rasgos de otros tipos de explotación de recursos naturales como el caucho. En efecto, se trata en primer término de economías que se sustentan en la extracción. Por otro lado, el auge de las mismas depende mucho de factores externos, como los precios en el mercado internacional pero también de factores internos como la actuación de las instituciones del Estado a favor de grandes intereses regionales.

El tipo de economía política también es similar. Así, por ejemplo, se menciona respecto al caucho que “nacieron poblados de acopio que se ubican en las márgenes de los principales ríos, para luego transportar el caucho hasta Iquitos, de allí a Brasil y finalmente a Europa.”¹². La migración en pos de recursos naturales no se quedó allí, sino que se volvió casi una práctica consuetudinaria con la migración de 1912 que llevó a 200 familias de Tarapacá a desarrollar economías extractivas que casi siempre implicaban regímenes laborales semi-feudales y hasta semi-esclavistas. Antes de la migración del oro, hubo otras migraciones como la japonesa que se desplegó

desde 1918 hasta 1940¹³. Recién en 1930 comenzaron a llegar migrantes del Cuzco a Madre de Dios para buscar oro en los ríos Inambari, Alto Manu, Colorado, Piedras, Madre de Dios y otros afluentes, así como madera en otras zonas. Ello coincide con la denominada “fiebre del oro” que se extendió por Madre de Dios desde 1930 a 1950. Luego de diez años, la explotación volvió a ser intensa. Aznar y Luna (1979: 3) mencionan que:

“...en 1971 las playas del Río Madre de Dios producían únicamente dos kilogramos de oro; en 1972 la producción sube a 122 kilogramos; en 1973 se llega a los 600 kilogramos aproximadamente. En 1975 Madre de Dios produce aproximadamente el 30% del oro que se extrae en el país. Este aumento es significativo si tenemos en cuenta que en 1950 solamente el 3% del oro que se extraía en el Perú procedía de los lavaderos de los departamentos de Madre de Dios, Puno, Cuzco y La Libertad”.

La migración, potenciada por la explotación del oro, parecía seguir un patrón histórico que se originaba no sólo en aspectos económicos o culturales sino también en la propia génesis del Estado desarrollista en la zona. Probablemente, el fenómeno de la migración no hubiera tenido las consecuencias que tiene hasta hoy en Madre de Dios si el Estado hubiera tenido una presencia firme y opuesta al caos que aquél originaba. Pero no fue así. En efecto, durante esta época, el proceso de formación del Estado peruano en Madre de Dios era bastante incipiente. Es más, en algunas zonas del departamento sólo conocían de su existencia por comentarios y los espacios que debían ser regulados por la esfera pública eran objeto de regulaciones informales y muchas veces asimétricas entre particulares. Una de las instituciones que contribuye a reforzar la presencia del Estado en Madre de Dios es el Banco Minero, organismo que eventualmente subordina la importancia de solucionar el caos social departamental a la necesidad de promover la migración para la explotación del oro. Paradójicamente, esta presencia relativa del Estado en Madre de Dios va a ser uno de los factores que promueve la evasión de la producción minera hacia los mercados negros de Brasil y Bolivia¹⁴.

Informalidad y anomia en la actividad minera regional

Una de las características más resaltantes de la minería en Madre de Dios es su informalidad y anomia. En efecto, además de la actividad empresarial que muchas veces trasgrede las regulaciones ambientales, la masiva minería artesanal generalmente desconoce o ignora las leyes, generando un caos anómico de graves consecuencias para el ambiente y sus poblaciones. Numerosos estudios, como el informe de la Asamblea Regional Inka (1991) han comprobado que los mineros violan normas legales de carácter laboral. Las

condiciones de trabajo, una vez en la zona, también constituyen parte de la violación sistemática de los derechos de los trabajadores que los empleadores pueden enmascarar en la medida en que aducen que los trabajadores conocían estas condiciones cuando aceptaron trabajar para ellos. Cuando algún trabajador reclama, le son trasgredidos otros derechos porque los someten a castigos, abusos, abandonos y a veces hasta la muerte. Uno de los derechos más importantes del ser humano es el derecho a la salud. La actividad minera tal como es realizada en Madre de Dios, ocasiona graves impactos en la salud de los trabajadores. El escaso margen de ganancia de los obreros mineros iniciales, el desconocimiento estructural de la normatividad existente y la reproducción del régimen del peonaje en condiciones infrahumanas -entre otros factores- hace que el derecho básico a la salud sea constantemente violado en esta red de actores de la minería (Mosqueira 1992).

Las violaciones contra el derecho a la vida tampoco son extrañas. Durante el año 1990, el Teniente Alcalde del distrito de Huepetuhe y el Director Subregional de Trabajo denuncian ante la Fiscalía Provincial de Puerto Maldonado la existencia de cementerios clandestinos de mineros. Las condiciones infrahumanas de trabajo también son denunciadas por la prensa. Durante esos años, el primer secretario del Senado se dirige al presidente del Gobierno Regional de la Región Inka para que intervenga en el caso de la desaparición de dos menores en asentamientos mineros, lo cual es ratificado por un informe elaborado por la Coordinadora de los Derechos del Niño. Estas denuncias son recogidas por la Asamblea Regional de la Región Inka, que en 1991 forma una comisión para la investigación de la violación de los derechos humanos y el tráfico de mujeres y menores en los asentamientos mineros de la subregión Madre de Dios. Sus objetivos eran verificar las denuncias de las condiciones generales del trabajo en estas zonas y definir a los responsables en los casos de violación de derechos humanos. Con respecto a la violación de los derechos de la mujer, en especial los derechos a su integridad física, la comisión verificó la existencia de 3 denuncias por abuso sexual, dos de las cuales eran violaciones sexuales a menores y una de abuso sexual a una mujer mayor de edad¹⁵. También recibió información sobre mujeres que ejercían la prostitución, quienes en combinación con los patrones, contribuían a endeudar a los obreros que pagaban por sus servicios.

Las peleas y situaciones conflictivas son muy comunes en los campamentos mineros. Se considera que "por falta de un eje de identidad común y conciencia de grupo se producen engaños y robos que se expresan en forma violenta en peleas y asesinatos estilo 'far west', y en una inestabilidad psicológica"¹⁶. Ello da lugar a violaciones constantes de derechos humanos que las autoridades no investigan. La existencia de estos cementerios clandestinos fue verificada por esta comisión en varias zonas cercanas a los asentamientos mineros. En Boca Pukiri, Cocha Huacamayo y

Playa David se encontraron grupos de tumbas cubiertas por la maleza que contenían en total cerca de 90 cadáveres no identificados. También se verificaron 46 mineros muertos, de los cuales 36 habían muerto por agresiones, ahogamiento, asfixia, estrangulamiento, traumatismos, disparos y golpes.

El D. Ley 22175 del año 1978 establece un régimen de Comunidades Nativas según el cual son comunidades nativas aquellas que “tienen origen en los grupos tribales de la selva y ceja de selva y están constituidas por conjuntos de familias vinculadas por los siguientes elementos principales: idioma o dialecto, caracteres culturales y sociales, tenencia y usufructo común y permanente de un mismo territorio, con asentamiento nucleado o disperso”. Asimismo establece que son miembros de éstas “los nacidos en el seno de las mismas y aquellas a quienes éstas incorporen siempre que reúnan los requisitos que señale el Estatuto de Comunidades Nativas”.

Como vemos, la legislación nacional no usó el término “pueblos indígenas” hasta que el 2 de diciembre de 1993 se ratificó mediante Resolución Legislativa N° 26253 el Convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes. Este Convenio fue ratificado el 17 de enero de 1994, depositado en la Organización Internacional del Trabajo (OIT) el 2 de febrero de 1994 y se encuentra vigente en el Perú desde el 2 de febrero de 1995. La definición de pueblos indígenas que ofrece el Convenio 169 recogió elementos que no habían sido considerados en la definición de comunidades nativas del D.L. 22175.

Este Convenio está dirigido a los gobiernos de manera que establezcan normas de protección para los pueblos indígenas. El artículo 15 establece que cuando el Estado tenga la propiedad de los recursos del subsuelo, antes de autorizar o llevar a cabo cualquier actividad petrolera o minera, deberá consultar a los pueblos indígenas afectados para determinar si sus intereses son perjudicados y de qué manera. Ello no excluye la participación en los beneficios y las indemnizaciones que puedan percibir. Esta norma no se ha aplicado en la mayoría de los casos en que la minería aurífera ha ocupado territorios indígenas. Es más, muchos mineros cuya actividad es legal, reclaman no conocerla. La mayoría de conflictos se producen precisamente por esta división sectorial de la normatividad, que es usada como justificación por los mineros cuando aducen que sus actividades se rigen únicamente por la legislación de su sector y que no están obligados a cumplir las normas que competen a otros sectores.

El incumplimiento de las normas del TUO de la Ley General de Minería es también una situación común en Madre de Dios. Cuando el propietario de la superficie no está de acuerdo en que se realicen actividades mineras en su propiedad, el art. 37° inciso 3 del TUO de la Ley General de Minería establece que la servidumbre es uno de los caminos que permite la explotación minera en dicho predio, previa indemnización justipreciada. Desde 1992 a la fecha no se ha otorgado ninguna servidumbre minera en Madre

de Dios¹⁷, menos aún en los casos de actividades mineras en territorios indígenas. En primer lugar, los mineros no cumplen con la exigencia que estipula la ley, ingresando a los territorios indígenas sin el acuerdo del propietario (que en estos casos es la comunidad) ni la culminación del procedimiento para establecer una servidumbre. Parece ser que los mineros creen que el cumplimiento de las obligaciones establecidas para solicitar una concesión es suficiente, sin tener en cuenta que el permiso del propietario del suelo o el establecimiento de la servidumbre es esencial para el desarrollo de sus actividades en dichos predios. En segundo lugar, la mayoría de mineros sólo consultan el TUO de la Ley General de Minería, sin hacer uso de otras normas establecidas en leyes de otros sectores como Agricultura. Un caso bastante claro es el de la Ley de Tierras N° 26505, modificada posteriormente por la Ley 26570. El artículo 7° de la ley de tierras indicaba que para usar las tierras para actividades mineras o de hidrocarburos se requiere el acuerdo previo con el propietario o la culminación del proceso de servidumbre. En los casos en que se establezca una servidumbre minera, el propietario de la tierra deberá ser previamente indemnizado en efectivo por el titular de la actividad minera o de hidrocarburos, según valorización establecida en el Reglamento de la del artículo 7 de la ley 26505.

De acuerdo a la legislación vigente, los mineros tienen que cumplir con normas para conservar el ambiente. En el artículo 29°, literal "c" de la Ley 26821 del año 1997, se establece que uno de los requisitos para el aprovechamiento sostenible de recursos es que se cumpla con los procedimientos de Evaluación de Impacto Ambiental y los Planes de Manejo de los recursos naturales establecidos por la legislación de la materia. Antes de 1992, la legislación exigía que los mineros elaboraran un Programa de Adecuación y Manejo Ambiental (PAMA). Sin embargo, en el año 1998 todavía no existía ninguna empresa minera en Madre de Dios que hubiera presentado un PAMA¹⁸.

En el año 1993 se vio la necesidad de adecuar la legislación minera a estándares ambientales aceptables, por lo cual se promulga el D.S. 016-93-EM, Reglamento de la Ley General de Minería sobre Medio Ambiente, que en el artículo 20 establece que el solicitante de cualquier tipo de concesión deberá cumplir con lo establecido en el artículo 35 del Reglamento de Procedimientos Mineros aprobado por D.S. 018-92-EM respecto a la realización de Estudios de Impacto Ambiental (EIA). Resulta interesante que este reglamento haya establecido sanciones por el incumplimiento de sus normas. De esta forma, esta norma modifica la legislación minera anterior que no imponía sanciones por incumplimiento en la presentación del PAMA. Así, se incorporan estándares básicos para la conservación del medio ambiente a la legislación minera. Sin embargo, la informalidad de la actividad minera en zonas como Madre de Dios hace que estas normas no se apliquen en la práctica.

La minería en los territorios indígenas

Aunque no existen cifras actualizadas sobre la producción aurífera en territorios de comunidades nativas, mencionaremos que a principios de los años 90 Pacuri y Moore (1992) calculaban que la producción anual de Madre de Dios era 8.000 kg. al año, de los cuales 1.000 kg. se encontrarían en territorios comunales; es decir, más del 10% de la producción anual del departamento se encontraría en tierras indígenas.

Las consecuencias de esta actividad casi nunca entran en las evaluaciones de los sectores estatales involucrados, pero lo cierto es que la minería en Madre de Dios ha afectado a los pueblos indígenas de diferentes maneras. Históricamente, las formas de relación entre los mineros y los pueblos indígenas han tenido casi siempre un común denominador: la subordinación de los derechos de los segundos a los de los primeros y la consiguiente reacción indígena ante esta situación. El panorama es complejo y heterogéneo -tanto sincrónica como diacrónicamente- pues encontramos distintos tipos de situaciones que nos informan cómo se ha ido formando este problema social. En este espacio daremos cuenta de algunos datos muy concretos que han significado hitos en la historia de la minería y sus efectos sobre los pueblos indígenas.

La incursión de los pueblos indígenas en la minería, sobre todo artesanal, forma parte de un proceso mucho más complejo de colonización y de políticas de "integración" y de "exterminio" de estas poblaciones. En la década de 1940, los indígenas del Colorado y Punquiri ya conocían el oro pero no lo explotaban¹⁹. Las cabeceras del Pukiri, uno de los ríos más colonizados por los mineros auríferos, había sido el territorio ancestral de uno de los subgrupos Harakmbut, los Pukirieri. En este caso el exterminio fue casi total, quedando en la actualidad sólo escasas familias dispersas en algunas comunidades. En este proceso participaron de alguna manera los misioneros Dominicos, quienes colaboraron en la sedentarización de estos pueblos y en la socialización de indígenas y no-indígenas, desconociendo las relaciones asimétricas que se establecían entre ellos. Particularmente los Pukirieri fueron llevados a la misión de San Miguel de Kaichihue en los años 40 donde casi la mayoría murió por enfermedades comunes²⁰. Así, muchos de ellos se convirtieron en esclavos de los mineros, quienes los explotaban no sólo económica sino además espiritualmente, prohibiéndoles que cantaran sus canciones, sometiéndolos a una sedentarización forzada, un idioma distinto, estrictos horarios de trabajo y, en general, burlándose de su cosmovisión y cultura. Los sobrevivientes de este proceso de colonización fueron trasladados por los mineros a las orillas del Río Malinowski, donde han formado una comunidad nativa denominada Kotsimba. Las tierras que abandonaron los Pukierieri fueron luego tomadas por los Kotsimberieri, de la misma familia Arakmbut, quienes durante los años 70 se ubicaron finalmente en Barranco Chico.

Moore (1983: 420) afirma que los “nativos mismos trabajan dentro de sus propias tierras en grupos de 3 ó 4 hombres vinculados por el parentesco en forma parecida a la de los chichiqueros con la diferencia de que los nativos no dedican todo el día todos los días a lavar oro”. Esta diferencia se explica por la conciencia que tiene la mayoría de indígenas de que la minería es una forma de ingreso temporal útil en la medida que les permite acceder a bienes del mercado, pero que no contribuye de manera estable y sostenida a la alimentación cotidiana de las familias. En ese sentido, muchos de ellos aún se dan tiempo para trabajar sus chacras, cazar o pescar. Cabe mencionar, sin embargo, que la dependencia del mercado es cada vez mayor lo que refuerza su sujeción a la economía aurífera. El alto poder adquisitivo de los mineros origina una inflación local que es totalmente dependiente del mercado del oro. La carencia de recursos naturales en las zonas de extracción, ocasionada fundamentalmente por los impactos en el medio ambiente, contribuye al alza de los precios de productos procesados. Por otro lado, los precios de las medicinas también son elevados y las enfermedades aumentan como consecuencia de la contaminación ambiental, todo lo cual contribuye a crear un círculo de la pobreza.

Moore (Ibíd.) menciona que la mayoría de los indígenas que se dedican a la minería tiene motobombas e incluso botes y motores de 15 HP.; sin embargo, estas observaciones deben ser contextualizadas, pues cuando el mercado del oro entra en crisis por la disminución del precio del oro, estos bienes pueden ser vendidos, alquilados o abandonados, los indígenas pueden quedarse sin obreros, y, es más, pueden incluso perder sus propias tierras o cualquier bien adquirido con anterioridad. En suma, su relación es de dependencia respecto del mercado interno y externo del oro y su situación es, por ende, muy frágil.

Durante el segundo gran auge del oro, la década del 70, algunas comunidades fueron literalmente invadidas por mineros. Ante esta intolerable situación, algunas de ellas lograron obtener denuncios para evitar de esa manera que sus tierras fueran invadidas por personas ajenas a la comunidad. Una de ellas fue la comunidad nativa Boca del Inambari que, en 1978 logró que se le otorgaran denuncios a su nombre. Incluso intervino el Ministro de Energía y Minas para solucionar los conflictos entre esa comunidad y empresarios mineros. Sin embargo, su intervención no fue definitiva pues los conflictos continuaron esta vez con medianos y pequeños mineros que, siguiendo la lógica y el *modus operandi* de los empresarios anteriores, no tuvieron reparos en invadir las áreas concedidas a la comunidad para la explotación minera²¹.

Como mencionamos antes, en épocas de auge del oro, los indígenas pueden incluso contratar peones para que trabajen en sus concesiones o en áreas informales de trabajo ubicadas generalmente en la propia comunidad. En estos casos, las relaciones se complican pues muchas veces el “jornalero” acepta trabajar con el indígena con la expectativa de encontrar

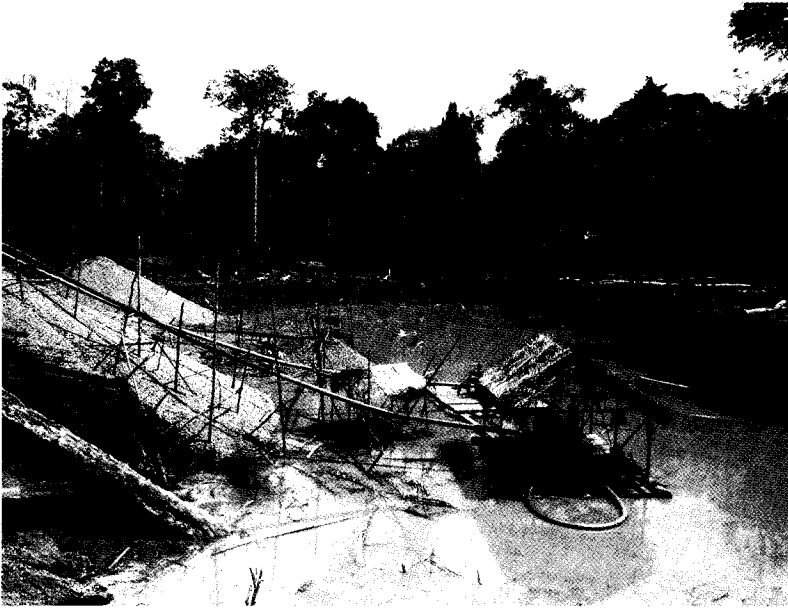
oro y cobrar su “jornal”, el cual en la mayoría de casos, corresponde a un porcentaje del oro encontrado. Los conflictos se suscitan cuando los indígenas contratantes no encuentran oro o no pueden pagar el jornal del obrero al final del tiempo. En estos casos, las partes negocian para que el jornalero pueda trabajar dentro del territorio comunal hasta que encuentre oro como para saldar su acreencia. Este es el escenario ideal, pero en la práctica estos ex-jornaleros se rehúsan a salir del territorio comunal aduciendo que no se ha completado su paga y en el ínterin siguen explotando oro dentro de la comunidad.

Mientras tanto, los territorios indígenas donde se encuentran extrayendo mineral aquellos mineros con concesiones, con denuncios e ilegales, están siendo sometidos a un tipo de explotación que incumple los dispositivos legales medioambientales más elementales. En noviembre de 1999 visitamos Boca Inambari, junto con algunos líderes de FENAMAD, comunidad que tenía problemas con mineros que explotaban oro en el territorio comunal. El panorama era desolador; la depredación del bosque era abrumadora, casi no se escuchaban sonidos de animales, abundaban montículos de grava y piedras, troncos de árboles cortados, enormes fosas de lodo y agua, basurales, etc. En general, los estudios ambientales consideran que la minería ocasiona los siguientes impactos: afectación de la superficie, es decir, aguas, tierras, patrimonios culturales, morfología, nutrientes, etc.; afectación del entorno escénico o paisajístico, ruido, y disturbios; contaminación del aire por impurezas, vapores, gases, combustión, emanación de aguas contaminantes; afectación de aguas superficiales por residuos, etc.; afectación de aguas subterráneas o freáticas con aguas contaminadas por el mal uso de residuos químicos, etc; afectación de suelos por el resacamiento y escaso rendimiento para otros usos; impactos sobre la flora y la fauna; impactos sobre las poblaciones, cambios microclimáticos e impactos posteriores en el paisaje²².

La minería en territorios indígenas se ha convertido en un problema estructural. A pesar de los esfuerzos realizados por las organizaciones indígenas para frenar la escalada minera en sus tierras, las invasiones continúan. En 1978, indígenas Arakmbut de las comunidades San José del Karene, Puerto Luz, Boca del Inambari, el Pilar, Tres Islas y San Jacinto, ya se habían inscrito en los padrones del Banco Minero, cumpliendo de esta manera con las exigencias legales²³. Sin embargo, se siguió otorgando concesiones a terceros, permitiendo que mineros legales e ilegales invadieran sus tierras incumpliendo requisitos legales, como el acuerdo con el propietario de la superficie o la culminación del proceso de servidumbre.

Situación de las culturas indígenas

Desde sus inicios, la minería en Madre de Dios ha estado vinculada a las poblaciones amazónicas en la medida que los mineros no tenían reparo en



Campamento de mineros.

Extracción artesanal de oro por indígenas de Madre de Dios. Fotos: Alejandro Parellada



ingresar a territorios indígenas para explotar el mineral. Autores como Moore (1983) y Maenling (1983) describieron las relaciones existentes entre algunas transnacionales mineras y pueblos indígenas de Madre de Dios. Pero las relaciones entre mineros e indígenas no se han restringido a una convivencia con empresas transnacionales, así como tampoco se caracterizan por la ausencia de enfrentamientos. Por el contrario, la constante presión e impacto que ejercen tanto la gran minería como la mediana y pequeña minería sobre sus tierras, ha generado conflictos inacabables con consecuencias aún más impredecibles. Estos conflictos trascienden la cultura material para extenderse hasta los aspectos intangibles de las culturas indígenas, por lo que habría que realizar una investigación mucho más exhaustiva al respecto. Sin embargo, podemos afirmar con certeza que la minería ha afectado profundamente la cultura de algunos pueblos indígenas, ocasionando en algunos casos etnocidio y en otros, impactos irreversibles.

Las riñas, hurtos, invasiones, agresiones físicas, desapariciones y muertes, han ocasionado impactos profundos en la cultura inmaterial de los pueblos indígenas afectados. Pacuri y Moore (1992) señalan que en 1983, Mario Tañaka, un niño Amaraakeri de 9 años, murió víctima de una herida punzo-cortante causada por una botella cuando los miembros de su comunidad se enfrentaban a un minero que invadía las tierras de la CN Puerto Luz. Del mismo modo, en la comunidad nativa San José del Karene fue asesinado un indígena Amaraakeri de 16 años, José Quique Kamenó, por un disparo de escopeta de un minero invasor, Róger Rendón. En 1988, en la comunidad nativa Boca del Inambari, murió un indígena Amaraakeri, Armando Ayma, debido a las contusiones ocasionadas en un enfrentamiento entre los indígenas de la comunidad y los mineros auríferos y comerciantes que la habían invadido. Todo ello ha creado un clima de malestar y temor.

Una de las consecuencias más devastadoras de la minería para las culturas indígenas es la incidencia sobre su estructura social, su organización social y el consiguiente abandono, como mencionamos antes, de sus actividades económicas y de los roles de género correspondientes (Moore 1983: 423):

“La reorientación del trabajo tradicional para poder dedicarse al oro también produce una desestructurización (sic) de las organizaciones productivas y sociales de los mismos nativos, sus fogones y grupos de parentesco y de residencia, además de la pérdida de poder relativo de la mujer, quien ya no cuenta con muchas chacras porque el hombre no las abre. Es el hombre quien comercializa el oro a través del Banco Minero, o cuando éste no lo puede comprar, a través de comerciantes, y es el hombre quien decide qué cosas se va a comprar con el dinero percibido, mientras la mujer ejerce cada vez menos decisiones en las relaciones productivas y sociales”.

En efecto, la excesiva estratificación social de los grupos que habitan estas zonas ocasiona innumerables conflictos que no pueden ser adecuadamente controlados por las autoridades. Existe asimismo, una relación intrínseca entre actividades económicas como la minería y el aumento de la delincuencia, pues atrae a individuos que actúan al margen de la ley, todo lo cual afecta la vida y tranquilidad de las poblaciones rurales que habitan en estas regiones.

Pero este no es un proceso homogéneo ni globalizante. Algunas comunidades han sufrido con mayor intensidad los impactos de la minería, mientras que otras han reaccionado de manera distinta. Los niveles de respuesta de las comunidades y de sus organizaciones frente a las actividades mineras comprueban que existen más posibilidades que la de “engancharse a la cadena de explotación o perder su oportunidad”²⁴. Si bien se han producido cambios en la vida y cultura de los pueblos indígenas, ello también ha permitido acumular experiencias al respecto y elaborar nuevas estrategias. Los efectos de economías extractivas como la minería no ponen en duda la identidad de estos pueblos ni su capacidad de respuesta. Afirmar que una persona es menos indígena porque ya no realiza actividades económicas o sociales consideradas tradicionales es sostener un concepto esencialista de la identidad. Inclusive aquellos pueblos indígenas que sucumbieron en procesos extractivos como los del caucho, demostraron que tenían capacidad de reacción. Justamente en sus respuestas frente a las agresiones exógenas, los pueblos indígenas ponen en juego su capacidad de recrear y reformular sus propias identidades.

Conflictos de superposición de concesiones mineras en territorios indígenas

En el año 1983 Moore afirmaba que si los indígenas perdieran sus tierras y no consiguieran otras “no les quedaría otra alternativa sino vender su fuerza de trabajo a los capitalistas, lo que produciría una desestructurización (sic) étnica irreversible y les dejaría en una condición de capa más perjudicada en la pirámide de la miseria”²⁵. Las perspectivas que hace aproximadamente veinte años graficó éste autor no se han convertido en realidad todavía, pero el panorama de la minería en territorios indígenas no es mucho más alentador. Las presiones que reciben aquellas comunidades en cuyas tierras se encuentra el mineral son intensas y constantes. La situación de cada una es particular, por lo que podemos afirmar que no existe un panorama homogéneo. Algunas de ellas han sucumbido a estas presiones, mientras otras siguen luchando por preservar sus tierras y su autonomía. Otras, en cambio, se encuentran en una situación intermedia en la que no tienen problemas con la gran o mediana minería, sin embargo, la corrosión que ejerce la actividad de pequeños mineros en sus tierras está perjudicando no sólo a la población, sino a su cultura y vida social.

Los problemas con mineros se producen principalmente debido a la ubicación de las comunidades nativas en zonas que han sido expuestas y tomadas por la minería. La minería aluvial, por ejemplo, se ha concentrado en una parte del Río Madre de Dios, entre el Río Karene o Colorado y el Inambari y en el Río Malinowski que es afluente del Río Tambopata. Al respecto, Pacuri y Moore (1992:17) señalan:

“La porción de esta zona aurífera que se ubica entre los ríos Karene, Inambari y Madre de Dios comprende parte del territorio étnico tradicional Arakmbut [...]. Actualmente, las CCNN con población Arakmbut en la zona de minería aurífera son Puerto Luz, San José del Karene, Barranco Chico, Arasaeri de Villa Santiago, Kotsimba, Boca del Inambari y Shiringayoc. Además de los Arakmbut, en la zona aurífera, la CN El Pilar alberga a indígenas Shipibo, Ese'jea y Matsigenka; las CCNN San Jacinto y Tres Islas están formadas por indígenas Shipibo; y la CN Palma Real es una comunidad Ese'jea...”.

Aquellos autores que han investigado las consecuencias de la minería sobre los pueblos indígenas coinciden en señalar que el mayor impacto de esta actividad ha sido sobre la tierra y los recursos naturales de los indígenas. Este impacto sobre el territorio indígena no ha disminuido sino que se está convirtiendo en una situación que trasciende lo coyuntural. Así, en los años 80 se afirmaba que “casi la totalidad de las tierras de las comunidades nativas y otros centros de población nativa están denunciados por foráneos”²⁶. Según informes de FENAMAD, la situación sigue siendo la misma en la actualidad. Ello no sólo genera problemas específicos referidos a la depredación de los recursos y de la tierra, sino que además es la causa de conflictos sociales y legales que trastornan la vida de las poblaciones indígenas de Madre de Dios.

El problema se produce no sólo por los concesionarios mineros legalmente establecidos, sino principalmente por aquellos que son informales y que utilizan distintas estrategias para convencer a los indígenas y lograr explotar oro en territorio comunal. Como mencionamos antes, algunos de estos mineros informales -que pueden ser medianos o pequeños- pueden tener concesiones o arrendarlas. En el segundo caso, los mineros que arriendan concesiones superpuestas a territorios de una comunidad pueden optar por acercarse al jefe de la comunidad o alguna otra autoridad comunal y convencerlos de que les dejen explotar el oro a cambio de un porcentaje o alguna otra contraprestación, enfrentarse a la comunidad aduciendo que tienen derechos adquiridos sobre la tierra y que cualquier oposición representa una violación de ese derecho y por tanto es pasible de una acción legal, enfrentarse violentamente y con armas contra los indígenas -que en muchos casos se han visto forzados a repeler el ataque- y/o acompañarse de la fuerza pública o de algún funcionario público para hacer valer su derecho de concesión por encima de los derechos territoriales de los indígenas.

de la actividad minera²⁷. Cuando se trata de denunciar esta situación se presenta otro problema respecto a la función que cumple cada entidad del Estado. El discurso sobre la falta de atribución para sancionar estas transgresiones es argüido tanto por las autoridades policiales como por las mineras y las de agricultura, dejando a los indígenas generalmente sin amparo legal. Las relaciones entre comunidades y mineros, sean éstos empresas, medianos o pequeños mineros, no han sido siempre de enfrentamiento y agresión. En algunos casos la violencia ha cedido el paso a la hegemonía en términos gramscianos, con consecuencias más eficientes que en los casos más comunes de enfrentamiento²⁸.

Otro gran conflicto se presentó entre una de las comunidades nativas más afectadas por la minería, San José del Karene, y un patrón minero que había solicitado concesiones en tierras comunales, Jaime Sumalave, quien en el año 1985 pretendió invadir otras áreas de la comunidad ocasionando un fuerte conflicto con los comuneros. Posteriormente se encontraría un cementerio clandestino conteniendo 40 cadáveres en el área que este minero había ocupado. Este no es, sin embargo, el único conflicto que San José del Karene ha tenido que enfrentar. Otro de los patrones afincados en el área que la comunidad consideraba suya antes de su titulación era “el viejo Pinto” y su familia, que tenía el control de casi todo el Río Pukiri al que antes habían tenido acceso los miembros de San José²⁹. En los años 80, el minero alemán Michael Dianda también obtuvo una concesión de 104 hectáreas en el territorio de San José. Luego de años de agresiones y amenazas, los indígenas de San José, apoyados por sus organizaciones indígenas, lograron que Dianda firmara un acta en la que se comprometía a reubicarse; sin embargo, la reubicación fue realizada en tierra que los indígenas de San José consideraban sagrada, agravándose con ello el conflicto³⁰.

En la comunidad Boca del Inambari, por el año 1978, se produjo un conflicto entre el minero Nicolás Elmer Huamán Neyra, quien tenía una concesión denominada “Jesús”, y los miembros de la comunidad nativa Boca del Inambari. Huamán invadió la comunidad con aproximadamente 400 obreros, ocasionando disturbios en la comunidad nativa. Por la misma época, el territorio de la misma comunidad fue objeto de otra concesión del minero Alfredo Pérez Troncoso, quien introdujo tractores pesados y un cargador frontal para extraer oro. Junto con comuneros de Puerto Luz, San José del Karene, Barranco Chico, Shintuya y Villa Santiago, los indígenas de Boca del Inambari se enfrentaron a los mineros que habían invadido su territorio. Estos conflictos y una movilización en Puerto Maldonado obligaron al Ministro de Energía y Minas, y al Jefe Regional de Minería a intervenir, logrando que se firmaran acuerdos entre los mineros y los miembros de la comunidad. La situación de conflicto no terminó con la firma de estos acuerdos. Algunos de estos mineros continuaron amedrentando a la población indígena y haciendo uso ilegal de sus recursos. Probablemente por su cercanía al poblado de Laberinto, Boca del Inambari ha sido la comunidad que

logrando en algunos casos desalojar a los mineros que trabajan en sus territorios sin ningún documento que amparara su derecho o contando, en algunos casos, con títulos de concesión minera y en otros, únicamente con petitorios mineros. Los mineros no contaban con el acuerdo del propietario del suelo ni habían culminado el proceso de servidumbre que la ley establece para usar la tierra con fines mineros en ninguno de estos casos.

Estudios realizados sobre esta problemática han recomendado que se debe "supervisar las condiciones de trabajo, controlar la explotación de niños y menores de edad, así como velar por la integridad de las Comunidades Nativas de la Zona"³². Sin embargo, estas conclusiones no han sido tomadas en cuenta por las autoridades estatales. Por esta razón, las comunidades nativas también han desarrollado estrategias para repeler las acciones de agresión de los mineros contra sus territorios. El desamparo estatal ha obligado a las comunidades nativas de Madre de Dios a desarrollar estrategias propias que solucionen estos problemas. Estas estrategias tienen una historia que recoge y combina planteamientos indígenas modernos de autodefensa y normas ancestrales de defensa de estos pueblos. En los años 80, la comunidad de Puerto Luz decidió poner en práctica estos mecanismos expulsando a los mineros de sus tierras mediante un enfrentamiento directo³³.

Durante los años 80, algunas comunidades, como Boca del Inambari, optaron por abandonar una parte de sus tierras. Por otro lado, algunos indígenas han optado por convivir con los mineros, tal como mencionamos anteriormente. Esta convivencia muchas veces forzada, es denominada por Moore (1983: 423) como "trabajo a medias" y se desarrolla entre nativos y pequeños empresarios de la siguiente forma:

"Estos [los mineros] se relacionan con algunos de ellos [los indígenas] estableciendo vínculos de compadrazgo y habilitándoles motobombas y otro equipo y ofreciéndoles servicios – por ejemplo abrirles una cancha de fútbol para la comunidad con los tractores del empresario – además de préstamos y regalos, para que los nativos permitan la entrada del empresario minero en tierras de la comunidad. Estos arreglos crean conflictos internos muy graves en las comunidades nativas, pues los nativos no beneficiados resienten los arreglos de los otros".

Además de estas tres formas de relación, muchas veces se presentan variaciones de algunas de ellas, complicando el panorama interno de las comunidades nativas de Madre de Dios. En la actualidad, por ejemplo, se ha elevado el número de casos que han llegado hasta el Poder Judicial como producto de los enfrentamientos entre mineros e indígenas. Sin embargo, estas no son sino expresiones de un conflicto latente que el Estado y sus instituciones no han sabido (o no han querido) enfrentar correctamente.

Casos de conflictos en instancias administrativas y en el Poder Judicial

Para resolver la situación de la minería en territorios indígenas, los miembros de las comunidades nativas y sus organizaciones indígenas han diversificado sus estrategias. No sólo han enfrentado los conflictos directamente, sino que también han recurrido a las instancias administrativas del sector Minería y al Poder Judicial. Una de estas estrategias ha sido la formulación de sus propias solicitudes de otorgamiento de concesiones. Así, por ejemplo, en el año 1991 las comunidades ubicadas en zonas auríferas contaban con 21 solicitudes de concesiones, 9 de las cuales habían sido otorgadas³⁴. Sin embargo, los requisitos demandan gastos impensables para las comunidades, por lo que generalmente no pueden mantener vigentes sus concesiones.

También recurrieron al Congreso de la República, específicamente a la Comisión de Amazonía y Medio Ambiente, cuyos miembros en una ocasión ordenaron se investigara la situación de la comunidad nativa Kotsimba. La organización indígena de los pueblos de Madre de Dios, FENAMAD, presentó un Proyecto de Ley de Asuntos Mineros para Comunidades Nativas ante el Congreso en el año 1986. La célula parlamentaria de Izquierda Unida lo asumió para luego derivarlo a la Comisión de Constitución, Minería y Desarrollo de la Amazonía. La Cámara de Diputados informaría luego a FENAMAD que el proyecto se encontraba en estudio. FENAMAD no pudo sustentar la propuesta ante la Cámara de Diputados por la ausencia de los congresistas y, a pesar de haber sido admitida a debate en la Cámara de Senadores, los grupos de poder se encargaron de que nunca se discutiera.

La Contraloría General de la República fue testigo de los abusos cometidos por los mineros en territorios comunales. En 1991, el Gobierno Regional Inka solicita a la Contraloría que revise las demandas de las comunidades, lo que se hace en un Memorando N° 30-91-CG/TO-MA-CA-MEM, que se pronuncia sobre la práctica de las instituciones públicas de incumplir la ley en los casos de conflictos con comunidades nativas. La Contraloría indica en este informe que uno de los principales problemas que se suscitaba era que las tierras de las comunidades nativas no estaban consideradas (ploteadas) en los planos que usaba la Dirección Subregional de Minería e Hidrocarburos de Madre de Dios³⁵.

En otro conflicto entre la comunidad nativa Arazaire de Villa Santiago y el minero Guillermo Quispe Huayllani, la Jefatura Regional de Minería de Madre de Dios solicitó un informe de la Unidad Agraria Departamental de Madre de Dios para verificar el carácter de tierra intangible de dicha comunidad. Sin embargo, este informe no es tomado en cuenta y el jefe de la Jefatura Regional de Minería le otorga el auto de amparo al minero Quispe. Otras autoridades, como la Secretaría Regional de Asuntos Produc-

tivos Extractivos (SRAPE) del Gobierno Regional Inka, emitieron normas como la Resolución Secretarial N° 021-91-SRAPE/RI del 22 de abril de 1991 que declaraba que los territorios de las comunidades nativas ubicadas en la región Inka eran intocables. De esta manera, los indígenas podían oponerse al otorgamiento de concesiones en sus tierras por ser éstas intocables. A pesar de las escasas respuestas del Estado a los pedidos de atención de los pueblos indígenas respecto al problema minero, estos pueblos han continuado alcanzando propuestas a diferentes entidades públicas a través de sus organizaciones. FENAMAD tiene la relación de estos documentos desde el año 1997 al 2000.

A instancia de FENAMAD, en el año 2000 el Ministerio de Energía y Minas, a través de la Dirección General de Minería, ordenó que se realizara una "Inspección especial de seguridad y medio ambiente sobre explotaciones auríferas en tierras de las comunidades nativas de Barranco Chico y Tres Islas". El 23 de noviembre se entregó el informe donde se detalla la existencia de mineros legales e ilegales desarrollando actividades mineras aproximadamente en más de 5.000 hectáreas del territorio de estas dos comunidades. Sobre la base de esta inspección, el 19 de abril del 2001 se publica en El Peruano el D.S. 018-2001-EM, por el cual se suspende hasta diciembre de 2001 la admisión de petitorios mineros sobre áreas correspondientes a las comunidades de Puerto Luz, San José de Karene, Villa Santiago, Shiringayoc, Tres Islas, El Pilar, San Jacinto y Kotsimba. A instancias de FENAMAD la suspensión ha sido prorrogada dos veces más.

Las estrategias legales de los indígenas también han incluido largos y costosos procesos judiciales en los que se defendía principalmente las tierras de la comunidad.

Resistencia y autodefensa indígena como formas de resolución de conflictos

No existe una sola forma de resolver los conflictos causados por mineros a los indígenas. Las estrategias han sido diversas, desde presentación de informes y denuncias a las instituciones del Estado como el Congreso, el Ministerio de Energía y Minas, el poder judicial, etc., hasta la solución de los conflictos *in situ* y con la intervención de sus propias autoridades. En el primer caso, los indígenas y sus organizaciones también han tocado las puertas de las autoridades en el ámbito local. En efecto, Moore (1983: 424) mencionaba que "...en el segundo Congreso de la Federación realizado en agosto de 1982, se hicieron presentes representantes de la Corporación de Desarrollo de Madre de Dios (CORDEMAD) y de la Región Agraria de Puerto Maldonado, y si bien no han dado solución concreta a ninguno de los problemas de los nativos, al menos han venido a escuchar sus reivindicaciones". En el segundo caso, la respuesta de los mineros fue una ava-

eran propiedad del estado. Este concepto legal permitió que, sobre la base de su soberanía sobre los recursos, el Estado concediera su uso y disfrute a particulares, gravando un porcentaje del mineral que explotaban.

Ciertamente, con modificaciones de índole más bien liberal, el éxito fiscal de este modelo llevó a todos los gobiernos de la república a adoptarlo sin cuestionamientos. La década del setenta es un período especialmente importante para la minería, durante el cual se dictan medidas legislativas como la creación del Banco minero, destinadas a promover la producción minera. Además, para lograr este objetivo las instituciones del estado incentivaron la colonización de zonas auríferas en Madre de Dios. Llegaron migrantes andinos de los departamentos circundantes con el sueño de convertirse en exitosos empresarios mineros. Sin embargo, la falta de planificación de esta colonización pronto generó el caos en estas zonas, afectando particularmente a los pueblos indígenas que las habitan.

Los conflictos que surgen entre mineros e indígenas se deben básicamente a que el Estado otorga concesiones mineras en territorios indígenas titulados sin consultar a los pueblos indígenas afectados. A ello se añade el racismo y la discriminación velada que los funcionarios del Estado ejercen contra los pueblos indígenas, creando de esta forma una jerarquía socio-legal, en la cual los derechos indígenas se encuentran totalmente subordinados a los intereses y derechos del Estado y los mineros³⁹. El modelo minero en base al cual se otorgan estas concesiones implica que los recursos del subsuelo son patrimonio del Estado-nación, que puede otorgarlos a particulares. Frente a ello, el propietario de la superficie, en este caso las comunidades nativas, tiene dos opciones legales: llegar a un acuerdo con el concesionario minero o aceptar una servidumbre minera en sus tierras. Pero debido al carácter anómico de la minería en Madre de Dios, los mineros no respetan estos dispositivos legales sino que invaden impunemente los territorios indígenas donde ubican sus concesiones o sus áreas de trabajo. Tanto legalmente como en la práctica, los derechos de las comunidades nativas y pueblos indígenas son subordinados a los intereses de los mineros, ocasionando múltiples conflictos hasta hoy irresolubles.

La causa fundamental de esta situación es el desconcierto del Estado. La autarquía inter e intrasectorial demuestra que, al menos en lo que respecta a la minería, el Estado es multicefálico, con un cuerpo legal desarticulado que generalmente subordina los intereses de los pequeños mineros e indígenas a los intereses de grandes inversionistas. Este afán netamente economicista del Estado no toma en cuenta que un eficiente desarrollo económico no puede basarse en el caos y la anomia que caracterizan a la actividad minera en Madre de Dios. En este trabajo se ha demostrado cómo los mineros incumplen no sólo la legislación laboral, de Derechos Humanos, ambiental, de pueblos indígenas sino también la propia legislación minera. Diversas entidades estatales han reconocido que la informalidad y anomia minera perjudica a los pueblos indígenas, quienes ven afectadas

su estructura social, cultura, entorno, territorio y recursos naturales por la falta de un adecuado marco legal que considere y respete sus derechos.

A pesar de que tanto los pueblos indígenas de Madre de Dios como su organización, FENAMAD, han respondido de distintas maneras a estos procesos, planteando incluso reformas de tipo legal, el Estado no ha demostrado la voluntad política necesaria para resolver este problema estructural. Mientras tanto, se siguen vulnerando los derechos de los indígenas y aumentando la carga procesal del Poder Judicial, que sólo se restringe a resolver problemas particulares sin atender a sus causas. El conflicto social que resulta de este caos administrativo pone aún más obstáculos al desarrollo que la sociedad, y especialmente los pueblos indígenas, ansían. Por ello es imperioso que el Estado tenga una política clara que resuelva este problema estructural, respetando fundamentalmente los derechos de los pueblos indígenas a una vida digna y a un desarrollo definido en sus propios términos.

Notas

- 1 Ésta es una versión resumida del trabajo "La Problemática Minera en Madre de Dios", realizado por la autora a propósito de la elaboración de un proyecto de ley sobre actividades mineras en territorios indígenas que FENAMAD presentó al Congreso de la República en el 2002.
- 2 Agradezco a los miembros de la Federación Nativa del Río Madre de Dios y afluentes, FENAMAD; a Racimos de Ungurahui en la persona de Lily La Torre; y a la Fundación Wenner-Gren por su apoyo durante los años de estudio en la Universidad de California, Berkeley.
- 3 Véase Moore 1983, Pacuri y Moore 1992, Gray 1986 y 1997, FENAMAD 2001.
- 4 Asamblea Regional. Región Inka 1991: 8.
- 5 Quehacer # 130, May-Jun 2001: 112.
- 6 Según el censo, en el año 1981 la población total de Madre de Dios era de 33.007 habitantes. Sin embargo, se omitieron datos importantes entre los que se encontraba la población indígena estimada en 2.000 habitantes, así como una omisión censal de 781 habitantes. Véase Zuñiga 1985.
- 7 Tauro del Pino, 2001.
- 8 Copesco 1989, Correa, et. al. 1981, Zuñiga 1985.
- 9 Copesco 1989: 7.
- 10 Copesco 1989, Zuñiga 1985.
- 11 La onza troy equivale a 31.103 y la onza común 28.35 gr.
- 12 Aznar y Luna, 1979: 1.
- 13 *Ibíd.*
- 14 Maenling 1983, Asamblea Regional de la Región Inka 1991, Guillén 1986.
- 15 Asamblea Regional. Región Inka, 1991: 23.
- 16 Maenling 1983: 51.
- 17 Recién este año se ha otorgado la primera servidumbre minera para una empresa minera (David Sablowski, com. per. 2002). La Resolución Suprema 007-2002-EM del 5 de marzo de 2002, publicada el 9 de marzo de 2002, aprobó la servidumbre minera para Inversiones Portland S. A. que opera en Lima. El

9 de mayo se publicó la R. S. 016-2002-EM, que declara inadmisibile el recurso de nulidad presentado por los representantes de la Coordinadora Nacional de Comunidades Afectadas por la Minería (CONACAMI) contra la R.S. 007-2002-EM, y la R. S. 017-2002-EM, que declara inadmisibile el recurso de reconsideración contra la R.S. 007-2002-EM interpuesto por los representantes de la Comunidad Campesina Collanac, afectada por la servidumbre de Inversiones Portland S. A.

18 Instituto Cuanto, 2000.

19 Rueda V., 1982.

20 Gray 1997.

21 Moore 1983.

22 Vaughan, et. al. 1996.

23 Pacuri y Moore 1992.

24 Maenling 1983: 5.

25 Moore 1983: 425.

26 Moore 1983: 421.

27 Maenling 1983, Moore 1983, Mosqueira 1992.

28 Véase Moore 1983.

29 Gray 1997.

30 Pacuri y Moore 1992.

31 *Ibíd.*

32 Mosqueira 1992: 71.

33 Moore 1983: 423.

34 Pacuri y Moore 1992.

35 *Ibíd.*

36 Moore 1983.

37 Pacuri y Moore 1992.

38 Moore 1983.

39 Esta jerarquía de derechos es evidente respecto no sólo a la explotación minera sino también a la petrolera. Véase Urteaga (en prensa).

Bibliografía

Asamblea Regional: Región Inka, Comisión investigadora de la violación de los derechos humanos y el tráfico de mujeres y menores en los asentamientos mineros de la subregión Madre de Dios, Cuzco, 1991.

Aznar, Pablo y Milagro Luna: *Estudio de los mineros migrantes que extraen oro en el departamento de Madre de Dios. Ministerio de Trabajo y Promoción Social – Centro Interamericano de Administración del Trabajo*, 1979.

Basadre, Jorge: *Historia del Derecho Peruano*, II edición. Lima: Edigraf S.A., 1985.

Comité de Defensa de los Derechos Humanos de las Provincias Altas (CODEH-PA), Sicuani: *La Selva y su Ley. Caso: Lavaderos de Oro*. Cuzco: Centro de Comunicación Social "Difusión Andina", 1983.

Copesco: Documento preliminar del Plan de desarrollo turístico de Madre de Dios. Cuzco. mss., 1989.

Correa, Fernando, et. Al.: *Región Sur Oriente. Una estrategia para su desarrollo*. Universidad Nacional de Ingeniería. Instituto de Planeamiento de Lima. mss., 1981.

Editora El Comercio: *Anuario 2000-2001*, 2001.

- FENAMAD:** Informe sobre conflictos e impactos que produce la actividad minera en comunidades nativas en Madre de Dios. Presentado a la Comisión de Asuntos Indígenas del Congreso de la República. mss, 2001.
- Fisher, John:** *Minas y mineros en el Perú colonial 1776-1824*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1977.
- Gray, Andrew:** *And after the gold rush...? Human rights and self development among the Amaraakeri of Southeastern Peru*. International Work Group for Indigenous Affairs (Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas). Documento 55. Copenhague, 1986.
Indigenous rights and development. Self-determination in an Amazonian Community. Oxford: Berghahn Books, 1997.
- Guillén M. Jesús:** Child labour in gold planning: the case of Madre de Dios, Perú. Documento preparado para la Organización Internacional del Trabajo (OIT). mss, 1986.
- Instituto Cuanto:** El Medio Ambiente en el Perú. Año 2000, 2000.
- Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana (IIAP):** Zonificación Ecológica Económica de la Región de Madre de Dios, 2000.
- León y León, Federico:** *Tratado de derecho administrativo. Tomo I*. Lima: Librería Escolar, 1897.
- MacLachlan, Colin M.:** *Spain's empire in the new work. The role of ideas in institutional and social change*, Berkeley, Los Angeles, Londres: University of California Press, 1988.
- Maenling, Claudia:** Formas y consecuencias de un desarrollo desde afuera en la Amazonía Peruana: el "boom" del oro en Madre de Dios. Documento de Trabajo. mss., 1983.
- Moore, Thomas:** Situación de los nativos frente a la minería aurífera en Madre de Dios. En: *Shupihui*, Vol. VIII, N° 28, 1983.
- Mosqueira, Guillermo:** "La economía del oro en Madre de Dios". Cuzco: Centro de Estudios Regional Andinos "Bartolomé de las Casas", 1992.
- Pacuri, Felipe y Thomas Moore:** Los conflictos entre mineros auríferos y el pueblo Arakmbut en Madre de Dios, Perú. Informe presentado a la Comisión de Evaluación de la Problemática Minera en Territorios Indígenas de Madre de Dios, Perú. mss. Centro EORI de Investigación y Promoción Regional y Federación Nativa del Río Madre de Dios y Afluentes (FENAMAD). Puerto Maldonado, 1992.
- Pontificia Universidad Católica del Perú:** Facultad de Derecho. Separata N° 7. Curso de Derecho de Minería y Energía, 2001.
- Remy, María Isabel:** Migrantes andinos a los lavaderos de oro de Madre de Dios. En: *Shupihui* Vol. VIII, N° 28, 1983.
- Rueda V., Moisés:** Oro de Marcapata. Guía Monográfica de las zonas auríferas más ricas del continente: Marcapata-Quincemil, Puerto Maldonado, Cuzco, Paucartambo, 1982.
- Tauro del Pino, Alberto:** Enciclopedia Ilustrada del Perú N° 10. Lima: PEISA, 2001.
- Urteaga, Patricia (en prensa):** "Transnational negotiations of power: Oil corporations, Indigenous Peoples and the peruvian State".
- Vaughan, David, et. al.:** *Resources of the earth origin, use, and environmental impact*. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 1996. Wolf, Eric, Europe and the people without history. Berkeley, Los Angeles, Londres: The University of California Press, 1982.
- Zuñiga, César:** Región "Madre de Dios". Documento preliminar presentado a la asamblea - CORDEMAD.
Oficina Departamental de Presupuesto y Planificación. mss., 1985.

Leyes:

Ordenanzas de Minería y colección de las Órdenes y Decretos de esta materia.

Nueva edición. París: Librería de Rosa y Bouret, 1854.

Código de Minería del Perú. Lima: Imprenta Torres Aguirre, 1900.

Texto Único Ordenado. Código de Minería, 1992.

Revistas:

Quehacer # 130, may-jun, 2001.

Shupihui, Vol. VIII, N° 28, oct.-dic., 1983.

LA DEFENSA DE LA VIDA Y EL TERRITORIO INDÍGENA FRENTE A LAS ACTIVIDADES PETROLERAS EN MADRE DE DIOS

Antonio Iviche Quique

El departamento de Madre de Dios está ubicado en la región suroriental del país, en la frontera con Brasil y Bolivia. Los pueblos indígenas habitamos esta región desde hace miles de años y hemos tenido territorios claramente diferenciados: los Ese-eja hacia el este, los Harakmbut hacia el centro-oeste, los Matsigenka hacia el oeste, y los pueblos indígenas en situación de aislamiento Amahuaca, Yora y Mashco Piro, en áreas intermedias. En el siglo pasado, durante la época de explotación del caucho, hermanos indígenas Shipibo del Río Ucayali y Kichwa del Río Napo, fueron trasladados al departamento en calidad de esclavos, quedando asentados en algunas comunidades que hoy, al igual que todos los pueblos indígenas del departamento, están representadas por la Federación Nativa del Río Madre de Dios y Afluentes (FENAMAD).

En marzo del año 1996, a sólo tres meses de haber asumido el cargo de presidente de la junta directiva de la FENAMAD, y con ello, el difícil reto de atender la aguda problemática de los pueblos indígenas, nos enteramos a través de los medios de prensa que el gobierno acababa de suscribir un contrato de exploración de hidrocarburos con el consorcio Mobil, Exxon y Elf Aquitaine, en los lotes 77 y 78, una superficie total de tres millones diez mil hectáreas, correspondientes a territorios indígenas, sin que hubiera mediado ningún procedimiento de consulta a los pueblos afectados ni a la población de Madre de Dios, en general.

Los compromisos que había asumido el gobierno con la empresa, los procedimientos administrativos y legales para la concreción de dicho contrato, eran desconocidos para nosotros y tampoco tenían mayor importancia frente a la gran amenaza que veíamos aproximarse sobre nuestros territorios. No disponíamos de más elementos de defensa para nuestra lucha que la firmeza y convicción de proteger nuestros territorios y, con ello, garantizar la continuidad de nuestros pueblos.

Los dos lotes petroleros no sólo se ubicaban en territorios indígenas sino también en áreas calificadas de megabiodiversidad. En efecto, el lote 77 formaba parte de un territorio habitado por pueblos indígenas en situación de aislamiento voluntario e incluía porciones del Parque Nacional del Manu. De otro lado, el lote 78 comprendía la Zona Reservada Tambopata Candamo, recientemente declarada Parque Nacional Tambopata Candamo; el territorio tradicional del los pueblos Harakmbut, hoy establecido legalmente como Reserva Comunal Amarakaeri y territorios titulados de algunas comunidades indígenas.

Dos meses después de la firma del contrato, teniendo como representante del consorcio petrolero para ambos lotes a la empresa Mobil Exploration and Producing, se iniciaron las operaciones de exploración. En ese momento, con la ayuda de algunas organizaciones amigas, nos dedicamos intensamente a organizar talleres con las comunidades para informarles sobre los antecedentes de la explotación petrolera en la Amazonía y sobre los derechos que tenían las comunidades y pueblos indígenas en nuestro país frente a estas actividades. Orientamos nuestras acciones al fortalecimiento de la unidad organizativa desde las bases, tomando conocimiento de la información técnica y legal necesaria para lograr ser interlocutores válidos e informados en este proceso.

Pueblos indígenas aislados y actividades petroleras en la Amazonía peruana

El lote 77 abarcaba una extensión de 1.503.000 hectáreas y estaba ubicado al norte del departamento, en las cuencas de los ríos Las Piedras y Tahuamanu, pleno corazón del territorio que habitan nuestros hermanos indígenas voluntariamente aislados Yora, Amahuaca y Mashco Piro, los cuales son muy vulnerables a enfermedades comunes de nuestro medio que pueden ocasionarles la muerte.

Los pueblos aislados, comúnmente llamados “no-contactados”, constituyen parte de pueblos mayores que se encuentran aislados del resto de la población, a manera de resguardo, dada su trágica experiencia de persecuciones de las que fueron objeto en los últimos siglos. Optaron por remontar las cabeceras de los ríos, zonas inaccesibles para el hombre blanco, donde viven desplazándose estacionalmente, recolectando frutos, cazando y pescando sin construir casas estables. En verano se dirigen a los ríos grandes para recolectar huevos de tortuga.

Preocupantemente, los espacios vitales de estos pueblos vienen estrechándose progresivamente debido al avance, principalmente, de empresas extractivistas petroleras, mineras y madereras; así como de gente que se dedica a estas actividades en forma ilegal. Considerando que, justamente, el hecho de mantenerse fuera de los límites de las habituales fronteras del desarrollo, ha permitido a estos pueblos sobrevivir hasta la actualidad, en estos momentos se está produciendo un punto de inflexión que puede ser irreversible para su sobrevivencia en el corto plazo. En efecto, las áreas concedidas a las empresas petroleras y las condiciones tecnológicas con que operan, como la utilización de helicópteros y explosivos detonantes, podrían ocasionar graves alteraciones en la vida de estos pueblos.

Antecedentes de la actividad petrolera en territorios de pueblos indígenas aislados de Madre de Dios

Oscar Nube Panaifo, poblador de la comunidad indígena Puerto Luz y ex trabajador de la empresa petrolera Shell, nos relató su experiencia con los pueblos indígenas aislados en el año 1965, durante las operaciones de exploración de la empresa, de la siguiente manera:

“Yo trabajaba como cargador de explosivos y otros químicos. El Río Amigo era considerado como una de las zonas más peligrosas en aquellos años por la presencia de los pueblos indígenas no contactados, los vestigios de sus chacras y viviendas eran muy evidentes. Los trabajadores teníamos miedo, se hablaba de los temibles pobladores de la zona y los operarios andaban en grupos. Un día, encontramos dos palos cruzados en forma de aspa, los guías indígenas recomendaron al jefe de brigada no seguir adelante abriendo las trochas porque la señal indicaba la advertencia que hacían los no contactados de no seguir ingresando a su territorio. Sin embargo fuimos obligados a seguir avanzando, pero teníamos miedo. Cuando los trabajadores ya no quisieron seguir adelante, la empresa contrató a los licenciados del Ejército para encabezar las brigadas y seguir los trabajos, les dieron orden de matar a los no contactados, prohibiéndoles difundir los hechos cuando se produjeran enfrentamientos.

Continuaron las operaciones retirando todas las señales de los no contactados que encontraban en el camino, pero inmediatamente camuflados desde el bosque, los no contactados tiraban flechazos. Los guías indígenas se dieron cuenta, retrocedieron y no les pasó nada, pero dos trabajadores fueron flechados y murieron en el campamento de la empresa. Los no contactados les siguieron hasta sus campamentos. De inmediato, ordenaron colocar minas alrededor del campamento con la idea de exterminar a los indígenas, felizmente los no contactados no se acercaron, las brigadas portaban armamentos y sometían varios disparos durante los días para alejar a los no contactados”(comunicación personal, 1996).

Entre 1967 y 1968, la empresa norteamericana International Petroleum Company (IPC) realizó una exploración petrolera en el área que ocupa ahora el Parque Nacional del Manu, donde se tiene referencia de la muerte de 20 familias indígenas Amahuaca que se encontraban en la condición de no contactados.

En 1973, la empresa Andes Petroleum Company, desalojó a varias familias del pueblo Toyeri que habita sobre el Río Madre de Dios, donde instalaron varias bases de operación y helipuertos. Las consecuencias para los indígenas fueron muy graves. Se reportaron raptos de mujeres y un agresivo clima de violencia. La empresa ignoró por completo la presencia de indígenas no contactados. (La Torre, 1998)

En la década de 1980, como resultado de las actividades de exploración de la empresa Shell y el avance de los madereros hacia la región del Río Camisea, en la cuenca del Río Urubamba, se produjo el contacto con el pueblo Yora, ocasionando muerte y desarticulación organizativa en el interior de este pueblo.

“En esas condiciones la compañía intentó mejorar las relaciones con la población Nahua ofreciéndoles a cambio herramientas, alimentos y otros regalos. Más aún, un grupo de autoridades tradicionales Nahua fue conducidas al campamento de la Shell en Sepahua para entrevistarse con el responsable local de la compañía. Las gestiones tuvieron relativo éxito y, finalmente, el trabajo de exploración pudo culminarse. Fue aprovechando el establecimiento de estas relaciones con el grupo Nahua que los madereros ingresaron a la región ofreciendo los mismos regalos, en esta oportunidad, a cambio de la posibilidad de extraer el preciado recurso que ya escaseaba en las partes más bajas. Los sucesivos contactos terminaron introduciendo diversas enfermedades infecto-contagiosas, en especial tos ferina, viruela, tuberculosis y gripes, para las cuales la población no había desarrollado defensas inmunológicas y que causaron agresivas epidemias que diezmaron la población Nahua. Los cálculos más conservadores sugieren que el 50% de la población Nahua murió debido a ellas y el resto huyó aterrada de la región.” (Ibíd.)

Manuel Kameno, indígena Arakmbut de la comunidad Inambari informó haber sido testigo de la presencia de poblaciones indígenas aisladas desde muy joven, en que transitaba por los ríos Los Amigos y Las Piedras, acompañando a comerciantes de pieles. Encontraban campamentos frescos y huellas de indígenas aislados, “no nos dejaban dormir, en las noches nos rodeaban por las playas haciendo señales, imitando a los monos, tigres. Nosotros teníamos que apartarlos con disparos al aire para evitar que nos atacaran. Luego teníamos que abandonar el lugar” (comunicación personal, 1996).

FENAMAD realiza consultas en las comunidades sobre indígenas aislados

Consulta al pueblo Harakmbut

La llegada de la empresa petrolera a Madre de Dios en 1996 causó un gran impacto entre la población indígena. Al observar el ingreso de obreros y maquinaria, los ancianos Arakmbut manifestaron que esta presencia significaría la repetición de la historia de persecución, muerte y despojo de nuestros pueblos, a causa de la ambición de otros hacia las riquezas que albergan nuestros territorios.

Frente a ello, los Consejos de Ancianos de las comunidades indígenas nos dieron el mandato expreso de velar por la defensa de la vida de los pueblos indígenas aislados, demandando que la triste historia de contacto de nuestros pueblos, experimentada por nuestros padres y abuelos, no se repitiera. Los ancianos Arakmbut comparaban la forma de vida de los “no-contactados”, con la suya hace cuatro décadas. Ellos sobrevivieron a las epidemias y a la esclavitud que trajo el auge del caucho; al verse en las fotografías tomadas en el momento del primer contacto con el misionero dominico José Álvarez, expresan con gran tristeza la añoranza de la feliz época en que vivían en el bosque, libres, encontrando en él lo necesario para su bienestar físico y su vida espiritual, no conocían las limitaciones, dependencias y miserias actuales. Los ancianos de mi pueblo expresan con admiración la valentía de los pueblos indígenas aislados o no-contactados, al haber preferido permanecer en zonas inaccesibles para poder seguir viviendo sin opresión contra su propia cultura.

Consulta al pueblo Matsiguenka

En junio de 1996, nos reunimos con las comunidades Matsiguenka, para recoger su posición frente al ingreso de la petrolera, así como sus testimonios sobre indígenas aislados.

En el año 1965, durante las operaciones de explotación realizadas por la empresa Shell, David Ríos, Matsiguenka de la comunidad indígena Shipetiari, trabajaba como motorista, encargado del transporte y abastecimiento de combustible y alimentos para las brigadas de la petrolera. Ríos señala que transitaba por el Río Manu, hoy parte del Parque Nacional del Manu, y solía encontrar los campamentos vacíos de indígenas aislados y sus huellas frescas. Las brigadas de la empresa dejaban ollas y machetes para los aislados; cuando sus compañeros retornaban al lugar donde habían abandonado dichos objetos, éstos habían desaparecido. La compañía también dejaba ropa; poco tiempo después se supo, por el reporte de un indígena Matsiguenka que salió de su aislamiento, desesperado a pedir ayuda, que gran parte de la población de su pueblo había muerto a consecuencia del uso de las prendas. De inmediato se reportaron los hechos al jefe de la brigada y los indígenas que trabajaban para la empresa recomendaron suspender las operaciones al interior del Río Manu; sin embargo los funcionarios de la empresa no tomaron en cuenta las recomendaciones. “Por esa razón tuve que renunciar a mi trabajo en la compañía” (David Ríos, comunicación personal, 1996).

Los Matsiguenka manifestaron que las operaciones de Mobil, en áreas habitadas por los indígenas no contactados significaban un riesgo de extermio de pueblos enteros, bajo esta premisa reafirmaron su posición de no permitir el ingreso de la empresa al lote 77.

Las operaciones petroleras de Mobil y sus contactos con pueblos indígenas aislados

Como Presidente del Consejo Directivo de FENAMAD, con el recuerdo muy fresco de las trágicas historias de contacto relatadas por los ancianos de mi pueblo, y con la clara noción de que estábamos asumiendo la difícil pero honrosa tarea de apoyar una lucha muy desigual, donde nuestros hermanos indígenas aislados podían resultar gravemente afectados, iniciamos un proceso de diálogo con los más altos directivos de la empresa Mobil en el Perú. Se les informó sobre la situación de nuestros hermanos indígenas aislados y se les planteó su retiro definitivo del lote 77.

Mientras realizábamos las conversaciones con la empresa, se iniciaban las operaciones sísmicas. Se movilizaron brigadas de 350 trabajadores que derrumbaron árboles con ruidosas motosierras para abrir las trochas por un total previsto de 715 kilómetros. Construyeron 30 estaciones principales o sub-bases para almacenamiento de combustible, 200 helipuertos y establecieron campamentos. Se perforó la tierra con potentes taladros para instalar las cargas de dinamita por un total de 14 toneladas en miles de hoyos en la tierra. El ruido era ensordecedor, además, continuamente se producían vuelos de helicópteros que cargaban y descargan maquinaria, la cual iba colgada de las naves.

En FENAMAD nos abocamos a conseguir que la empresa y el Estado comprendieran el grave riesgo que corrían nuestros hermanos indígenas en el lote 77. FENAMAD y FADEMAD, las dos organizaciones más representativas de Madre de Dios, organizamos un Foro, con el apoyo de más de 30 instituciones locales, nacionales y extranjeras, con la finalidad de difundir la problemática de los pueblos indígenas en torno a las operaciones petroleras. Recibimos también el apoyo de personas solidarias que se reunían en el Grupo de Trabajo de Impactos de los Hidrocarburos en la Amazonía, en Lima. IWGIA, TReeS, la Coalición Amazónica, Oilwatch, Survival Internacional, Conservación Internacional, Racimos de Ungurahui y APRODEH llevaron a cabo una importante campaña de difusión de la situación a nivel nacional e internacional.

El Foro tuvo una acogida masiva; logró congregarse a muchas personas que llegaron desde lugares alejados del departamento, preocupadas por la inminencia de las operaciones petroleras sobre las tierras de indígenas, agricultores, castañeros y áreas protegidas de alta megabiodiversidad. Como resultado de la reunión, se elaboró un pronunciamiento, exigiendo a Mobil su compromiso de respetar la vida de los pueblos indígenas en aislamiento. De igual manera, se le demandó abstenerse de desarrollar operaciones en la parte del lote petrolero que era habitado por la población indígena. Sin embargo Mobil siguió adelante.

A los tres meses de iniciados los trabajos de la empresa, ya se habían producido contactos con indígenas aislados. FENAMAD recibía informa-

ción de trabajadores indígenas de la empresa, en forma permanente. En el Río Los Amigos se encontraron señales de los indígenas aislados. En el Río Lidia, se encontraron cabañas, pero no se tuvo contacto directo con ellos. En el Río Tahuamanu, encontraron dormido en medio del bosque a un indígena al verse con gente extraña corrió, dejando sus flechas. Otra brigada de la empresa que trabajaba abriendo trocha en una línea que va de suroeste a nordeste, cruzando los ríos Los Amigos y Lidia, sorprendió desde atrás a un individuo posiblemente Mashco-Piro, el cual se encontraba observando el campamento. Este se asustó y salió huyendo. Los trabajadores siguieron sus huellas hasta encontrar un campamento recientemente abandonado. Posteriormente, los informantes reportaron a FENAMAD el encuentro de trabajadores de la empresa subcontratista petrolera Grant Geophysical con unos hombres desnudos en el Río Lidia, un afluente del Río Las Piedras. Un día, a las cuatro de la tarde aproximadamente, una brigada de trabajadores, de la que nuestros informantes formaban parte, se encontró con un grupo de cuatro varones Mashco-Piro, desnudos, con las caras pintadas con achiote y cabellos largos, portando flechas. Se encontraban a una distancia de 10 metros. Los trabajadores pretendieron regalarles ropa, los "Mashco-Piro" expresaron, con gestos, su rechazo mientras retrocedían. El guía, un indígena Yine, habló en su idioma, que fue comprendido por los "Mashco-Piro" -dado que pertenecen a la misma familia lingüística, y mientras se retiraban rápidamente, respondieron que ellos eran del clan de los Cushichineri y Manchinari, apellidos que hoy en día llevan algunos Yine del Río Urubamba y del Madre de Dios. Al día siguiente de lo ocurrido, una comisión de la empresa contratista partió a la zona, desde Puerto Maldonado con cámaras de video. Exploraron el área pero no encontraron nada. Poco tiempo después -cuentan los dos guías indígenas- la empresa organizó una salida en helicóptero para sobrevolar la zona donde había tenido lugar el encuentro. Se sobrevoló todo el curso de los ríos Lidia, Las Piedras y Los Amigos. Los guías indígenas participaron en la comisión por órdenes de sus jefes. Desde el aire observaron muchas malocas (viviendas tradicionales) y cuando el helicóptero sobrevoló a poca altura, encima de una de ellas, las familias que la habitaban salieron aterrorizadas, dispersándose por el bosque (La Torre, 1998).

"Posteriormente, grupos de madereros fuertemente armados, provenientes de Puerto Maldonado o Sepahua, han sido vistos ingresando a la zona a través de las trochas petroleras y usando los campamentos abandonados de la empresa, en busca de nuevas áreas de explotación maderera" (Ibíd.).

En vista que la empresa petrolera no tomaba en cuenta las advertencias de FENAMAD, emprendimos una campaña de divulgación sistemática, advirtiendo el atentado que ésta venía cometiendo contra la vida de pueblos indígenas aislados del lote 77. Se le exigió asumir la responsabilidad por

los graves daños, muertes y hasta el posible genocidio que estos pueblos podían llegar a sufrir. Amigos de todo el mundo manifestaron públicamente su solidaridad con la lucha emprendida por FENAMAD, organizando campañas de difusión y alerta para garantizar el respeto a los pueblos en aislamiento. No pasó mucho tiempo para que Mobil respondiera a FENAMAD y se inició el diálogo.

El Estudio de Impacto Ambiental elaborado por la empresa indicaba que “si se diese el contacto, el impacto sobre estas poblaciones sería negativo, en principio, por la posibilidad de contagio de enfermedades para las que estas personas no tienen defensas”, sin embargo, a pesar de sus propias recomendaciones, la empresa no estaba evitando el contacto, mas por el contrario, sus brigadas trataban de atraer a los aislados que se encontraban en las zonas de las operaciones, ofreciéndoles ropa y herramientas metálicas. También los seguían en el bosque y sobrevolaban en helicópteros, muy cerca de sus viviendas. Estos hechos fueron denunciados por la Junta Directiva de FENAMAD en varias reuniones sostenidas con el Presidente y los directivos de Mobil.

FENAMAD planteaba la conformación de un equipo de trabajo conjunto para identificar el área ocupada por la población aislada dentro del lote 77, y la consiguiente abstención de Mobil de operar en dicha zona.

FENAMAD obtuvo un documento confidencial de la empresa, llamada “Plan de Contingencia para Nativos No contactados del Lote 77, Las Piedras”, elaborado por sus consultores, en el que denominaban despectivamente “calatos” a nuestros hermanos indígenas aislados. Dicho documento se fundamentaba en la certeza de lograr que los indígenas comprendieran, a través de la intervención de sus “comunicadores” o de regalos, que los trabajadores no les harían daño y que se irían pronto. No se observaba que el interés de las recomendaciones se dirigiera a la preservación de la vida y la salud de esta población pues, ante las señales e indicios de la presencia de la población aislada en la zona de las operaciones, se recomendaba averiguar, informar y seguir trabajando. Si los indígenas aislados eran vistos a cierta distancia, los trabajos debían continuar, aunque con precauciones. Si los indígenas aislados eran vistos cerca de los campamentos, se recomendaba estado de alerta, mayor vigilancia y continuar con los trabajos. Si “robaban” las pertenencias, se recomendaba entregarles regalos y sal.

Además, si pilotos de helicópteros avistaban a la población aislada, debían documentar la ubicación para continuar los trabajos en esa zona, después que los indígenas se hubieran ido. No se incluía el caso de que esta población deseara permanecer en esa zona, más bien parecía quedar claro que debían irse. Tampoco se mencionaba el impacto psicológico que causaba el sobrevuelo de los helicópteros en nuestros hermanos, sobre todo, considerando la magnitud y potencia del tipo de helicópteros usados para las operaciones.

En el caso que los trabajadores recibieran señales de advertencia de los indígenas aislados, recomendaban, primero, tratar de averiguar por qué se



*Las comunidades indígenas afiliadas a FENAMAD se han movilizado en varias oportunidades en contra de la explotación petrolera en la región.
Fotos: Claus Kjaerby – Ibis/Dinamarca*



encontraban ellos allí, recomendación fuera de toda lógica, pues los trabajadores debían saber, como dice en el Estudio de Impacto Ambiental, que estaban trabajando en una zona donde habitaban los indígenas aislados. Sólo en la situación extrema de una segunda advertencia, se recomendaba que el trabajo cesara temporalmente hasta que hubiera seguridad para volver al área.

“Si es la propia población la que busca el contacto con la empresa, o se encuentra a un indígena muerto, se informará al médico y se alertará a Lima para movilizar el Equipo Especial de Emergencia, pero los trabajos deberán continuar”. En suma, el Plan de Contingencia estaba diseñado para lograr que los indígenas no interrumpieran los trabajos de la empresa. No se sabe si existía un plan establecido con el que se atendería una situación de emergencia, si existía efectivamente un Equipo Especial de Emergencia en Lima y tampoco se planteaba la posibilidad de una situación que ameritara la evacuación total e inmediata de los trabajadores de la zona. Finalmente recomendaban reportar los contactos a las autoridades y recién, cuando la gravedad de los hechos lo ameritara, contactarse con FENAMAD” (Ibíd.). Nosotros exigimos a las autoridades del Estado que demostraran responsabilidad humanitaria y política ante Mobil, pues frente al contacto no bastaba enviar helicópteros con algunos médicos a la zona, puesto que la gente huye, contagia a otros y no hay forma de ubicar a los enfermos, convencerlos sobre lo que es un médico y las características de un tratamiento moderno para atender sus enfermedades.

Finalmente en diciembre de 1996, el consorcio liderado por Mobil decidió devolver al Estado el lote 77. Había operado 600 kilómetros de trochas sísmicas. En el mismo mes nos informaron que tras la postulación de FENAMAD por parte de nuestra organización nacional indígena, AIDSESEP, fuimos honrados con el prestigioso “Premio Internacional Bartolomé de Las Casas” que otorgan la Tribuna Americana, la Casa de América de Madrid y la Secretaría de Estado para la Cooperación Internacional y para Iberoamérica por la “cerrada defensa de sus hermanos no-contactados o voluntariamente aislados”.

Esa fue una valiosa oportunidad para exigir justicia, respeto a los derechos de los pueblos indígenas, a la vida, a la libertad. En nombre de los pueblos indígenas de Madre de Dios, se hizo saber al mundo que era muy importante para nosotros, como dirigentes de los pueblos indígenas del departamento, saber que nuestras preocupaciones eran consideradas seriamente, así como lo era para el resto de pueblos indígenas del Perú, que, en su mayoría, estaban siendo afectados por la presencia petrolera, la cual amenazaba el futuro de nuestros hijos y nietos y nuestra continuidad sociocultural. En nuestro discurso al recibir el Premio (1997), expresamos también que:

“El premio es importante para la sociedad peruana, porque es un llamado de atención sobre la importancia de proteger la riqueza cultural y humana de los diversos pueblos indígenas con que cuenta nuestro país”.

Por su parte, el Príncipe de Asturias, en el acto de entrega del Premio, expresó lo siguiente:

“Con mucho gusto acudo una vez más a la Casa de América para entregar el Premio Bartolomé de las Casas, creado para distinguir a las personas e instituciones que más hayan destacado en la defensa del entendimiento y concordia con los pueblos indígenas de América, en la protección de sus derechos y en el respeto de sus valores. En 1996, el Jurado del Premio decidió concederlo a la FENAMAD por su continua defensa en favor de los pueblos indígenas, sus hermanos “no contactados” o “voluntariamente aislados” quienes son los mejores conservadores y guardianes del medio ambiente y los ecosistemas de las zonas que habitan y en las que custodian sus territorios ancestrales. Por ello, debemos protegerlos.”

Continuamos trabajando para apoyar la defensa y protección de la forma de vida de nuestros hermanos aislados voluntariamente. Al año siguiente iniciamos los estudios técnicos para la creación de la Reserva Territorial a favor de estos pueblos, con el fin de resguardar la vida y el territorio de nuestros hermanos aislados, evitando el ingreso de extractores y otros extraños.

Finalmente en abril del 2002, ya iniciado el gobierno del presidente Toledo, obtuvimos el reconocimiento legal de la Reserva Territorial para indígenas en aislamiento de Madre de Dios, con un área de 829.000 hectáreas. Lamentablemente, todavía no podemos estar tranquilos por este reconocimiento legal, pues aún existen muchos madereros ilegales extrayendo caoba en el área, y pese a los continuos esfuerzos que sigue haciendo FENAMAD para lograr una orden de desalojo de estos extractores inescrupulosos, las autoridades no hacen nada efectivo para concretar nuestro pedido. En consecuencia, la invasión de madereros es masiva y preocupante la situación de nuestros hermanos.

El lote 78 y la respuesta de las comunidades

En mayo de 1997, después de abandonar el lote 77, Mobil inició sus operaciones sísmicas en el lote 78. El lote tenía una extensión de 1,5 millones de hectáreas. La parte occidental del lote se superponía al área propuesta como Reserva Comunal Amarakaeri, la misma que constituye el territorio tradicional del pueblo Harakmbut, y a las comunidades indígenas tituladas de Kotsimba, Puerto Luz y San José del Karene.

La propuesta Reserva Comunal Amarakaeri estaba ubicada entre los ríos Karene y Alto Madre de Dios, reducto de flora y fauna donde aún no han llegado los madereros ni los cargadores frontales y demás maquinaria empleada en la minería aurífera. En esta área aún se encuentran hermosos paisajes naturales, cuevas, colpas, cataratas y lagunas de espléndida belle-

za, lugares de refugio de la variadísima flora y fauna salvaje, muchas de ellas especies en peligro de extinción. La zona también presenta lugares sagrados para el pueblo Harakmbut.

Nos reunimos muchas veces con las comunidades afectadas por el lote, en una carrera contra el tiempo, caracterizada por las desiguales condiciones de la contienda; por ejemplo, la empresa usaba helicópteros para trasladarse y nosotros botes peque-peque. Los funcionarios de la empresa, encargados de las relaciones comunitarias, organizaron un plan de intervención en las comunidades para lograr la aceptación de la población para que se produjera el ingreso de la empresa a sus tierras. Ofrecieron todo tipo de “compensaciones y regalos”. Alimentaron las expectativas y los justificados anhelos de la población, de adquirir algunos recursos destinados a mejorar sus condiciones de vida, pero a la vez, alentarían la rivalidad y competencia entre comunidades, en función a cuál podrían resultar ser más beneficiadas por las compensaciones que ofrecía la empresa.

Los ancianos estaban preocupados, tenían la experiencia de operaciones petroleras previas, durante las cuales sus hijas y hermanas fueron agredidas sexualmente o seducidas por los foráneos. Habían sido testigos, también, de los problemas causados por la huida de los animales ante el estruendo ocasionado por el vuelo de los helicópteros, que además hacían volar los techos de sus casas. La presencia de gente extraña en tierras Harakmbut, que no respetaba nada, era vista con gran intranquilidad..

Respaldados por los ancianos, empezamos a hablar muy claro con nuestros hermanos, les explicamos en qué consistía cada fase de las actividades petroleras y les mostramos la legislación que los amparaba frente a estas actividades. Esta fue una oportunidad para que nuestros hermanos de las comunidades realizaran un ejercicio de análisis y debate sobre su posición frente a la empresa. Hicimos uso de testimonios de hermanos indígenas de pueblos de la selva norte, que por años, sufrieron los graves efectos de actividades hidrocarburíferas. Mostramos los territorios indígenas de la selva norte que habían quedado inservibles al haber sido contaminados por los residuos tóxicos de la actividad.

La población expresó su malestar ante la presencia de la empresa de diversas formas. Resignados, algunos pedían, al menos, un pago compensatorio de acuerdo a la ley, por la servidumbre de paso; otros, expresaban conformidad, pero mayoritariamente y después, a una sola voz, las comunidades respaldaron la posición de los ancianos de no aceptar la ejecución de operaciones petroleras en las tierras tituladas de las comunidades, así como exigir la vigilancia de las actividades dentro del territorio no titulado pero de dominio ancestral del pueblo Harakmbut, es decir, la solicitada Reserva Comunal Amaraeri.

El proceso sirvió para revitalizar nuestras fuerzas en el seno de las comunidades, así como dar vigencia al Consejo de Ancianos, quienes han orientado a las nuevas generaciones, según los criterios y los valores más

firmes de la tradición indígena, en defensa de nuestro territorio. Nuestros hermanos indígenas mostraron su capacidad de controlar actividades que se planeaban desarrollar dentro de nuestro territorio, buscando encontrar soluciones que armonicen, en lo posible, con nuestro derecho a disfrutar de un medio ambiente sano y de la seguridad territorial presente y futura de nuestros pueblos.

La actitud decidida de nuestros hermanos indígenas fue un valioso respaldo para nosotros, los dirigentes del Consejo Directivo, que tuvimos que hacer de conocimiento público la decisión de nuestras bases. La resistencia de la empresa Mobil frente a nuestra posición fue muy fuerte, pero después de algún tiempo la empresa evaluó y manifestó la decisión corporativa de paralizar la apertura de las trochas, justo antes de ingresar a tierras comunales. Es así que luego de varias reuniones entre los dirigentes de FENAMAD, jefes de las comunidades y los funcionarios de la empresa Mobil, se acordó suscribir un Convenio para el monitoreo indígena autónomo e independiente de las operaciones petroleras en el área correspondiente a la solicitada Reserva Comunal Amarakaeri, en el lote 78. Se conformó entonces, la Comisión Indígena de Vigilancia cuyo propósito era cuidar y evaluar el desempeño de Mobil, en cuanto al cumplimiento de su Estudio de Impacto Ambiental y su Plan de Manejo Ambiental, así como cualquier otro aspecto referido a los impactos ambientales, sociales y culturales que observaran los vigilantes indígenas durante el proceso del monitoreo. El Defensor de Pueblo, el Vice-ministro de Energía y Minas y otras autoridades del gobierno nacional y local, estuvieron presentes en la suscripción del convenio.

El Convenio reconocía que el área de operaciones de la empresa es territorio indígena ancestral del pueblo Harakmbut. De igual manera, estipulaba un marco legal de respeto entre las partes, con carácter más expeditivo que la normativa nacional, pues establecía un procedimiento para resolver de manera inmediata los problemas ambientales y sociales detectados por los monitores indígenas durante las operaciones petroleras. El Convenio también mencionaba expresamente que las comunidades no se encontraban restringidas en su derecho de apelar a cualquier otro medio en defensa que consideraran conveniente.

Con el apoyo de los amigos que mantenían su solidaridad con nuestro pueblo, nos dedicamos a preparar a nuestros equipos de vigilancia para el monitoreo independiente de las actividades petroleras, quienes además de la capacitación técnica y adiestramiento específico para el monitoreo, recibieron formación como líderes de las comunidades. Con esta experiencia, FENAMAD también contribuyó significativamente al debate para la elaboración de la propuesta de Reglamento para actividades petroleras en tierras indígenas, impulsada por AIDSESEP, cuya regulación, enmarcada en los derechos indígenas reconocidos en el país, ofrecía la oportunidad de resolver los conflictos derivados de estas actividades en las cientos de comunidades indígenas de toda la Amazonía peruana afectadas por actividades petroleras.

La empresa Mobil cumplió con brindar las facilidades para el traslado de los monitores hacia las zonas más remotas donde se realizaran las operaciones. Los vigilantes indígenas hicieron verificaciones y recorridos. En diciembre de 1998, la empresa finalizó la fase de exploración sísmica y devolvió el lote al Estado.

En abril del año 2002 se creó la Reserva Comunal Amarakaeri con una extensión de 403.000 hectáreas. Dos años antes habíamos empezado a aplicar nuestra estrategia de desarrollo sostenible de los recursos naturales, en esas tierras, a través de un exitoso proyecto de ecoturismo manejado por las mismas comunidades mediante la empresa Wanamei Expeditions, que obtuvo el galardón internacional "TO-DO", otorgado en el año 2000 al mejor proyecto de ecoturismo con participación de la población local.

Las comunidades tenemos muchos otros planes para manejar sosteniblemente nuestros recursos y controlar este territorio heredado de nuestros ancestros, sin embargo, ya vemos nubes oscuras en el horizonte, pues al escribir estas líneas hemos sido informados que el Ministerio de Energía y Minas se encuentra negociando un nuevo contrato petrolero con la empresa Hunt Oil sobre el área que ocupa la Reserva Comunal Amarakaeri. Antes de recibir esta noticia estábamos muy contentos porque habíamos logrado frenar el ingreso de los madereros, la expansión de los mineros auríferos y la construcción de una carretera atravesando la reserva. Estábamos satisfechos de tener planes viables de desarrollo sostenible. Hoy nuestros ancianos se preguntan para qué nos dan los títulos de propiedad sobre nuestras tierras si no podemos usar sus recursos. ¿Es que las autoridades no saben que la naturaleza es un todo integrado? ¿Por qué la separan? ¿Podremos vivir tranquilos en nuestros bosques otra vez?

Bibliografía

La Torre, Lily: ¡Sólo queremos vivir en paz!. Experiencias petroleras en territorios indígenas de la Amazonía peruana. Documento IWGIA N°25, Copenhague, 1998.

Mobil Exploration and Producing INC: Plan de contingencia para indígenas en aislamiento voluntario, Lima, 1996.

LA EXTRACCIÓN FORESTAL Y LOS PUEBLOS INDÍGENAS EN AISLAMIENTO DE MADRE DE DIOS

Beatriz Huertas Castillo

Introducción

La extracción de caoba se ha convertido en el nuevo boom económico en el departamento de Madre de Dios y aunque se ha dado en un nuevo contexto histórico, en el que los pueblos indígenas manejan instrumentos de diversa índole para hacer respetar sus derechos, y la nueva legislación forestal impone mayores cuidados en el uso y aprovechamiento de los recursos naturales, ésta no se ha diferenciado en gran medida de actividades extractivistas realizadas en la región en épocas pasadas como la extracción del caucho y la minería aurífera.

Ciertamente, la extracción de caoba viene produciendo un grave impacto sobre los pueblos indígenas que habitan los bosques donde aún se conserva esta especie. Parte importante de estos pueblos está constituida por los llamados “pueblos indígenas en aislamiento”, que se caracterizan precisamente por rechazar el contacto directo con los miembros de la sociedad nacional y depender exclusivamente del aprovechamiento de los recursos naturales existentes en sus territorios con fines de subsistencia. Estos pueblos no han desarrollado defensas inmunológicas contra enfermedades comunes de nuestro medio. Todas estas condiciones de vida hacen que la presencia masiva de extractores en sus territorios actualmente, constituya una amenaza directa contra sus vidas, tanto debido a la posibilidad de propagación de epidemias que podrían diezmarlos, como por el fuerte impacto que éstos están ocasionando sobre sus fuentes de alimentación, desencadenando conflictos, dislocaciones territoriales y agotamiento de la flora y fauna aprovechadas con fines de subsistencia.

El ingreso de los madereros a los alejados bosques habitados por los pueblos indígenas en aislamiento ha sido impulsado por la desesperada y selectiva extracción forestal sumada a la baja densidad de las especies forestales de interés para los madereros y la demanda del mercado externo de madera de ciertas dimensiones, por lo que los madereros sólo cortan la madera de acuerdo a estos requerimientos, desperdiciando el resto. Todo esto ha conllevado la necesidad de cubrir cada vez mayores áreas de bosques primarios a fin de ampliar la producción e incrementar la rentabilidad de la actividad. Estas condiciones de la extracción forestal han llevado a algunos investigadores a caracterizarla como una economía nómada. Aparte del impacto sobre los pueblos indígenas aislados, el resultado de esta forma de extracción ha sido el agotamiento de especies como la caoba y el

cedro (*Cedrela odorata*). La situación de los bosques de Madre de Dios es dramática debido principalmente a su explotación irracional e ilegal: "La sostenibilidad de la actividad maderera en la provincia de Tambopata es prácticamente nula al momento. La gran mayoría de los extractores forestales buscan, permanentemente, áreas boscosas nuevas que todavía contengan especies de importante valor comercial para trasladarse a ellas y continuar con su actividad tan pronto acaben con la madera de valor comercial en su ubicación actual" (IIAP 2000:41). Según Raez (COICAP, 2002), no menos del 80% de la madera extraída en el Perú es de origen ilegal; en consecuencia, el Estado no gana casi nada y pierde demasiado.

La extracción de caoba en Madre de Dios se remonta a inicios del siglo XX, pero es recién en la última década que se desarrolla con mayor intensidad, asociada a la construcción y mejoramiento de carreteras de penetración. Su impacto sobre los pueblos indígenas aislados ha motivado la presentación de una serie de denuncias por parte de organizaciones indígenas representativas como FENAMAD y AIDSESEP ante el gobierno, así como el planteamiento de propuestas de solución, y aunque se han producido importantes avances en el ordenamiento de la actividad, la presencia de cientos de madereros ilegales en estos territorios aún continúa. Las razones de ello son varias, pero las principales son la incapacidad de la entidad estatal para administrar y controlar la actividad, así como la incoherencia entre la política forestal y las resoluciones de INRENA que por presión social, inducida por los madereros grandes, continúa otorgando permisos de movilización de madera de los antiguos contratos de 1.000 hectáreas.

Las acciones que demandó la defensa de los pueblos indígenas en aislamiento y de los recursos naturales promovida por FENAMAD han dado lugar a un proceso de apertura y diálogo de los principales sectores productivos del departamento, la consecuente formación de alianzas basada en la convergencia de intereses y la formación de una organización macro-gremial que, aunque se encuentra en etapa germinal, ha sido de mucha importancia para canalizar las demandas de las poblaciones locales ante el gobierno y defender sus objetivos, entre ellos la creación de la Reserva del Estado a favor de los pueblos indígenas en aislamiento y el ordenamiento de la actividad forestal.

En el presente trabajo se pretende mostrar la evolución de la extracción maderera en Madre de Dios durante las últimas cuatro décadas, intentando explicar sus ciclos de auge; su dinámica en el periodo 1997-2002 y el impacto que ésta ha tenido sobre las poblaciones indígenas en aislamiento, el marco jurídico-político de la extracción forestal y sus implicancias, y finalmente, los avances que se han producido a nivel de organización y alianzas sectoriales que están sacando adelante la defensa de los derechos humanos, indígenas y el manejo sostenible del bosque.

Por último es importante indicar que la extracción maderera no sólo está afectando a los pueblos indígenas en aislamiento de Madre de Dios, sino

también a los ubicados en los departamentos de Ucayali, Loreto y la selva del Cuzco.

Los pueblos indígenas aislados

Los pueblos indígenas en aislamiento serían segmentos de pueblos mayores que, de acuerdo a las referencias históricas con que se cuenta, han optado por aislarse de la sociedad nacional, debido a traumáticas experiencias de contacto vividas en épocas pasadas. El aislamiento no debe ser entendido como una situación de "no-contacto" con relación al resto de la sociedad, sino como una opción, mediante la cual, estos pueblos se rehúsan a establecer relaciones permanentes con otros actores sociales con el objetivo de garantizar su sobrevivencia física y cultural.

Las vivencias que los pueblos en aislamiento tuvieron en la época del caucho los impactó profundamente, generando en ellos una gran desconfianza que demuestran actualmente en su comportamiento frente a los foráneos y su sociedad. Esta actitud se ha fortalecido con la presencia de extractores de madera y exploradores de petróleo que han ingresado en sus territorios. Además de estos factores externos que contribuyeron a su rechazo del "otro", hay que agregar los internos que de ellos derivaron. Por ejemplo, se sabe que las enfermedades, entendidas en muchos casos como actos de brujería que involucraban grupos rivales, la despoblación, el consecuente desmembramiento familiar y la reducción territorial, entre otros factores, incrementaron los conflictos étnicos y las fricciones en el interior de varios pueblos como los Yora o Yaminahua, luego de lo cual se dispersaron por un extenso territorio. Con la finalidad de ilustrar aún más sobre el tema, se presenta a continuación, algunos de los conceptos que se han venido utilizando sobre los pueblos indígenas aislados.

Para Ribeiro (1970), los aislados son grupos que huyeron luego de haber tenido contacto con la cultura occidental; subsisten gracias a su propio trabajo y mantienen completa autonomía cultural. Moore, en un informe para OIT (1995), indica que debe comprenderse que el aislamiento de los pueblos indígenas aislados es completamente voluntario. Todos los pueblos indígenas del Perú tienen referencias de las agresiones sufridas contra sus vidas, su salud y su integridad física y cultural, por lo que algunos han optado por mantenerse al margen de la sociedad y la economía nacional. Zarzar presenta la posición del misionero y antropólogo Álvarez y los investigadores Carneiro y Lathrap, para los que, en muchos casos, el indígena aislado no es tal por encontrarse en una situación de no-contacto, sino, paradójicamente, el aislado es aquel que tuvo contacto previamente, aquel que se vio obligado a optar por el aislamiento para salvaguardar, aunque en peores condiciones, esa vida amenazada por los virus, el abuso esclavista y por los encuentros violentos con los representantes de la sociedad

regional y con grupos indígenas distintos al suyo (1999:4). Por su parte, Glenn Shepard cuestiona el uso inadecuado del término "indígenas sin contacto", pues aduce que el término "sin contacto" hace surgir imágenes románticas de grupos de cazadores y recolectores que no han evolucionado desde miles de años, gente que vive en la "edad de piedra"; que no sabe de la existencia del hombre de afuera, del hombre blanco (1996:3).

Los pueblos indígenas en aislamiento del norte de Madre de Dios

La situación de aislamiento en que viven estos pueblos dificulta disponer de un conocimiento preciso sobre sus características físicas, culturales y demográficas. A pesar de ello se pueden dar algunas aproximaciones. Se ha registrado la presencia de, por lo menos, tres pueblos indígenas -o segmentos de ellos- en aislamiento, que habitan en las cuencas altas de los ríos Yaco, Tahuamanu, Las Piedras y Los Amigos, al norte de Madre de Dios. Estos serían los llamados "Mashco Piro" cuyo idioma está clasificado dentro de la familia lingüística Arawak; y probablemente dos agrupaciones Yora, de la familia lingüística Pano.

Los pueblos indígenas aislados presentan diferentes grados de movilidad. En las nacientes del Río Las Piedras se ha encontrado malocas características del pueblo Yora; quienes aparentemente serían seminómadas. En el resto de la cuenca, y además, en los ríos Manu, los Amigos, Tahuamanu y sus afluentes, ámbito que correspondería a los Mashco Piro, el tipo de viviendas halladas son únicamente temporales, lo cual coincide con la apreciación de que este pueblo sería nómada.

Sus desplazamientos son realizados de acuerdo a la época del año. Durante la estación de seca o verano amazónico, en que cesan las lluvias, se desplazan por el lecho de quebradas y ríos cuyas aguas disminuyen considerablemente. También lo hacen a través de los grandes bancos de arena que se forman en los ríos donde establecen sus campamentos por tres o cuatro días. Desde allí ingresan a los bosques ribereños, quebradas, lagunas y al bosque alto primario contiguo, aprovechando los recursos de la zona, principalmente diferentes especies de tortugas, sus huevos y crías que abundan durante la estación. "La estación más importante de las migraciones parece ser el verano seco, de mayo a septiembre, cuando hay altas concentraciones de pescado y amplias playas para acampar y coleccionar huevos de tortuga" (Shepard, 1996:5-6). En la época de lluvias (noviembre-marzo) se desplazan por bosques de colinas y nacientes de ríos y quebradas. Aprovechan la flora y fauna propias de estos ecosistemas y la concentración de animales silvestres que se refugian y buscan alimento mientras las partes bajas se inundan. En esta época se produce la fructificación, que permite disponer de variados frutos en abundancia.

La complementación de los alimentos encontrados en tal diversidad de ecosistemas asegura una buena alimentación. Los productos del bosque y de los ríos son empleados también para la fabricación de viviendas, flechas, trampas para cazar animales, vestimenta, leña, medicina, adornos, etc. También se sabe que aprovechan restos abandonados por agentes externos como plásticos y vidrios que encuentran en las playas de los ríos grandes, además de herramientas de pobladores aledaños que encuentran o sus-traen durante sus recorridos.

Sin embargo, los pueblos indígenas en aislamiento también se caracterizan por ser altamente vulnerables debido a varias razones: sus territorios están siendo invadidos y saqueados por agentes extractivistas; y, lo que es aún más grave, al vivir aislados no desarrollan defensas inmunológicas contra enfermedades propias de nuestro medio, quedando expuestos a un fácil y rápido contagio masivo, complicaciones e incluso muerte. En estos momentos la principal amenaza contra sus vidas está constituida por los madereros, quienes empujados por el desenfreno que acompaña al actual auge de la caoba, vienen avanzando peligrosamente sobre sus territorios causando enfrentamientos, dislocaciones territoriales y se teme, también, contagio de enfermedades.

Evolución de la extracción forestal en Madre de Dios

Tras el derrumbe del auge cauchero en Madre de Dios, aproximadamente en 1920, y con ello, el desempleo en que se sumieron los grandes contingentes de mano de obra que había llegado a la zona con el fin expreso de explotar el recurso, se produjo la dispersión de la población hacia diversos puntos, tanto en el interior como fuera del departamento. La región quedó prácticamente abandonada, la poca población que decidió permanecer se dedicó a diversas actividades económicas, como el comercio de pieles, la agricultura, la ganadería, la producción de aguardiente, la extracción de castaña y madera. La apertura de una ruta aérea entre Cuzco, Quincemil, Puerto Maldonado, Iberia y la construcción de un aeródromo en el poblado Boca Manu logró dinamizar, en cierta medida, estas actividades; sin embargo, ninguna de ellas tuvo mayor impacto en la región hasta la segunda mitad del siglo XX, en que se empezó a notar las primeras expresiones de la política estatal de integración de la Amazonía a la vida nacional, como una estrategia de desarrollo del país y así contrarrestar las presiones de la población andina para que se produjera una reforma agraria. La construcción de carreteras y el fomento de la colonización serían los principales medios para lograr este objetivo.

En efecto, a fines de los años sesenta, como parte de los grandes proyectos de expansión vial impulsados por los presidentes Prado y Belaúnde, se concluyeron los tramos de las carreteras Cuzco-Quincemil-Puerto Maldo-

nado y Cuzco-Pilcopata-Shintuya, con lo cual, las provincias de Tambopata y Manu, en Madre de Dios, quedaron articuladas a los mercados andino y costeño. A consecuencia de ello, la extracción de especies maderables de alto valor comercial, cedro y caoba, incrementó notablemente, llegando a una etapa de auge en el año 1979, en que alcanzó una producción de 6.257.124 pt². Este primer auge de la madera en Madre de Dios se producía al mismo tiempo que en la selva central, en este último lugar, fomentado por la culminación del tramo La Merced-Satipo de la carretera marginal. Este momento económico generó la llegada masiva de colonos que se ubicaron, principalmente, a lo largo de las carreteras.

El auge de la madera permitió la entrada a Madre de Dios de empresas transnacionales asociadas con capitalistas cusqueños y arequipeños, además de una nueva capa de comerciantes, mayormente de provincias, que llegaron a conformar el grupo de poder económico en el departamento¹. Durante los años que siguieron, la actividad continuó pero, sin embargo, pasó a un segundo nivel de importancia, opacada por el "boom" del oro entre los años 1970 y 1980. La lógica rentista y de acumulación hacia fuera se mantuvo ya con mayor intensidad².

Desde mediados de los años 1990, el gobierno central adoptó una serie de medidas que volvieron a impulsar la extracción forestal en el ámbito de la Amazonía peruana, como la autorización a las agencias agrarias regionales de otorgar contratos forestales de hasta 1.000 hectáreas con limitadas exigencias de manejo. En el año 1997, con la emisión de la Ley Orgánica de Aprovechamiento Sostenible de los Recursos Naturales que establecía como requisito la zonificación ecológico-económica para el ordenamiento y aprovechamiento de los recursos, el INRENA contrató consultores de la Universidad Nacional Agraria La Molina para realizar el estudio "Elaboración del mapa de áreas más apropiadas para concesiones forestales"; dicho estudio señaló a gran parte de los distritos de Tahuamanu, Iberia e Iñapari como áreas potenciales para el desarrollo forestal en Madre de Dios. Este hecho, sumado al incremento del precio de la caoba en el mercado internacional motivó la presión de los empresarios madereros -algunos de ellos recientemente llegados a Madre de Dios- ante las autoridades locales para obtener mayores áreas con fines de extracción. Algunas de estas autoridades no sólo lograron ser convencidas de ello, sino que además encabezaron las presiones ante el gobierno central para lograr la ampliación de las zonas autorizadas con fines de otorgamiento de contratos forestales incluyendo, aparte de la provincia de Tambopata, la del Tahuamanu³. Seguidamente -argumentando la próxima apertura de áreas complementarias para extracción en toda la provincia del Tahuamanu, así como la creación de Bosques de Producción Forestal Permanente hacia el oeste de la coordenada 380.000- las autoridades fomentaron la presentación de solicitudes para la obtención de contratos forestales de 1.000 hectáreas, en beneficio de cientos de comerciantes madereros habilitados y los otorgaron



indiscriminadamente, aún en zonas no autorizadas. La culminación del tramo de la carretera El Triunfo-Iñapari y la construcción del puente sobre el Río Tahuamanu facilitaron enormemente el ingreso de los madereros a los bosques de la zona, entre ellos, los habitados por los pueblos indígenas en aislamiento.

El volumen de producción de madera aserrada durante los años 1990 y 1999 creció de 9.713.239 pt., a 26.784.679 pt., respectivamente⁴. En términos de madera rolliza, la producción alcanzó los 16 millones de m³, una cifra muy elevada, comparada con la de años anteriores que no superaba los 2 millones de m³ a nivel departamental. Esto representaba cerca del 7% de la producción maderera nacional en el año 2001 (IIAP, 2001); sin embargo, al realizarse de manera ilegal, no reportó beneficio económico significativo a la región⁵.

Una historia de poder, corrupción e ilegalidad

A fines del año 1999, la Corporación Peruana de la Madera denunció a la empresa maderera Industrial Tahuamanu por la extracción ilegal de caoba en la provincia del Tahuamanu, en Madre de Dios, desencadenando así uno de los mayores escándalos en la historia de la extracción forestal del país. Iniciamos este subtítulo haciendo mención a este hecho puesto que del mismo se desprende una historia de ilegalidad que marcó el desenvolvimiento de la actividad forestal en los años que siguieron hasta la actualidad, a nivel de actores, conflictos y procesos organizativos.

En mayo de 1999, la empresa norteamericana Newman Lumber Co., la mayor compradora de maderas rojas y caoba de Sudamérica, se hizo presente en el Perú con fines de invertir en la actividad forestal. A través de un contrato de asociación en participación "Joint Venture", se vinculó a la empresa "Industrial Tahuamanu", de Christian Stapelfeld, empresario maderero procedente de Pucallpa. De acuerdo al trato realizado, ambas empresas se encargarían de explorar, extraer, transformar, aserrar y exportar caoba y otras maderas tropicales en Madre de Dios.

Por otro lado se encontraba también en Madre de Dios, la asociación comercial Bozovich-Schipper; el primero y mayor comerciante de caoba en el Perú, y los Schipper, una familia maderera, también procedente de la selva central, residente en la zona desde hacía pocos años.

Con el respaldo de las autoridades locales del Ministerio de Agricultura, ambas asociaciones madereras sumadas a unos pocos inversionistas locales promovieron la extracción forestal comercial de caoba a gran escala. Centrarón la extracción en los bosques del Tahuamanu y sus afluentes, a través de la habilitación de numerosos pequeños madereros locales y foráneos para convertirlos en titulares de contratos forestales. Posteriormente extenderían su radio de acción hacia las cuencas de los ríos Las Piedras,

Los Amigos y sus afluentes. El grupo Newman-Stapelfeld logró comprometer el apoyo de importantes autoridades locales como el Presidente del Consejo Transitorio de Administración Regional (CTAR) y el Director Regional de Agricultura de aquel entonces, los cuales facilitaron el otorgamiento de numerosos contratos forestales a sus habilitados en la provincia del Tahuamanu. Con la finalidad de contar con un mayor número de habilitados, al poco tiempo, la misma empresa incrementó el pago por pie tablar de caoba a más del doble, generando así una guerra comercial contra el grupo Bozovich-Schipper y un nuevo auge de la caoba.

Por miles de pies tablares, un pequeño extractor que sorteara todos los peligros ocasionados por el traslado de la madera a través de los ríos, podía obtener ganancias de 20.000 soles en un mes. Entonces, agricultores, transportistas, comerciantes, taxistas, se convirtieron en madereros; acudieron a los habilitadores para obtener las herramientas, maquinaria y víveres necesarios con la finalidad de solicitar contratos forestales, internarse en el bosque por tres meses y talar la caoba comprometida a sus habilitadores. La pérdida de habilitados ante la atractiva oferta económica del grupo Newman-Stapelfeld causó la indignación de la asociación Bozovich-Schipper que al poco tiempo, con el apoyo de su gremio, la Corporación Peruana de la Madera, denunció a Newman-Stapelfeld ante el INRENA por tala de cerca de 1.000 árboles de caoba en áreas fuera de los contratos; supuestamente dicha extracción comprometía 3.500.000 pies tablares con un valor de exportación de US\$ 7.500.000; la denuncia también se refería al otorgamiento irregular de contratos de extracción en un ámbito geográfico no autorizado en el cual se venía realizando la tala selectiva de caoba. Los denunciantes, previo ofrecimiento de su apoyo, solicitaron al INRENA una investigación urgente, inmovilización de trozas y nulidad de contratos.

En la provincia de Tambopata, específicamente en el Río las Piedras y sus afluentes, también se produjo la extracción ilegal con modalidades muy parecidas al caso del Tahuamanu, es decir, el uso de guías forestales, obtenidas a través de sus propios contratos o por favores de autoridades corruptas, para justificar el traslado y comercialización de madera que, en realidad, había sido extraída fuera del área de dichos contratos. Esta forma de "legalización" de la caoba extraída ilegalmente es denominada en la zona "blanqueo de caoba".

Hacia fines de la década, cientos de troncos de caoba y cedro procedentes de bosques habitados por pueblos indígenas en aislamiento eran transportadas diariamente con dirección a Puerto Maldonado. En época de verano se registró el ingreso diario de 2 a 3 embarcaciones de madereros por los ríos Tahuamanu, Las Piedras y Los Amigos, cifra que se duplicaba en invierno. La cantidad de madera transportada por cada balsa podía variar entre los 4.000 y 5.000 pies de madera.

La intervención del Estado a través del Ministerio de Agricultura, el Ministerio del Interior y el mismo ejército fue inmediata, constatando la presencia de

una carretera de penetración ilegal de más de 180Km con sus ramales, con dirección al alto Tahuamanu; cuantiosa maquinaria pesada y aserraderos de gran capacidad en zonas sin contratos legales, todos pertenecientes al consorcio Newman-Stapelfeld; pero también se encontró caoba aserrada y rolliza por un valor de millones de dólares y la presencia de numerosos extractores ilegales, muchos de ellos relacionados al grupo acusador. Al poco tiempo el gobierno central empezó a emitir normas sancionando la ilegalidad, desde la transferencia de funciones de otorgamiento de contratos forestales de las agencias agrarias locales al INRENA en Lima, la inmovilización de la madera y de las maquinarias en los distritos de Iberia e Iñapari, hasta la declaración del Estado de Emergencia en toda la provincia del Tahuamanu. Según la información brindada por el INRENA, los madereros extrajeron 25 millones de pies tablares de caoba y cedro ilegalmente, en una extensión mayor a las 200.000 hectáreas, de las cuales una parte abarcaba áreas de desplazamiento de los pueblos indígenas aislados, que también resultaron afectados.

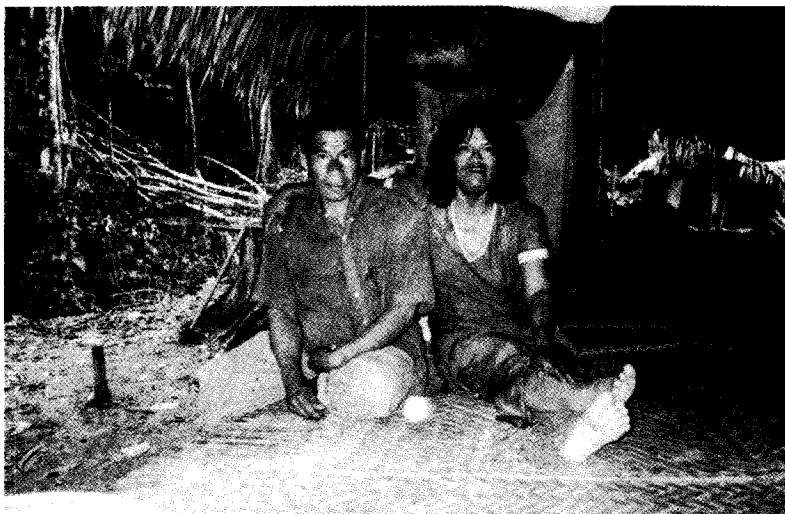
Otros tres madereros llamados "industriales" resultaron implicados, estos formaban parte de la Asociación de Industriales Madereros de Madre de Dios que seguidamente pasaron a convertirse en impulsores de una serie de acciones a favor de la continuidad del sistema de extracción ilegal, hasta la actualidad.

A partir de febrero del año 2000, el gobierno central volvió a autorizar el otorgamiento de contratos de extracción forestal en la zona; paralelamente, ante la fuerte presión ejercida por los madereros, emitió normas autorizando la comercialización de la madera que había sido inmovilizada, hasta marzo de 2003, y la devolución del dinero recaudado a las asociaciones de pequeños extractores de las localidades de Iberia e Iñapari.

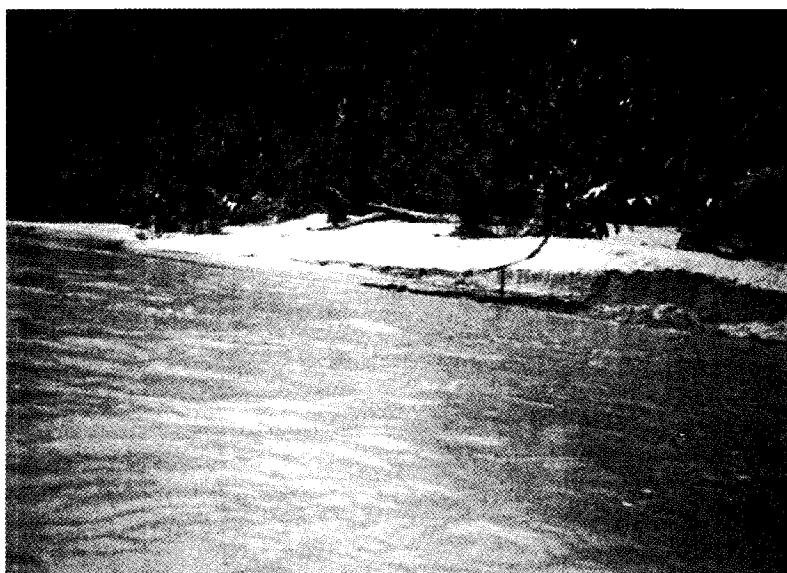
A pesar de los vergonzosos antecedentes de ilegalidad que involucró a ciertos funcionarios estatales tanto locales como nacionales, esta nueva etapa de extracción forestal no estuvo exenta de los vicios e irregularidades ocurridos anteriormente. En efecto, muchos madereros se ampararon en las normas emitidas para talar caoba intensivamente cuando éstas solo autorizaban la movilización de la que había sido extraída años atrás e inmovilizada durante la paralización de la actividad; también se dieron irregularidades durante la devolución de la madera, favoreciendo a unos y a otros no. La evidente complicidad de algunos funcionarios del INRENA en estos hechos terminó por sumir a esta entidad en una crisis institucional que alimentó las expectativas de los madereros ilegales para continuar talando caoba en medio de la anarquía reinante.

El impacto en los pueblos indígenas en aislamiento

Como hemos visto, el boom de la caoba, incentivó el desenfrenado ingreso de grandes contingentes de madereros, comerciantes, agricultores, entre



Tomoklo, mujer Mashco piro del río Manú, hoy asentada en una comunidad indígena del Alto Madre de Dios. Foto: Beatriz Huertas



Tambos temporales y enseres de indígenas aislados hallados por madereros en el río Las Piedras. Agosto del 2002. Foto: FENAMAD

otros, a los bosques habitados por los pueblos indígenas en aislamiento en busca de la preciada especie.

En efecto, si bien se tiene noticia de encuentros entre indígenas aislados y pobladores locales en los ríos Yaco, Tahuamanu, Las Piedras, Los Amigos y sus afluentes desde los años 1930, éstos se incrementaron notoriamente desde fines de los años 1990, coincidiendo con el nuevo boom de la caoba y la consecuente avalancha de cientos de madereros sobre los territorios de estos pueblos, que para mal de éstos, aún conservan tan preciado recurso maderable. La actual presencia masiva de madereros en territorios de indígenas aislados ha tornado, lo que antes eran sorprendentes avistamientos, en encuentros violentos, dejando el saldo de heridos, desaparecidos y probablemente muertos.

Estos hechos se han venido produciendo mientras se realiza la tala, bosque adentro; al pasar las embarcaciones de madereros por las playas donde, cada verano amazónico (abril-octubre), los indígenas arman campamentos temporales y realizan sus prácticas de subsistencia; al incursionar los indígenas aislados en los campamentos madereros, buscando desarmarlos y/o conseguir herramientas de metal. Los madereros por su parte han respondido a la presencia de los indígenas aislados de diferentes maneras, evitándolos, huyendo o disparando ante los sorprendentes encuentros y abasteciéndose de municiones para tranquilizar a sus peones y enfrentar a los indígenas. A diferencia del Ucayali, no se posee mayor información sobre la organización de emboscadas contra los indígenas; lo cual no significa que no esté ocurriendo. Todo esto ocurre en medio de un silencio -hoy institucionalizado- por parte de los patrones madereros y sus peones, ante el temor de ver obstaculizadas sus actividades. Esta actitud dificulta enormemente las investigaciones que son exigidas por las organizaciones indígenas al gobierno al enterarse de la ocurrencia de este tipo de hechos. No obstante, se cuenta con informes médicos y policiales donde constan algunos de estos encuentros.

Otro de los problemas causados por la presencia de los madereros en territorios habitados por pueblos indígenas aislados son las llamadas dislocaciones territoriales o alteraciones en las rutas de desplazamiento de éstos últimos. Ciertamente, al bloquear los corredores utilizados por los indígenas aislados o causar la depredación de las especies de flora y fauna que ellos requieren para vivir, también podrían generarse traslados hacia nuevos espacios vitales, los que generalmente están ocupados por poblaciones culturalmente diferenciadas, provocando confrontaciones. Los Matsigenka del Parque Nacional del Manu han sido víctimas de estos conflictos. En los años 1980, la presencia de madereros y petroleros por la cuenca del Urubamba, empujó a los Yora, en ese momento aislados, hacia los bosques ubicados al Este, en Madre de Dios, los cuales eran territorios ocupados por los Matsigenka, desencadenando serios conflictos. Pocos años después, los Yora fueron contactados, diezmados por las enfermeda-

Patricia Reynoso, en el Primer Estudio Etnográfico del grupo Yora o Nahua (1986), en abril de 1984 se produce la captura de cuatro hombres Yora quienes venían atacando sistemáticamente los campamentos de los "madereros" y de las compañías contratadas o subsidiarias de la Compañía petrolera Shell. Son trasladados a Sepahua y tras ser objeto de regalos y agasajos volvieron con gripe y tos convulsiva, contagiando a los demás en sus asentamientos. En agosto de 1984 el Instituto Lingüístico de Verano constató en el Alto Mishagua aproximadamente 200 enfermos con neumonía, malaria y tos convulsiva. Tanto el ILV, como la misión dominica de Sepahua brindaron atención médica e iniciaron campañas de vacunación que fueron sólo parcialmente efectivas, no se sabe si debido a que aún enfermos, seguían rechazando el contacto o porque las vacunas pierden su efectividad en las condiciones climáticas de la selva. Como resultado de esto se estima que aproximadamente unas 300 personas Nahua murieron entre abril de 1984 y julio de 1985. Los más afectados fueron los ancianos, los niños y las mujeres. La mortalidad alcanzó entre un 50-60 % de la población Nahua directamente mencionada, pero se puede determinar con precisión la situación de otras poblaciones Nahua (Yora), como las ubicadas en la confluencia del Manu Chico y Alto Manu donde posteriormente se encontraron sólo chacras abandonadas. "Si sus ocupantes fueron también alcanzados por las enfermedades o se retiraron del lugar antes de sufrir los efectos de la expansión de la epidemia que atacó a los Nahua del alto Mishagua, no se sabe" (Ibíd.).

El caso más reciente—que se conoce—de muerte de indígenas aislados por contagio de enfermedades tras contactos forzados, es el de los Chitonahua del Río Inuya. En 1996, después de una serie de ataques de madereros y consecuentes dislocaciones territoriales hacia el Brasil, un grupo de indígenas de este pueblo estableció contacto sostenido con madereros que habían invadido sus territorios, desencadenándose infecciones respiratorias contagiosas que acabaron con la vida de varios ancianos y niños y afectó a la mayor parte de la población. Hacia fines del mismo año, dos familias retornaron a las cabeceras del Río Inuya y el resto lo hizo en 1997, posiblemente llevando infecciones respiratorias contagiosas al territorio de los miembros, aún aislados del mismo grupo (Shepard, 1996).

El papel de las organizaciones locales

La dirigencia de FENAMAD era consciente de que asumir la defensa de los pueblos indígenas en aislamiento era una tarea difícil, considerando el poder económico que ostentaban los madereros. Sabía también que necesitaba el respaldo de otros sectores sociales para sacar adelante sus reivindicaciones. Ello implicaba insertarse en los procesos sociales de la región. Fue entonces cuando a inicios del año 1999, empezó a convocar a los

una organización macro-regional que se ha convertido en la interlocutora de la sociedad civil de Madre de Dios frente al Estado.

El Comité Regional de Defensa ha venido gestionando la obtención de recursos económicos para consolidar la formalización de la extracción forestal, respetando el territorio de los pueblos indígenas en aislamiento y a la vez, ha rechazado la reincidente actitud de algunas empresas madereras y extractores particulares de extraer grandes cantidades de madera de forma ilícita, así como anular el proceso de ordenamiento territorial y formalización de la actividad forestal.

Avances en el ordenamiento de la actividad forestal: Los bosques de producción forestal permanente

Como resultado de los esfuerzos de la alianza, y dentro del marco de aplicación de la Ley Forestal y de Fauna Silvestre N° 27308 para el ordenamiento de la actividad, el 30 de diciembre del año 2001, el Ministerio de Agricultura emitió la Resolución Ministerial N° 1351-2001-AG, resolviendo la creación de los Bosques de Producción Forestal Permanente en Madre de Dios, en una superficie de 2.522.141 hectáreas, divididas en 5 zonas, una de ellas, desde la coordenada 343.000 al Este, ámbito concertado por la alianza. Tras proceder a la lotización de dichos bosques que resultó en 214 unidades de aprovechamiento, se produjo el concurso público, en el cual fueron adjudicadas 169, a favor de 43 empresas que ganaron la buena Pro y firmaron sus respectivos contratos.

Mas de 300 madereros, hasta hace pocos años, empleados como mano de obra y habilitados de los comerciantes madereros que fomentaron la ilegalidad, optaron por formalizar su situación y convertirse en empresarios madereros orientados por un manejo sostenible del bosque. Las unidades de aprovechamiento forestal tienen extensiones mínimas de 5.000 hectáreas y contratos forestales por plazos de hasta 40 años como forma de incentivar el cuidado de los recursos. Están sujetos a la rotación y manejo del bosque, así como a la promoción de la producción de valor agregado, que se hará obligatorio a partir del año 2005.

En cuanto a los aportes para las poblaciones locales, de acuerdo a comentarios recogidos por la Coordinadora Agroforestal Indígena y Campesina del Perú (COICAP) y el Foro Ecológico (COICAP, 2002), se pueden mencionar:

- Proceso público de acceso al bosque reduciendo así oportunidades de corrupción.
- Planes de manejo para todos, sin excepciones.
- Reconocimiento de convenios internacionales firmados por el Perú como el Convenio 169 de la OIT, que establece importantes derechos laborales y territoriales de los pueblos indígenas.

- Mayor vocación de concertación y participación ciudadana a través de la creación del Consejo nacional Consultivo de Política Forestal –CO-NAFOR- donde participan el Estado, los gremios forestales y representantes organizados de la sociedad civil.
- Control más ágil y seguro a través de la creación de una instancia nueva, independiente del INRENA, para la evaluación y el control del cumplimiento de los planes de manejo en las concesiones maderables: El Organismo Supervisor de los recursos Forestales Maderables OSINFOR.
- Beneficios contractuales y tributarios a los titulares responsables del manejo de sus concesiones, que diversifiquen su producción y que produzcan valor agregado.
- Muchos usos y servicios del bosque.
- Posición contra la depredación prohibiendo la exportación comercial de madera en troza y otros productos en estado natural, la declaración de veda por 10 años de la extracción de caoba y cedro en las cuencas de los ríos Putumayo, Yavarí y Purús, etc.

Sin embargo la ley también presenta debilidades que afectan a las poblaciones indígenas aisladas, comunidades indígenas y pobladores locales, en la medida que no ofrece alternativas para que los pobladores disminuyan la presión sobre el bosque y se dediquen a otras actividades, por esta razón, las prohibiciones de prácticas depredatorias podrían quedar sólo en teoría. Esto se refleja en la actual invasión de los territorios habitados por los pueblos indígenas en aislamiento en los departamentos de Madre de Dios y Ucayali; además, hasta el momento no ha brindado mayores detalles sobre la forma cómo el Estado ejercerá el control y fiscalización de la actividad y tampoco ha puesto un freno a los tratos que vienen realizando algunas empresas madereras con comunidades nativas, los cuales las desfavorecen completamente, entre otros.

La Reserva del Estado

El 22 de abril del 2002, poco tiempo después de la creación de los Bosques de Producción Forestal permanente, y tras aproximadamente seis años de gestiones emprendidas por FENAMAD, el gobierno estableció la Reserva del Estado a favor de los Pueblos indígenas en aislamiento de Madre de Dios⁶, en aproximadamente la mitad del territorio habitado por los pueblos indígenas en aislamiento de los ríos Yaco, Tahuamanu, Las Piedras, Los Amigos y sus afluentes. La otra mitad, constituida por la parte norte de estos territorios, había pasado a formar parte de la Zona Reservada Alto Purús, creada por el gobierno central dos años antes.

En el cuarto y quinto Considerando de la Resolución Ministerial que establece la Reserva del Estado se reconoce la existencia de “grupos fami-

liares nativos con usos ancestrales quienes se caracterizan por ser nómadas, dedicados a las actividades de caza, pesca y recolección destinados a su subsistencia y estar en aislamiento voluntario”, así como también que “personas vinculadas a las empresas madereras instaladas y colonos asentados en áreas aledañas... utilizan diversas formas de amedrentamiento contra los referidos grupos nativos con el evidente propósito de despejarles de la tierra que ocupan ancestralmente, por lo que es necesario garantizar la permanencia de esos grupos humanos en su hábitat, estableciendo una reserva de tierras a favor de los mencionados grupos étnicos” (Resolución Ministerial N° 0427-2002-AG).

De acuerdo a la legislación nacional, las Reservas del Estado, o también llamadas “Reservas Territoriales”, constituyen un área provisional demarcada a favor de los pueblos indígenas en situación de contacto inicial o esporádico, en el ámbito aprovechado tradicionalmente con fines de subsistencia hasta que se defina su situación (sedentarismo o itinerancia).

Si bien el establecimiento de la Reserva ha sido un importante paso adelante en la protección legal del territorio de los pueblos indígenas en aislamiento, el área aún se encuentra invadida por cientos de extractores ilegales de caoba, lo que continua constituyendo una seria amenaza contra la integridad, principalmente física, de los pueblos indígenas en aislamiento. Frente a esta situación, se han realizado varios intentos de solucionar el problema, inclusive, estos esfuerzos se institucionalizaron a través de la firma del Convenio de Cooperación Interinstitucional para garantizar la conservación y protección de la Reserva del Estado a favor de los indígenas en aislamiento voluntario en el departamento de Madre de Dios, suscrito por FENAMAD, el Ministerio de Agricultura, del Interior y la Secretaría Técnica de Asuntos Indígenas, a mediados del año 2002. El convenio establece principalmente, el control y fiscalización estatal a través de la implementación de puestos de control en las zonas de acceso a la reserva, así como acciones tendientes al retiro de las personas que ingresen a la reserva sin autorización. Es indudable que un control estatal es importante y que su ausencia durante varios años, ha sido uno de los factores que ha promovido el descontrol y la invasión maderera de la reserva; no obstante, es necesario echar una mirada a la situación social del departamento; a las fuerzas económico-sociales que presionan sobre estas áreas; sólo así se podrá dar una solución de largo plazo al problema de invasión de las reservas territoriales habitadas por los pueblos indígenas en aislamiento.

Conclusiones

Al igual que en el resto de la Amazonía, la actividad forestal en Madre de Dios ha estado manejada por un pequeño grupo de empresas madereras

compradoras y habilitadoras que han contado con grandes contingentes de testaferros, los cuales han realizado una de las tala selectivas de mayor impacto en la historia del departamento.

La extracción forestal está causando el deterioro del nivel de vida de los pueblos indígenas aislados que se enfrentan a los madereros que invaden sus territorios, alterando sus rutas de desplazamiento en busca de nuevos espacios vitales o sufriendo las graves consecuencias del contagio de enfermedades contra las cuales no poseen defensas orgánicas.

De igual modo, las poblaciones ribereñas están siendo afectadas ante la disminución de la oferta de recursos del bosque para mejorar la economía familiar, relaciones de subempleo y explotación entre los intermediarios, habilitadores y extractores directos de la madera.

Entre las principales causas de la ilegalidad característica de la extracción forestal ilegal en Madre de Dios, están: la falta de la afirmación de la política forestal existente, las fuertes debilidades de las instituciones encargadas de administrar y controlar el uso del recurso forestal, la débil conciencia de las poblaciones locales sobre la necesidad de manejar los recursos naturales en forma sostenible, la débil promoción del mercado, la corrupción a todo nivel del aparato estatal, la fuerte presión sobre los bosques ante la falta de otras alternativas económicas.

La necesidad de reunir fuerzas para defender a los pueblos indígenas de la región afectada por la tala, así como de salvaguardar los recursos del bosque, ha dado lugar al establecimiento de alianzas entre sectores anteriormente altamente antagónicos, como el indígena y el maderero.

La convergencia de intereses entre sectores aliados ha constituido una fuerte presión para que el Estado implemente la nueva ley forestal, específicamente a través de la formación de empresas madereras y el otorgamiento de concesiones forestales.

Si bien un importante sector de la población dedicada a la extracción forestal se ha formalizado y cuenta con concesiones, existe incertidumbre sobre la capacidad económica y técnica que éstos puedan adquirir para llevar adelante la extracción forestal con un manejo sostenible.

El ordenamiento de la actividad forestal se encuentra en una etapa germinal. Para que este proceso se desarrolle es necesario que el Estado y las ONG continúen brindando su apoyo a las empresas madereras, así como las facilidades que requiere todo proceso cuando esta en sus inicios, pero que, sobretodo, se contraponen con intereses de sectores también forestales con formas de trabajo totalmente opuestas, pero primordialmente con la intención de lograr la anulación de este proceso.

Notas

- 1 Centro Eori de Investigación y Promoción Social, 1990.
- 2 *Ibíd.*

- 3 Resoluciones Ministeriales 266-98-AG y 301-98-AG
- 4 *Ibíd.*
- 5 INADE, 1999
- 6 Resolución Ministerial N° 0427-2002-AG

Bibliografía

- Coordinadora Agroforestal Indígena y Campesina del Perú:** Desarrollo Sostenible y descentralizado de la Amazonía peruana, Lima 2002.
- FENAMAD:** Manifiesto por la Defensa de los Pueblos Indígenas Aislados. Manuscrito. Puerto Maldonado, 1999.
- Informe Técnico de Establecimiento y Delimitación Territorial de los Pueblos Indígenas en Situación de Aislamiento de los ríos Los Amigos, las Piedras, Tahuamanu y Yaco, Madre de Dios. Puerto Maldonado, 2001.
- García, Alfredo:** Análisis de la ocupación y transformación del espacio generada por diferentes actividades productivas-extractivas en la región de Madre de Dios. Informe final. Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana. Puerto Maldonado, 1998.
- GEF/PNUD/UNOPS:** Amazonía Peruana, comunidades indígenas, conocimientos y tierras tituladas - Atlas y Base de datos. Biblos SA. Lima, 1997.
- GESUREMAD:** Plan Integral de Desarrollo del Departamento de Madre de Dios, Vol. I. Diagnóstico del Departamento de Madre de Dios, Puerto Maldonado, 1998.
- Huertas C. Beatriz:** Los pueblos indígenas en aislamiento. Su lucha por la sobrevivencia y la libertad. IWGIA, Lima, 2002.
- Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana Consejo Transitorio de Administración Regional de Madre de Dios:** Zonificación ecológica económica de la región de Madre de Dios, volumen IV, Medio Socioeconómico, Puerto Maldonado, 2000.
- Madre de Dios: Camino al Desarrollo Sostenible. Propuesta de Zonificación Ecológica Económica como base para el ordenamiento territorial. Puerto Maldonado, 2001.
- Instituto Nacional de Desarrollo:** Delimitación de las unidades geo-económicas del área de estudio. Gerencia de Proyectos Especiales de Sierra y Selva, N° II. Ucayali-Madre de Dios. Lima, octubre 2001.
- Moore, Thomas:** La situación de los indígenas de la selva peruana frente a la prospección/explotación de hidrocarburos y recursos minerales en sus territorios. Inédito, Organización Internacional del Trabajo, Lima, 1996.
- Shepard, Glenn:** Informe: Los grupos indígenas aislados del río las Piedras. Manuscrito, Lima, 1996.
- UICN-Netherlands Committee:** Piedras'96: An Expedition on the Las Piedras river, south eastern Peru. Ámsterdam, 1996.
- White, Andy y Martín, Alejandra:** Who Owns the world's forest. Forest tenure and public forest in transition. Agosto, 2001.
- Zarzar, Alonso:** Tras las huellas de un antiguo presente. La problemática de los pueblos indígenas amazónicos en aislamiento y en contacto inicial. Recomendaciones para su supervivencia y bienestar. Preparado para la Defensoría del Pueblo, Lima, 1999.

indígenas, lingüistas, antropólogos y ONG que trabajan activamente en este campo en Perú. Otros aportes tienen como objetivo contribuir a los debates sobre práctica y elaboración de política educacional indígena en el ámbito nacional e internacional (Aikman 1996, 1998, 1999).

Un enfoque de comunicación y nuevos estudios sobre alfabetismo

Los años noventa contemplaron el desarrollo de un enfoque cualitativo con respecto a la comunicación, el lenguaje y el alfabetismo. Esto concierne a los hablantes como actores sociales, el lenguaje como herramienta social y el uso de la lengua como práctica cultural. Si consideramos el lenguaje como una serie de prácticas, entonces el alfabetismo es también una serie de prácticas relacionadas con la lectura y escritura –al texto escrito- y sólo una parte de una red compleja de recursos semióticos que nos transportan a través de la vida y nos vinculan a historias sociales particulares y las instituciones que las sustentan (Duranti 1997). Esta perspectiva vincula el lenguaje con las relaciones de poder y acceso -o falta de acceso- a recursos como la enseñanza o cierto tipo de desarrollo. El control sobre los medios lingüísticos significa el control sobre los medios sociales y culturales. El lenguaje sustenta la propia noción de la persona y del grupo social (identidad), así como también a instituciones sociales fundamentales como la enseñanza, el derecho y áreas de rituales religiosos, socialización infantil y relaciones de género. Por lo tanto, el lenguaje y las formas cómo se usa es un aspecto fundamental del autodesarrollo indígena.

Cuando se aplica este enfoque al alfabetismo, surge que la alfabetización adquirida a través de la enseñanza formal es sólo un tipo de alfabetismo y un producto de una pauta específica de relaciones sociales políticas y culturales de enseñanza. Actualmente existen muchos estudios que documentan que las formas en que las alfabetizaciones se han desarrollado en contextos sociales, culturales y políticos diferentes cuestionan la noción de alfabetismo como “algo” a ser adquirido, usualmente en el contexto formal de la enseñanza. Estudios detallados sobre la forma en que la gente utiliza el alfabetismo en sus vidas han conducido a un examen del alfabetismo no como una serie de capacidades transferible sino como una práctica social culturalmente integrada (ver, por ejemplo, Street 2001; Barton 1998).

FENAMAD y la autodeterminación indígena

Los objetivos de los pueblos Harakmbut para su autodesarrollo, tal como están priorizados en el Plan Karene, son fortalecer su estilo de vida a través de la protección de su territorio tradicional y el rejuvenecimiento de su

diversidad de actividades económicas, todas las cuales están profundamente arraigadas en sus prácticas culturales, sociales y espirituales. El proyecto encara estos objetivos otorgando prioridad a una alternativa Harakmbut en las agendas de desarrollo que promueve el Estado, la iglesia y las tendencias actuales del capitalismo global. No obstante, sus estrategias para alcanzar una alternativa para el desarrollo son de amplio espectro y son recogidas tanto de la sociedad indígena como de la no-indígena (ver Gray 1997).

Para comprender los significados y usos del alfabetismo para los Harakmbut desde sus perspectivas particulares de las “realidades del desarrollo”, es importante comprender la forma cómo los diferentes significados de alfabetismo y diferentes alfabetismos han sido integrados en los enfoques del desarrollo, y cómo han contribuido a las concepciones Harakmbut actuales sobre el alfabetismo. Esto plantea interrogantes como: ¿qué consideran los Harakmbut que implica el alfabetismo? Sin embargo, aquí no nos interesa tanto preguntar qué impacto ha tenido el alfabetismo sobre los Harakmbut (Finnegan 1999) sino, más bien, ¿de qué forma han asumido los Harakmbut el alfabetismo y el lenguaje, y cómo los han hecho operar en su favor y en beneficio de sus objetivos de desarrollo?

El contexto en que los Harakmbut han vivido y trabajado tradicionalmente es predominantemente oral pero el manejo de un proyecto financiado internacionalmente por donantes, como el Plan Karene, y la participación en el trabajo de lobby internacional y nacional implican un uso sofisticado de una amplia gama de géneros y documentos de comunicación. El proyecto es implementado por coordinadores indígenas y un pequeño equipo de especialistas, algunos de ellos indígenas y otros no. El manejo e implementación del proyecto requiere una serie de prácticas alfabéticas, por ejemplo, planificación de proyecto y escritura de informes, registro de reuniones, contabilidad y administración, divulgación de información a través de los medios de difusión, documentación de las actividades de lobby y una mirada de otras actividades asociadas con proyectos y contabilidad. El Plan Karene no tiene una política formal de lenguaje aunque el español es la *lingua franca*. Dado que el Harakmbut es una lengua oral, todo el registro escrito es realizado en español y las reuniones, visitas y capacitación, se realizan también generalmente en español aunque, cuando es posible, se utilizan personas que hablan Harakmbut en un esfuerzo para incorporar al proyecto a las mujeres y ancianos monolingües y promover su apropiación.²

El equipo del proyecto –que incluye un coordinador, un cartógrafo, un abogado, un agrónomo y un antropólogo– actúa como mediador en sus respectivas capacidades individuales para facilitar las negociaciones entre las comunidades y los colonos, los funcionarios del ministerio, una serie de burócratas y muchos otros; y el equipo es responsable de los aspectos técnicos de la implementación del proyecto. Los miembros de la comunidad

Harakmbut aportan también al proyecto conocimientos especializados en una serie de áreas complementarias – la naturaleza de su territorio, prácticas y valores culturales, flora y fauna, historia y espiritualidad. Los individuos indígenas y no-indígenas trabajan en conjunto, con una combinación de oralidad y alfabetismo para lograr la resolución de conflictos y alcanzar sus objetivos.

La próxima sección brinda un ejemplo de un “evento comunicativo”, es decir, un encuentro, que demanda una serie específica de prácticas comunicativas determinadas por las relaciones sociales, circunstancias físicas, capacidades de lenguaje y objetivos de la comunicación. El evento destaca los diferentes recursos que los participantes aportan al mismo. También ilustra la forma en que ciertos individuos actúan como mediadores en la facilitación de la comunicación entre los participantes³.

Un evento de literalidad legal

En agosto de 1991 me enteré de un evento comunicativo que reunió a un anciano Harakmbut, un graduado universitario Harakmbut que trabajaba en el Plan Karene como coordinador y un pequeño grupo de migrantes/ colonos Quechuas. El acontecimiento tuvo lugar en una playa sobre el Río Karene donde el coordinador y el anciano habían detenido su canoa para cuestionar la legitimidad de las chacras de los colonos recién limpiadas y cultivadas sobre el borde del río, cerca del límite con la tierra indígena de San José. La discusión giró en torno a la tenencia y propiedad de la tierra y la legalidad de las reivindicaciones de los colonos con respecto a la de los Harakmbut. En el transcurso del suceso no se escribió ni leyó ningún texto aunque el poder de la palabra legal escrita sustentó la interacción, la comunicación y las decisiones. La discusión se desarrolló en español entre el coordinador y los colonos y en Harakmbut entre el coordinador y el anciano. El coordinador solicitó a los colonos que presentaran documentación legal como prueba de su reivindicación y derecho al uso de la tierra, algo que los colonos no pudieron hacer. No obstante, los colonos alegaron su legitimidad a través de sus vínculos de trabajo con la oficina de desarrollo regional y el agrónomo del gobierno del lugar. El anciano Harakmbut estaba completamente convencido que la tierra limpiada estaba en territorio indígena debido a la ubicación de ciertos árboles y una pequeña corriente de agua.

El coordinador se retiró después de dejar en claro su posición, entendiéndolo que los colonos habían tomado medidas para evitar conflictos con los Harakmbut. Sin embargo, el asunto no quedó resuelto y el próximo paso fue una visita al funcionario del Ministerio de Agricultura en su pequeña oficina, río abajo, para realizar un seguimiento de las reivindicaciones de los colonos. Él presentaría el asunto al Ministerio de Agricultura en Lima si fuera necesario.

En esta ocasión, los Harakmbut estaban adoptando una “estrategia legal literal” para defender sus tierras, tierras que conocían íntimamente, un entorno que abarca su historia e identidad, un bosque que ha satisfecho sus necesidades físicas y espirituales durante generaciones pero que hoy, como consecuencia de las políticas nacionales de desarrollo, se ha convertido en el centro de disputas e invasiones. Previamente, los Harakmbut habían empleado otras estrategias. Durante la mayor parte de los años sesenta y setenta, ignoraron el número relativamente pequeño de colonos o vivieron con ellos en una paz incómoda. Pero la creciente ocupación de la tierra Harakmbut y la destrucción de los recursos naturales forzaron a los Harakmbut a recurrir a nuevas estrategias. Su confiscación del equipamiento de los colonos a comienzos de los años ochenta ocasionó represalias y amenazas de violencia de parte de los grupos de colonos que vivían y trabajaban en tierras Harakmbut tituladas e indicó la necesidad de un enfoque diferente.

FENAMAD fue fundada en 1982 por los diferentes pueblos indígenas de la región con el objetivo de proteger la tierra indígena y su estilo de vida, trabajando estrechamente con otras organizaciones indígenas como parte del movimiento indígena. El enfoque de FENAMAD -basado en los derechos- empleado en el Plan Karene tiene diversas facetas, incluyendo el trabajo por el reconocimiento de los derechos indígenas en forma internacional y nacional a través de cabildos y realización de campañas, utilizando aliados nacionales e internacionales para apoyar su caso y usando la legislación existente en su favor. Pero aunque la legislación peruana reconoce las tierras y territorios indígenas en el papel, no es tan fácil ponerla en práctica en una región como Madre de Dios donde, a pesar de lo autoritario y contundente que suena en el papel, en la práctica puede ser negociada e ignorada.

Durante la discusión en la playa, el indígena coordinador de proyecto recurrió a su conocimiento sobre el derecho y sus protocolos; él conocía el derecho de los Harakmbut a su tierra demarcada legalmente y cómo la Ley de Comunidades Nativas se articulaba con otras leyes, en particular aquellas relacionadas con la agricultura y la minería. Sabía cómo hablar con los colonos y objetar su posición legal, solicitándoles la prueba escrita de ocupación, que era improbable que los colonos poseyeran. Tenía conocimiento de la ley mientras que los colonos tenían una comprensión confusa y más limitada de la situación legal. Pero también conocía las dinámicas de poder que sustentaban este “evento”. Era consciente de la naturaleza voluble de las relaciones entre los colonos y los Harakmbut y empleó una gama sutil de estrategias comunicativas para promover su ventaja pero haciéndolo de modo de evitar un conflicto. La muerte violenta en las playas de Madre de Dios no es desconocida y los colonos eran muchos y tenían posiblemente armas en las cercanías que podrían usar para reforzar su posición.

En el proceso de defensa de sus derechos a su tierra, los Harakmbut que trabajaban con el Plan Karene habían asumido conocimiento sobre la ambigüedad de la palabra escrita – que no es “escrita en piedra”. A pesar de lo ponderosa y definitiva que pueda sonar la legislación peruana, está sujeta al cambio, que puede provenir, p. ej., de decretos presidenciales, suspensión de la Constitución y nuevas leyes que contradigan lo que previamente había sido legislado. La ley puede también ser una maraña de documentos que se contradicen, anulan, confunden y ofuscan en vez de suministrar un apoyo claro y unívoco. Aunque esta falta de claridad puede ser utilizada para brindar oportunidades, también puede socavar y erosionar logros legislativos arduamente obtenidos. E, independientemente de lo que establezca la palabra escrita, los Harakmbut igual tienen que enfrentar a colonos impenitentes, agresivos y “prejuiciosos”, comerciantes embriagados y agresivos, e incluso amenazadores buscadores de oro en las playas aisladas y en lo profundo del bosque – y cuando las amenazas de muerte llegan a los Harakmbut, como lo hacen, nunca son escritas.

Aunque este “evento” playero ilustra el uso de la ley para defender tierras y negociar posiciones en una playa remota, los Harakmbut fundamentan su estrategia en una autoridad moral y espiritual que proviene de una fuente diferente: la identidad que emana de su relación con esta tierra y sus recursos que, como custodios, transmitirán a generaciones futuras. El coordinador y el anciano también disponían de una serie de recursos que modelaron la forma en que respondieron al evento. El anciano tenía un conocimiento íntimo del entorno y suministró apoyo moral al coordinador al confirmar la custodia Harakmbut de esta tierra. El coordinador actuó como mediador en la comunicación, no solamente entre lenguas (Harakmbut y español) sino entre las diferentes concepciones de la legitimidad Harakmbut sobre la tierra: la legal y la moral. La naturaleza de la mediación se convierte en un instrumento importante para facilitar la comunicación, especialmente en contextos interculturales y multilingües. Los diferentes participantes emplearon diferentes recursos en el “evento” y participaron de formas diferentes en el resultado.

Este breve suceso ilustra algo de la complejidad del autodesarrollo Harakmbut. Implica conocimiento de la ley, tanto en su forma escrita y como en la forma en que es experimentada en la práctica. Implica una comprensión profunda del lugar de la tierra en la cosmología y epistemología Harakmbut y su importancia para generaciones futuras. Implica diplomacia y paciencia, y comprensión de las expectativas y experiencias de los otros participantes y de las estrategias que ellos utilizan. Otros acontecimientos implican configuraciones diferentes de expectativas, prácticas sociales, relaciones de poder y formas de hablar.

El coordinador y el anciano se “encontraron” subsiguientemente con el agrónomo en su oficina y juntos se volcaron sobre los mapas. El anciano suministró pruebas empíricas precisas sobre la existencia del límite en un

lugar específico y el coordinador utilizó esto para cuestionar una línea trazada a lápiz en un mapa, una representación visual de una realidad abierta al retrazado y a la reinterpretación.

Implicaciones del autodesarrollo Harakmbut

El coordinador adquirió sus capacitaciones y desarrolló los recursos comunicativos que aportó al evento durante el transcurso de muchos años y de varias maneras. La enseñanza es considerada generalmente como un vehículo de aprendizaje para leer y escribir – para alfabetizarse. Pero un examen de las prácticas educativas de alfabetización que él experimentó sugiere que este entorno autoritario y jerárquico no es el más importante o útil para el autodesarrollo Harakmbut. En las escuelas indígenas de Madre de Dios, los niños han aprendido a sentarse quietos, copiar dictados de una pizarra, memorizar y repetir un texto escolar, repetir incuestionablemente lo que dijo el maestro y ser castigados por desobedecer, sin poder comprender e incapaces de responder en español o de una forma considerada “correcta” por el maestro. Las necesidades alfabéticas del coordinador son muchas (informes, documentos de negociaciones, informar a los medios de difusión, presentaciones internacionales y artículos periodísticos y de revistas) y los contextos para asegurar que los textos producidos operen a favor de los Harakmbut son variados (local, nacional, internacional, y formal -Ministerio de Agricultura, Grupo de Trabajo de las Naciones Unidas sobre Pueblos Indígenas– e informal - playa, cantina).

El Programa Intercultural de Educación Bilingüe que está siendo implementado en Madre de Dios en la actualidad significa una oportunidad para desafiar la creencia que la alfabetización y el español se adquieren en la escuela y que una vez aprendidos pueden ser utilizados en cualquier situación. Lo que es alfabetismo apropiado en un contexto escolar no lo es necesariamente en otros contextos. No obstante, el proyecto de FENAMAD para una educación intercultural bilingüe tiene el potencial de quebrantar algo del autoritarismo y las jerarquías de la enseñanza y expandir el concepto de alfabetismo. Puede rejuvenecer el lenguaje oral Harakmbut e introducir el alfabetismo Harakmbut en la escuela. Puede concentrarse en una serie de alfabetismos y géneros diferentes y en cómo son usados fuera de la escuela, y las implicancias con respecto a cómo el lenguaje puede ser usado para hacer cosas: para convencer, para negociar, para calmar y apaciguar y para persuadir. Pero también habrá áreas que quedan fuera del ámbito de la institución escolar, a pesar de lo innovador que sea el programa. Y es en este aspecto que un proyecto como el Plan Karene puede fortalecer las prácticas comunicativas desde diferentes ámbitos en aras de un autodesarrollo indígena vigoroso.

A través de una conciencia articulada de las dimensiones que implican el lenguaje y la comunicación para el proyecto, se puede elaborar una estrategia de fortalecimiento de las prácticas comunicativas. La elaboración de esa estrategia puede convertirse en parte de la política de desarrollo del proyecto. A través de un estudio de una variedad de eventos comunicativos se puede facilitar apreciaciones detalladas de las arenas donde el desarrollo constituye una interacción negociada, construida socialmente e inacabable entre muchos actores sociales. Un “enfoque comunicativo” como se describe aquí, destaca la complejidad de cómo el habla, el oído, la lectura y la escritura son usados en el proceso de negociación, construcción e interacción. No obstante, el “evento” analizado aquí, adelanta algo en cuanto a la demostración de cuán complejas y sofisticadas son las prácticas comunicativas que FENAMAD ya está utilizando. Como dueños de su propia autodeterminación, corresponde a FENAMAD y a los Harakmbut decidir si esta investigación puede contribuir, o no, a una elaboración política reflexiva basada en la práctica.

Notas

- 1 Sigo estando en deuda con los Harakmbut y la dirección de FENAMAD por el apoyo concedido a mi trabajo. Soy responsable, por supuesto, de las interpretaciones y perspectivas planteadas en este artículo.
- 2 El Plan Karene no está centrado exclusivamente en los Harakmbut, sino que incluye otros grupos indígenas miembros de FENAMAD. No obstante, estos ejemplos surgen de mi experiencia con la participación Harakmbut en el proyecto.
- 3 Se han realizado trabajos interesantes sobre mediación y mediadores, p.ej., en el Reino Unido (ver Barton 1998) y en México (ver Kelman 1999).

Bibliografía

- Aikman, S.:** Informe sobre educación para los Harakmbut. Inédito. 1992
- Language, Literacy and Bilingual Education: An Amazon People's Strategies for Cultural Maintenance. *International Journal of Educational Development* 15(4): 411-422. 1996
 - Towards an Intercultural Participatory Approach to Learning for the Harakmbut. *International Journal of Educational Development* 18(2):197-206. 1998
 - Intercultural Education and Literacy. Amsterdam: John Benjamins. 1999.
- Barton, D. and M. Hamilton:** Local Literacies: Reading and Writing in One Community. Londres: Routledge. 1998.
- Duranti, A.:** Linguistic Anthropology. Cambridge University Press. Cambridge. 1997.
- Finnegan, R.:** Sociological and Anthropological Issues in Literacy. En D. Wagner, R. Venezky and B. Street *Literacy: An International Handbook*, Boulder: Westview Press, pp 89-94. 1999.

- Gray, A.:** *Indigenous Rights and Development: Self-determination in an Amazonian Community* Oxford: Berghahn Books. 1997. Versión española, editada por IWGIA, Copenhagen, en 2002.
- Heath, S.B.:** Literacy and Social Practice. En D. Wagner, R. Venezky and B. Street *Literacy: An International Handbook*, Boulder: Westview Press, pp. 102-106. 1999.
- Kelman, J.:** *Writing on the Plaza: Mediated Literacy Practices among Scribes and Clients in Mexico City*, New Jersey: Hampton Press. 1999.
- Meek, M.:** *On Being Literate*, Londres: Bodley Head. 1991
- Pottier, J.:** The Role of Ethnography in Project Appraisal' in J. Pottier (ed) *Practising Development: Social Science Perspectives*, Londres: Routledge, 13-33. 1993
- Street, B.:** Introduction. En Street, B. (ed) *Literacy and Development: Ethnographic Perspectives*. Pp. 1-18. Routledge, Londres. 2001.
- Street, B.:** *Social Literacies: Critical Approches to Literacy in Ethnography and Development* Nueva York: Longman. 1995.

Andrew Gray

"Debemos organizarnos nosotros mismos mientras aún tengamos la oportunidad"

Líder comunal Arakmbut

Ser testigo de la toma colectiva de decisiones en una comunidad Arakmbut es una experiencia fantástica. Tal vez durante una hora, los adultos con puntos de vista particulares hacen una breve explicación de sus posiciones con relación al comentario ocasional del resto; luego, gradualmente, los ancianos, las mujeres y los que han permanecido en silencio comienzan a hablar más fuerte y hacen conocer sus opiniones; otros se juntan hasta que un murmullo invade la reunión; este suave movimiento de sonido se vuelve lentamente un rumor hasta que en el clímax de la toma de decisión todos hablan o gritan a la vez; la decisión se hace por aclamación. Se alcanza el consenso, las personas que no están de acuerdo se regresan de mala gana para plantear su caso otro día y que se tome la decisión.

El rumor de la toma de decisiones Arakmbut no podría estar más alejado de la noción del sistema de voto por mayoría. Los Arakmbuts tratan de evitar desprestigiarse; tienen una forma flexible y muy sutil de prepararse antes de alcanzar decisiones, que es distinta y que les ha servido a lo largo del desorden de los últimos cuarenta años de colonización y probablemente durante los siglos anteriores. Este artículo trata del sistema político Arakmbut y demuestra que es una base crucial para su supervivencia como pueblo. El debate refleja cómo los Arakmbut han mezclado dos sistemas diferentes a fin de proteger su integridad política.

Los pueblos indígenas afirman el derecho de gobernarse a sí mismos, y el reconocimiento de sus propias instituciones es fundamental para este objetivo. En el Grupo de Trabajo de la Comisión de Derechos Humanos de la ONU, en noviembre de 1995, algunos gobiernos se mostraron intranquilos en torno a esta cuestión porque la vieron como un desafío a la autoridad estatal; mientras tanto, los pueblos indígenas la ven como una protección frente a la excesiva interferencia estatal. El borrador de Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, en el Artículo 19, expresa:

"Los pueblos indígenas tienen derecho a participar plenamente, si lo desean, en todos los niveles de adopción de decisiones, en las cuestiones que afecten a sus derechos, vidas y destinos, por conducto de representantes elegidos por ellos de conformidad con sus propios procedimientos, así como a mantener y desarrollar sus propias instituciones de adopción de decisiones".

Gobernanza indígena en América Latina

La palabra “gobierno” viene del griego “gubernaculum”, que significa “timonel” o “conductor”. Comúnmente se refiere a aquellos que conforman el ejecutivo y a sus dependencias o a aquellos que declaran y hacen cumplir la ley (A. Vincent 1987: 29). Los pueblos indígenas argumentan que ellos tienen sus propias formas de gobierno, aun cuando las autoridades nacionales reclamen que los gobiernos son prerrogativa del Estado.

El trabajo de Lucy Mair (1962) muestra que los gobiernos pueden operar en un nivel local fuera de la estructura del Estado a fin de cumplir dos actividades. La primera es proteger a la comunidad de la falta de legalidad y la segunda es organizar los procesos de toma de decisiones. Esto puede encajar fácilmente dentro de las relaciones sociopolíticas al interior de una comunidad sin ninguna manifestación institucional necesaria. Las observaciones de Mair sobre el gobierno son relevantes en el caso de San José, donde el gobierno indígena está basado en las actividades de personas que son respetadas por su habilidad para tomar decisiones o por su conocimiento chamánico.

En los estudios amazónicos, el concepto de gobierno aparece pocas veces. Clastres (1977) argumentó, desde una perspectiva anarquista, que las comunidades indígenas son sociedades sin gobierno; esto ha sido señalado igualmente en el trabajo de Thomas sobre los Pemon (1982). Entonces la pregunta es ¿si las sociedades no tienen gobiernos, se gobiernan ella a sí mismas? Este asunto del autogobierno de los pueblos indígenas es crucial y demanda una noción que es considerablemente más flexible que la estatal de gobierno institucional.

En un contexto legal, la presencia de gobierno entre los pueblos indígenas de las Américas ha sido extremadamente importante. De acuerdo a Falkowski, el jurista Vitoria fue uno de los primeros en expresar la importancia del autogobierno: “Refutando a aquellos que afirmaron que los indígenas eran esclavos por naturaleza a causa de su incapacidad para autogobernarse, Vitoria sostuvo que los indígenas constituyen naciones soberanas y tienen dominio sobre su tierra” (Falkowski 1992: 22). Las Casas reafirmó esto cuando dijo: “Todos los hombres que se autogobiernan, bajo cualquier secta, ley, condición o color sin discriminación ninguna” (citado en Hanke 1959: 47).

Sin embargo, los deseos de los teólogos españoles del siglo XVI, que defendieron el derecho de los pueblos indígenas a gobernarse a sí mismos, no se realizaron. Aunque durante ciertos periodos las reglas coloniales españolas reconocieron a las comunidades indígenas, tales como los consejos comunales de cabildos en Colombia, la condición común de los pueblos indígenas es que ellos se encuentran a sí mismos en un territorio dentro de un Estado-Nación que está constantemente tratando de usurpar sus tierras y recursos. No obstante, existen varias formas de gobernanza indígenas que se han desarrollado en Centro y Sudamérica que son relevantes para los Arakmbut.

1. Enfoque indigenista

El enfoque indigenista consiste en una gobernanza basada sobre una forma de autogobierno monitoreada por el Estado. De acuerdo a este modelo, el gobierno nacional reconoce la organización social comunitaria y envía trabajadores sociales para asegurar que ellos estén apropiadamente organizados. En México, por ejemplo, representantes del Instituto Nacional Indigenista (INI) trabajan directamente con las comunidades como trabajadores del desarrollo.

Esta forma de trabajo permite a los gobiernos crear lazos directos con las comunidades, frecuentemente a través de sus institutos indigenistas. Pueden surgir problemas porque el enfoque es principalmente de arriba hacia abajo y, al concentrarse sobre comunidades, tiene por efecto debilitar otras formas de organización política indígena.

2. Enfoque corporativista

En Perú, la Ley de Comunidades Nativas, establecida por el gobierno de Velasco, incluyó medidas sobre cómo las comunidades amazónicas deberían organizarse. La idea fue llevar a las comunidades indígenas más cerca del Estado mientras se les proporcionaba una organización política autónoma de autogobierno. Al vincular la organización comunal con sus otras medidas sobre protección de la tierra y reconocimiento de personería jurídica, la mayoría de los pueblos indígenas amazónicos del Perú apoyaron la medida.

La ley fue aprobada sin tomar en consideración el sistema político indígena de cada pueblo y puede ser vista como la imposición de una forma de autogobierno. El sistema aporta más autonomía para cada comunidad que la solución indigenista, asumiendo que las comunidades locales pueden incorporarse en un esquema que refleja su organización política.

3. Federación y organización

Las federaciones indígenas son particularmente comunes por toda la Amazonía. Aun cuando estas organizaciones no son cuerpos que gobiernan, ellas representan a las comunidades que se autogobiernan. Las federaciones están basadas en varios principios organizativos diferentes. Los dos más comunes son los de ubicación, por el cual las comunidades de un área particular se reúnen para fortalecer sus actividades colectivas, y los de etnicidad, por el cual miembros del mismo pueblos se juntan para defender sus derechos y promover su desarrollo.

4. Pueblos Indígenas

De alguna manera todos los pueblos persisten en reconocer su identidad como tales, y esto los une en su organización. A veces ésta toma la forma

de un pueblo en un área, como los Kayapó en Brasil o los Xavante que se movilizan sobre una base comunitaria. En estos casos no hay federación y otra forma de organización indígena afuera de la comunidad.

La manera más común de organización de un pueblo es la forma interna de gobierno de cada comunidad. Con mucha frecuencia esta forma de organización es muy distinta de las otras tres y se relaciona con la formación sociocultural de un pueblo en general.

Estos cuatro aspectos de gobernanza demuestran que no hay una clara división entre el Estado y los pueblos indígenas; más bien, que los pueblos indígenas tienen una forma de gobernanza de múltiples estratos que varía de acuerdo a la relación entre cada comunidad y el Estado. El siguiente estudio de caso de Madre de Dios ilustra la complejidad de la gobernanza indígena, que muestra también que ellos se autogobiernan en muchos niveles simultáneamente.

Gobernanza entre los Arakmbut

El 25 de mayo de 1992 tuvo lugar en la comunidad de Puerto Luz, el "Primer Encuentro del Pueblo Arakmbut". Las comunidades de San José, Puerto Luz y Barranco Chico estaban preocupadas por la carretera que amenazaba con atravesar sus comunidades, mientras que también lo estaban por la presencia continua de un colono armado en el territorio de San José.

Las comunidades decidieron que debería convocarse un encuentro entre Arakmbuts con la presencia de FENAMAD y del Centro Eori para explicar los problemas que enfrentaban y buscar maneras de solucionarlos. El encuentro duró tres días y cubrió un considerable rango de problemas. El primer debate fue respecto a si los Arakmbut preferían ser llamados así o Amarakaeri. Preferieron Arakmbut, pero varios participantes reconocieron que Amarakaeri era a lo que los foráneos estaban acostumbrados. Un grupo también abogó por el cambio de los nombres españoles de las comunidades por otros Arakmbuts; se dejó esto pendiente ya que nadie tenía una alternativa.

Entonces los debates se trasladaron hacia los problemas de la colonización. El creciente número de invasiones de la Reserva Comunal Amarakaeri fue la gran preocupación, así como también el aumento de colonos que venían del Huaypetue al territorio de Puerto Luz y Barranco Chico y otros del Madre de Dios que se trasladaban al territorio de San José. Analizaron las actividades del aventurero alemán Michael Dianda. El se ha convertido rápidamente en un símbolo para todos los colonos del área, principalmente porque era muy conspicuo.

Siguió un detallado debate técnico sobre los cambios de política para obtener concesiones auríferas a la luz de la nueva ley de minería, y las discusiones continuaron hasta el segundo día, sobre los colonos mineros que vivían en las tierras de Puerto Luz, sobre quiénes deberían quedarse allí y bajo qué condiciones. Otros temas fueron la educación secundaria, el

deseo de las comunidades por promover iniciativas de salud y la elección local. Se hicieron planes para registrar a las comunidades para votar y para acordar sobre el candidato a alcalde de Boca Colorado.

Después del encuentro, los Arakmbuts celebraron sus debates con una fiesta. El encuentro se había realizado en arakmbut y la gente había afirmado su fuerza organizativa como el mayor pueblo indígena en Madre de Dios.

FENAMAD apoyó el encuentro local, reuniendo las ideas y opiniones de áreas específicas de madre de Dios, a fin de trabajar de manera más estrecha con las comunidades. Sin embargo, FENAMAD enfrentaba dificultades para responder a tantos problemas tan distantes uno de otro; Puerto Maldonado está a dos días de San José y a cuatro de las comunidades del Alto Madre de Dios.

Consecuentemente durante 1992, hubo dos acontecimientos. El primero llevó a los Arakmbuts junto con FENAMAD a discutir sus problemas. El segundo fue un sentimiento creciente de que la Federación estaba físicamente separada del Alto Madre de Dios y que debería haber una iniciativa para volverse más independientes de FENAMAD.

El Congreso de FENAMAD se realizó dentro de este contexto en El Pilar, en agosto de 1993, donde chocaron los dos aspectos de la organización. Los Arakmbuts estaban más unidos de lo que habían estado durante muchos años y querían asegurar que hubiera una representación permanente de sus líderes en FENAMAD. El debate acerca de quiénes debían ser candidatos para la elección dominó el último día del encuentro, que terminó en un conflicto entre el Bajo y Alto Madre de Dios, que en términos generales tomó la forma de Arakmbuts contra el resto. El resultado fue que los Arakmbuts abandonaron masivamente el encuentro y decidieron formar su propio consejo Harakmbut (COHAR). Luego de siete días de negociaciones, se logró un compromiso mediante el cual el Consejo Harakmbut se establecería como un cuerpo autónomo dentro de FENAMAD. A pesar de una tensa relación durante el primer año, la relación COHAR/FENAMAD mejoró. Los Arakmbut habían formado un cuerpo étnicamente cimentado.

La coexistencia de formas de organización

El estudio de caso demuestra las complicaciones que surgen cuando se yuxtapone la organización comunal con la identidad étnica y las representaciones organizativas indígenas. La tensión que existió dentro de FENAMAD y las comunidades tuvo dos dimensiones. Una fue la diferencia étnica entre los Arakmbut y los demás; y la otra fue el grado en el cual FENAMAD podía permanecer centralizada sin hacer que aquellos que viven más allá de Puerto Maldonado se sientan comparativamente aislados.

La reestructuración gradual de FENAMAD por la formación del Consejo Harakmbut fue un intento de descentralizar la organización indígena bus-

cando un equilibrio entre la comunidad y el cuerpo regional para coordinar las necesidades de los Arakmbuts. La estructura actual de la organización indígena en Madre de Dios está basada sobre la organización comunal, la federación étnica y la federación local. El proceso de organización implica permanentes tensiones entre el gobierno (comunidad y territorio) y la organización (federación y región), quienes se basan en diferentes principios (etnicidad y ubicación).

La gobernanza indígena en Madre de Dios es paradójica porque las comunidades, que son autogobernantes, están representadas en un nivel superior por organizaciones indígenas que son no gubernamentales. El término gobierno indígena puede ser usado en el contexto de las comunidades porque refleja el control soberano que cada comunidad tiene (o más bien, que está facultada a tener) sobre sus territorios. La razón por la que FENAMAD no puede volverse un gobierno indígena centralizado es que no mantiene un territorio continuo. Todas las comunidades coexisten con no indígenas y el Estado que mantiene tierras en el intermedio de ellas. Sin embargo, los Arakmbut a través de su organización étnica y la existencia de la Reserva Comunal Amarakaeri tienen un sentido de territorio de pertenencia a un pueblo que va más allá del sentido de organización.

El estudio de caso demuestra que coexisten todos los diferentes aspectos de organización antes mencionados. La estructura corporativa de las comunidades tal como está reconocida en la Ley de Comunidades Nativas coexiste con el gobierno comunal interno Arakmbut, que está basado en su propia organización política. Al mismo tiempo, su sentido de identidad indígena también persiste a través de la presencia de COHAR. El elemento indigenista no tiene énfasis en Madre de Dios, aunque desde 1995 el Instituto Indigenista del Perú ha tratado de desvirtuar la iniciativa de la Reserva Comunal Amarakaeri de FENAMAD y COHAR y de establecer un comité de control formado por líderes comunales y colonos. (Incluso esto estuvo en discusión como una condición para reconocer la reserva). Si eso sucediera, entonces un enfoque indigenista de arriba hacia abajo traerá complicaciones adicionales y es probable que socave la delicada relación actualmente existente en Madre de Dios entre las comunidades y las organizaciones.

Los Arakmbut no debaten la noción de "gobierno" o "gobernanza" entre ellos mismos. Al igual que la cuestión de cultura, está encajada en otros conceptos como aquéllos de "pueblo" y "territorio". Su capacidad para tomar decisiones y resolver disputas internamente no está aún bajo amenaza extrema del mundo foráneo. Sin embargo, a medida que las amenazas externas se vuelven más serias o el "gobierno mínimo" interno se hace más débil, el gobierno comunal necesitará fortalecerse para que los Arakmbut afirmen su identidad frente a un mundo foráneo y hostil.

Los Arakmbuts de San José son aún libres de tomar decisiones acerca de sus propios asuntos internos, pero constantemente encuentran que su poder de tomarlas con relación a factores externos se debilita a causa de la

colonización. Las comunidades indígenas del Karene no han sido suficientemente fuertes para asumir el mundo foráneo por separado y en consecuencia propiciaron la reunión en Puerto Luz y la formación de COHAR.

Conclusiones

FENAMAD ha tenido dificultad para encauzar los problemas de más de cuarenta comunidades en Madre de Dios con pocos recursos; los Arakmbut formaron el Consejo porque querían afirmar el control sobre la organización que representa a sus comunidades. Los Arakmbut no actuaron porque se hubiese afectado su derecho de gobierno comunal interno, sino porque sintieron que su influencia externa no era suficientemente fuerte para defender sus derechos contra la intrusión de colonos dentro de su territorio.

La fortaleza del sistema político Arakmbut es que es de múltiples estratos. La organización mínima de encuentros sociales, el consejo comunal difuso, el consejo sobre bases étnicas y la federación regional son todos aspectos de "autogobierno". El gobierno impuesto de arriba ha sido mejorado porque cada comunidad incorpora el sistema externo cuando éste sirve para la defensa de las amenazas externas. En este sentido, el modelo comunal impuesto por la Ley de Comunidades nativas, ha sido internalizado por la comunidad. No obstante, cualquier imposición de sistemas externos de gobierno sobre las estructuras políticas existentes inevitablemente genera tensiones, en particular cuando las disposiciones informales y formales se vuelven confusas. En este sentido, las tensiones comunales internas son tan parte de la vida política Arakmbut como las tensiones interétnicas que están dentro de FENAMAD.

Nota:

1. Este artículo es una versión abreviada de A. Gray 2002, capítulo 6 de "Derechos Indígenas y Desarrollo. Autodeterminación en una Comunidad Amazónica". IWGIA, Lima, 2002.

Bibliografía

- Clastres, P.:** *Society against the State*. Oxford: Blackwells. 1977
- Falkowski, J.:** *Indian Law/RACE Law: A Five-Hundred year History*. Praeger. 1992
- Hanke, L.:** *Aristotle and the American Indians: A Study in Race Prejudice*. Bloomington: Londres.1957.
- Mair, L.:** *Primitive Government*. Pelican. 1962
- Vincent, A.:** *Theories of the State*. Blackwell. 1987

LA LUCHA DE LA FEDERACIÓN NATIVA DEL RÍO MADRE DE DIOS Y AFLUENTES

Julio Cusurichi Palacios

A modo de introducción

Nací en Iberia, en el distrito de Tahuamanu. Mis abuelos vinieron traídos por los españoles en tiempo del caucho. Muchos grupos de indígenas fueron reclutados por estas personas. Muchos de esos indígenas que vinieron con mis abuelos ya no han podido retornar a sus tierras de origen. Y por eso es que grupos Shipibo que quedan en Iberia, luego se desplazan y se vienen a instalar entre la boca del Río De las Piedras hasta el Lago Copamanu.

Otros fuimos a la misión El Pilar. Ahí los grupos misioneros trajeron indígenas de diferentes sitios, y de todos los grupos, allí han estado Ese-eja, Machiguenga, Harakmbut. Hicieron grandes extensiones de chacras conforme una misión. Había una escuela para todos los indígenas. En los años 70 los misioneros se retiran y grupos de indígenas vuelven a sus lugares. Unos van a Boca del Inambari, otros a San José del Karene, otros a Puerto luz, hasta incluso a Shintuya. Entre los que se quedan se forma la comunidad nativa de El Pilar. Este es un poco la historia de mi pueblo.

Estudí escuela primaria en mi comunidad y la secundaria en el colegio Fitzcarrald de Puerto Maldonado. Llegué hasta el cuarto año de secundaria. Ha sido difícil seguir estudiando después por los trabajos y cargos que debí asumir. He sido presidente de mi comunidad en 1987 y después en 1989 fui elegido Tesorero de la Junta Directiva de FENAMAD

Los primeros proyectos que El Pilar consiguió a través de sus dirigentes, y con el apoyo de FENAMAD, consistieron en máquinas peladoras, también algunos créditos de ganado, o motor de luz. También, cuando mi padre, Ricardo Cusurichi fue elegido diputado regional de las comunidades nativas, se inició el trabajo de la Reserva Comunal Amaraikaire con el Gobierno Regional Inka. Desde esas experiencias fuimos comprendiendo cuál era la función de FENAMAD.

Líneas prioritarias de trabajo actual de FENAMAD

FENAMAD se creó para la protección de la defensa de los derechos de los pueblos indígenas de la región de Madre de Dios. Cuando a los indígenas se les violan sus derechos, FENAMAD sale al frente para defenderlos.

Además, cuando también se están violando los derechos de otros pueblos indígenas más allá de Madre de Dios, FENAMAD sale igualmente a defenderlos.

En FENAMAD, para las comunidades nativas, en diferentes congresos, han sido prioritarias tres líneas de trabajo: territorio, organización y economía.

A pesar de que anteriormente el territorio indígena era bastante amplio para algunas comunidades en Madre de Dios, las titulaciones no han incluido toda la extensión del territorio indígena, limitándonos en muchos sentidos. Pero también constituyen serios problemas las presiones de las actividades mineras, las invasiones de los colonos, quienes todavía no entienden los principios de las comunidades. Muchas veces tampoco lo entienden las autoridades. Históricamente los pueblos indígenas hemos sido los cuidadores de todo el territorio y de todos los recursos. Sin embargo, existen autoridades que creen que no hemos sido de mucha importancia, que consideran a los indígenas como un obstáculo para el desarrollo del país.

A pesar de esto hemos logrado avances sustanciales. En el tema de territorio, los logros más importantes son que la gran parte de las comunidades nativas reconocidas oficialmente tienen sus tierras demarcadas y tituladas. Asimismo, hemos logrado la creación de una Reserva Comunal Amarakaeri en un área aproximada de 400 mil hectáreas. Asimismo hemos logrado la creación de una Reserva del Estado para pueblos indígenas aislados en un área aproximada de 829 mil has.

El tema de organización es un punto muy importante porque sino hay una organización no hay una dirección, siempre estaremos dependientes. En este campo estamos trabajando en la capacitación de líderes indígenas en aspectos de legislación, de defensa de los territorios indígenas, y en el tema de cómo se debe trabajar en las comunidades. En este tema FENAMAD está apoyando a las comunidades en la actualización de sus estatutos internos. Sí no estamos organizados vamos a estar muy débiles, ya sea en el tema de territorios o en el tema económico.

De esta forma, alrededor de 15 comunidades nativas cuentan con nuevos estatutos internos. Estas son herramientas muy importantes para poder regular las actividades, los trabajos y las responsabilidades internas. Asimismo para precisar los roles y las sanciones cuando se incumplen acuerdos. Es una ley interna de la comunidad aprobada en asamblea comunal para que sea cumplida.

Otro asunto importante en la organización comunal actualmente es el tema del uso de los recursos naturales. Este es uno de los trabajos actuales de FENAMAD, porque sino tenemos regulados el uso de los recursos, cómo se debemos administrarlos, si no trabajamos en eso, se convierte también en un problema. Porque no podemos dejar que sean sólo los dirigentes o cualquier persona que se benefician, sino que los recursos deben ser para todos los que componen una comunidad nativa.

En el tema de economía hemos trabajado con algunos programas de fondos rotatorios de animales menores en diferentes comunidades, a fin de disminuir los gastos económicos, donde se pueda criar animales y que sirva para comer y para producir para alimentarnos. Su efecto es elevar el nivel de alimentación pero sin gastar dinero. En otras palabras, generar fuentes de alimentos y de nutrición a bajo costo y sin depender del mercado.

En algunos casos hubo buenos resultados de esta experiencia y en algunos casos hubo resultados malos. Uno de los factores ha sido no poner las cosas claras sobre los compromisos de la FENAMAD, de las comunidades beneficiarias.

Hay algunas comunidades que han hecho algunos arreglos, acuerdos o convenios con empresas o intermediarios, por ejemplo, en la comercialización de madera. Y justamente, esos problemas sirven como reflexión para que otras comunidades no cometan ese error, de regalar sus recursos a un precio muy bajo y que se beneficien solamente algunos intermediarios. Son experiencias que nos exigen dar más atención a los trabajos de organización interna. Porque no es que FENAMAD tenga que prohibir el trabajo de convenio con cualquier empresa, sino que si se tienen que hacer acuerdos los hagan, pero que beneficien a la comunidad.

Pero no solamente es el tema forestal, porque también hay convenios con empresas turísticas que también es recurso de la comunidad, es propiedad de la comunidad. En esta actividad u otra, el trabajo de FENAMAD está orientado para que las mismas comunidades se organicen, para que las mismas comunidades exploten sus recursos. Ese es el espíritu de promover una mejor organización interna.

El tema minero

Hemos pensado que con la titulación de los territorios comunales ya no íbamos a tener problemas. Sin embargo, la Ley de Minería establece que cualquier persona puede obtener su concesión minera en cualquier parte del departamento. Esto incluye los territorios comunales.

Desde los años 80, en los diferentes congresos de FENAMAD, se adoptaron acuerdos para solicitar al Estado que ya no se otorguen derechos mineros dentro de las comunidades nativas. Sin embargo, cada año incrementaban las concesiones mineras. Por ejemplo, en el año 2000, en Barranco Chico una comunidad de 9 mil ha, casi el 80% tenía concesiones minera superpuestas al territorio titulado. Otro caso es la comunidad nativa San Jacinto, que de las 12 mil hectáreas que tiene, tenía el 60% con concesiones mineras. Y esa superposición ha traído serios problemas a las comunidades porque no solamente era la extracción de oro, sino que se extraía madera, se hacían caminos, campamentos, y también los mineros utilizaban el territorio para poder hacer chacras, todas cosas que la ley de la minería no les permite.

Más aún, el minero no cumplía algunos parámetros o requisitos que dice la propia ley, como el acuerdo previo con el propietario, en este caso si es que esta dentro del territorio comunal, para realizar sus actividades de extracción minera. Otro requisito que no cumplen los mineros son los estudios de impacto ambiental. Son dos requisitos que no cumplía el minero, y la ley establece claramente que si no cumple no puede realizar las actividades mineras.

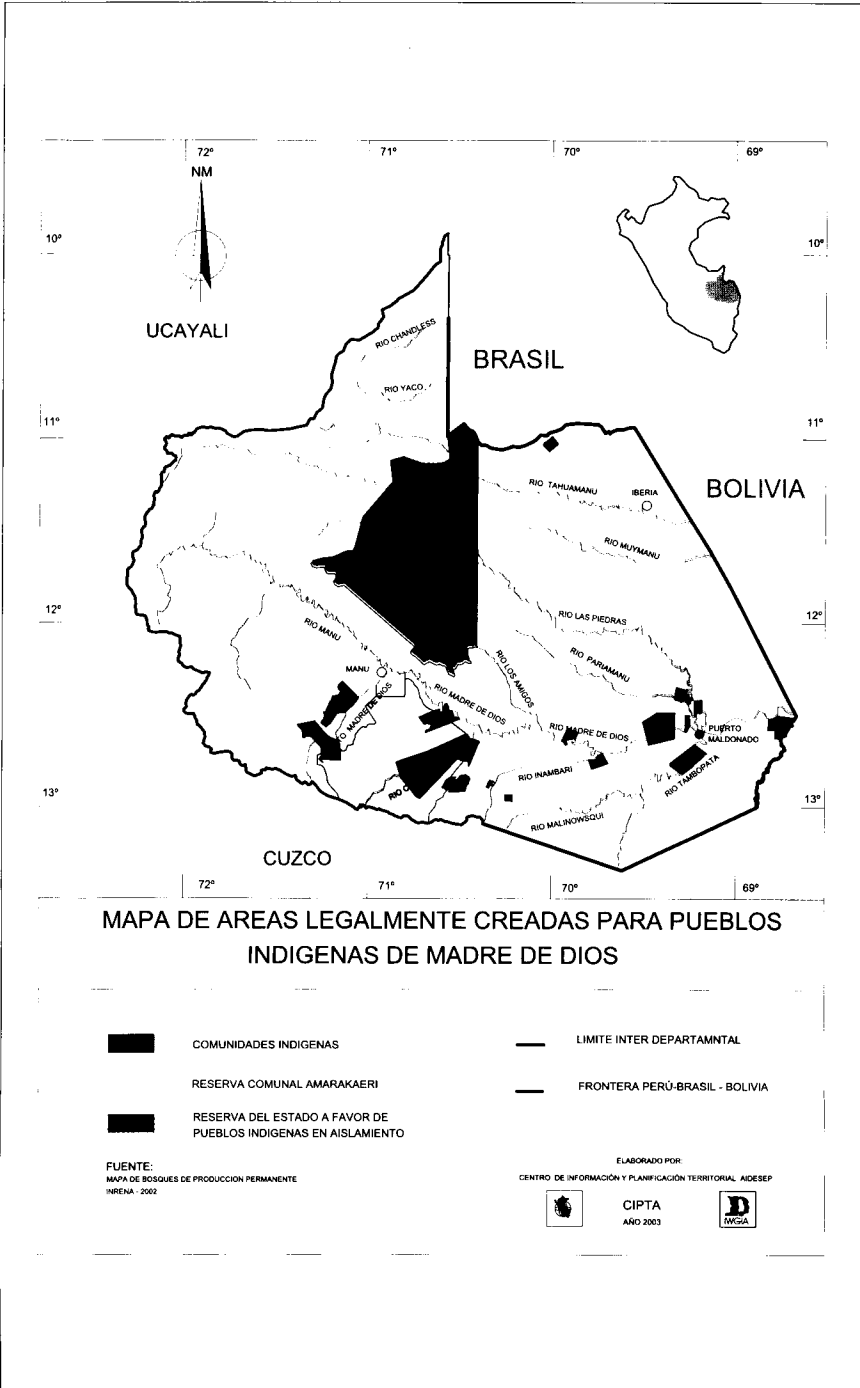
Como esas dos normas no se cumplían y en otros casos simplemente los mineros trabajaban sin tener ningún permiso, el Ministerio de Energía y Minas respondió en el mes de abril de 2000 al pedido de las comunidades nativas de Madre de Dios para que se suspendiera el otorgamiento de nuevas concesiones mineras en el ámbito de diez comunidades nativas ubicadas en la zona de minería aurífera.

En el tema minero hemos trabajado a dos niveles. Se trabaja en el nivel de las comunidades y a nivel de la gestión administrativa ante el Ministerio de Energía y Minas en Lima.

En el nivel de las comunidades, los propios indígenas han tomado su propia decisión para que ellos puedan apoyar al gobierno en lo que respecta al incumplimiento de las leyes. Así, en el caso de las Comunidades Nativas Tres Islas, Barranco Chico, Kotsimba, Villa Santiago, éstas hacen un acto de invitar a los mineros para que se retiren de sus áreas al no cumplir todos estos requisitos. Vencidos los plazos señalados por las comunidades, éstas desalojan a los mineros paralizando sus maquinarias y herramientas. Como resultado de los desalojos, los mineros denuncian a muchos dirigentes indígenas, con el apoyo de algunas autoridades que no conocen las normas sobre derechos de los pueblos indígenas.

Sin embargo, el procedimiento que empleó el Ministerio de Energía y Minas fue suspender este otorgamiento en grandes cuadrículas, en superficies mayores a las áreas tituladas de las comunidades nativas. El pedido de las comunidades solamente era dentro del territorio titulado, pero para el Ministerio de Energía y Minas es más fácil suspender este otorgamiento aplicando las cartas nacionales. Por eso es que los mineros hicieron fuertes reclamos a FENAMAD al impedirles obtener concesiones mineras en lugares fuera de los territorios comunales. Eso creó mas problemas.

Esto se solucionó con una nueva norma del Ministerio de Energía y Minas mediante una nueva prórroga para la suspensión del otorgamiento de concesiones minero pero solamente para las áreas de tierras comunales, liberándose otras áreas que no eran parte de las demandas de FENAMAD. A pedido de FENAMAD, el Ministerio de Energía y Minas realizó algunos estudios, una auditoría de fiscalización minera, mediante empresas consultoras, para verificar el cumplimiento de la legislación minera por parte de los titulares de las concesiones mineras dentro de las tierras de comunidades nativas. Con el resultado de ese estudio, el Ministerio de Energía y Minas ordenó la paralización de 45 concesiones mineras dentro de las



áreas de comunidades nativas. Sin embargo, esto no se ha implementado, porque en la práctica los mineros siguen trabajando.

En diciembre de 2002 FENAMAD presentó nuevamente al Congreso una propuesta legislativa para el otorgamiento de una ley minera para comunidades nativas, cuyo fin es regular el otorgamiento de concesiones mineras para las propias comunidades y no otorgar concesiones mineras a terceros, pero sí para trabajos complementarios que podían hacer las comunidades en esta actividad, pero con una norma, pagando los derechos de ley.

Mientras no se concluya la solución de este conflicto entre las comunidades nativas y los miembros de la zona, se mantiene vigente la prórroga del plazo de suspensión de admisión de concesiones mineras dentro de los territorios comunales. Esa suspensión actualmente es hasta el 31 de diciembre de 2003, para que el Ministerio de Energía y Minas decida qué va a hacer para poner solución a esta problemática, que es un conflicto grande entre indígenas y mineros.

El tema forestal y los pueblos indígenas aislados

El tema forestal es actualmente de importancia para toda la sociedad y no solamente para los extractores forestales. Hemos tenido durante muchísimos años una anterior ley forestal que establecía unidades de aprovechamiento de solamente mil hectáreas por 2 años de duración, donde el concesionario no tenía responsabilidad de hacer un plan de manejo porque solamente en 2 años acababa su madera y cada dos años pedía más concesiones y no había ningún compromiso.

Actualmente, con la nueva Ley Forestal y de Fauna, se contempla un nuevo modelo para la actividad forestal con unidades de aprovechamiento entre 5 a 40 mil hectáreas y para 40 años de duración. Este es un modelo que permite considerar que sí se va hacer un trabajo sostenible. Ahora el concesionario forestal tiene también responsabilidad con el bosque, para que realice la extracción de madera aprovechando no sólo la caoba o cedro, sino otras especies maderables. Esa es la ventaja de este nuevo modelo de la actividad forestal.

En el año 2001 FENAMAD lideró un trabajo de concertación entre los diferentes sectores para la determinación de las áreas de Bosques de Producción Forestal permanentes. Para llegar a esto nos hemos reunido con los diferentes sectores sociales mas representativos de Madre de Dios: los agricultores, los pequeños madereros, los castañeros. Allí llegamos a la conclusión que es necesario un ordenamiento territorial, donde se respete el derecho de los castañeros, los derechos de los agricultores, y los derechos de los indígenas.

Como parte de la determinación de los bosques de producción permanente, se llegó a acuerdos sobre las áreas donde se van a hacer las conce-

siones forestales, dónde es la concesión de los castañeros, y dónde es la de los territorios de los pueblos indígenas aislados. Este acuerdo consistió en definir desde dónde se van a posicionar los extractores agrupados en diversos gremios madereros y desde dónde, y en adelante, se va a respetar los territorios para los pueblos indígenas. Este es un acuerdo histórico, porque en el país, en ningún departamento se han reunido todos los sectores sociales para orientar un trabajo sostenible y respetuoso.

Pero paralelamente, como en todos sectores, hay personas que no quieren entrar al ordenamiento y no quieren respetar las leyes, que no quieren respetar a otros sectores. Han creado un clima de conflicto para no entrar en ese ordenamiento debido a los intereses de los grandes madereros que han buscado continuar empleando dos años más la vigencia de contratos forestales otorgados en el marco de la anterior ley forestal para que en ese tiempo se saque toda la madera de todas las áreas, ya sea de territorios de poblaciones indígenas o de otras áreas.

Este es un problema importante actualmente. Como FENAMAD, queremos que se respete la vida de los pueblos indígenas y que se frene la tala ilegal, que se ordene el departamento. Para FENAMAD está clara su visión de futuro sobre la base de bosques manejables en toda la región de Madre de Dios.

Actualmente estamos exigiendo al Gobierno central, por diferentes medios, que el Instituto Nacional de Recursos Naturales, INRENA asuma con más responsabilidad el control sobre los madereros ilegales dentro de la Reserva del Estado para pueblos indígenas aislados.

De momento hay muchísimos madereros ilegales. En el campo hay madereros que han entrado a ganar espacio mientras otro grupo a nivel local esta trabajando con autoridades, haciendo memoriales y a nivel nacional están trabajando con algunos congresistas que incluso están generando propuestas de normas legales para legalizar la movilización de la madera talada en áreas ilegales. Estas son las estrategias que este grupo de madereros ha seguido, frente a las cuales FENAMAD se sigue oponiendo, buscando también estrategias para poder frenar esas iniciativas legislativas.

Más aún, una nueva autoridad, el Presidente de la Región Madre de Dios, está promoviendo la ilegalidad. Actualmente estamos viendo que sigue su pensamiento de querer utilizar el argumento de que toda la población tiene hambre para poder ejercer más presiones sobre las áreas reservadas. Esto es sumamente preocupante, porque refleja que solamente piensa en el presente y no piensa en el futuro. Más aún, poniendo en riesgo la vida de los pueblos indígenas, cuya existencia está por encima de cualquier consideración económica.

Siempre hemos apoyando a otros grupos indígenas, como en el caso de los pueblos indígenas aislados del Río Purús que en el año 2001 salieron a la altura de la Comunidad Nativa de Santa Cruz, debido a presiones de

madereros. Ahí hemos actuado en defensa de ellos y estamos alertas ante cualquier otro problema que se presente.

En el caso de los pueblos Nahua y Kugapakori del Ucayali, desde varios años atrás FENAMAD ha venido apoyando iniciativas de protección de la Reserva del Estado para esos grupos. En el año 2002, FENAMAD ha estado indicando su preocupación y señalando el riesgo sobre estas poblaciones indígenas frente a los trabajos de la empresa Pluspetrol. Algunos de estos pueblos indígenas están en contacto inicial y algunos están en aislamiento, sin ningún contacto, porque mayormente esos pueblos son muy vulnerables. A FENAMAD nos preocupa que el Gobierno no vea la gran envergadura del problema que existe actualmente contra los pueblos indígenas.

Heinrich Helberg Chávez, ha estudiado lingüística, antropología y filosofía en la Universidad de Tübingen, Alemania de 1969 a 1975. En 1976 lleva a cabo una investigación de campo lingüística y antropológica con el pueblo Harakmbut con la que obtiene en 1984 el título Doctor en Filosofía en la especialidad de lingüística comparada de la Universidad de Tübingen. En 1984 regresa definitivamente al Perú para continuar las investigaciones lingüísticas que dieron origen al libro *Mbaisik*, en la penumbra del atardecer. Ha trabajado como antropólogo en el Parque Nacional del Manu, en programas de salud indígena, de educación ambiental y educación bilingüe intercultural. Ha sido asesor del Ministerio de Educación sobre el tema interculturalidad.

Beatriz Huertas Castillo, es antropóloga, egresada de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima. Ha trabajado con organizaciones indígenas de la Amazonía peruana desde 1994. Entre los años 1997 y 2002 apoyó los trabajos de las áreas de territorio, recursos naturales y pueblos indígenas en aislamiento voluntario de la FENAMAD. Actualmente forma parte del equipo de asesores de la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana, AIDSESP.

Antonio Iviche Quique, pertenece al pueblo indígena Harakmbut de Madre de Dios. Ha sido Presidente de la FENAMAD por tres períodos consecutivos (1996-2002). En la actualidad es el Presidente de AIDSESP.

Carolina Izquierdo, ha realizado investigaciones en Chile, con el pueblo Mapuche y en Perú con los Matsigenka. Actualmente se encuentra en la Universidad de California, Los Ángeles, haciendo un post-doctorado en su capacidad de investigadora para el proyecto CLF:UCLA Sloan Center, en el Departamento de Antropología.

Patricia J. Lyon, es Investigadora Adjunta del Instituto de Estudios Andinos, Berkeley, California. Realizó estudios etnográficos de los Wachipaeri desde 1954, y desde 1974 ha ahondado en la historia de la zona de las cabeceras del Río Madre de Dios. Ha publicado varios artículos basado en sus estudios, además de editar el libro «Native South Americans: ethnology of the least known continent».

Thomas Moore, es antropólogo, egresado de la Universidad New School en Nueva York. Realizó investigaciones con los Arakmbut entre 1973 y 1975 y posteriormente entre 1980 y 1994. Es co-fundador y actual socio del Centro Eori de Investigación y Promoción Regional en Puerto Maldonado, además de consultor internacional.

Daniela Peluso es estudiante doctoral en antropología en la Universidad de Columbia, Nueva York. Su tesis, una etnografía de los Ese Eja de Perú y Bolivia, trata sobre cuestiones de identidad, hibridad cultural, género, y organización social. Desde 1987 está colaborando con las organizaciones FENAMAD y CIRABO (Bolivia) en diversos proyectos relacionados a salud y género desde 1987. Actualmente es investigadora asociada al Departamento de Antropología de la Universidad de Kent en Canterbury, Reino Unido.

Klaus Rummenhoeller, es antropólogo, doctorado en la Universidad Libre de Berlín con una investigación sobre las consecuencias del boom de oro sobre los Harakmbut en Madre de Dios (1987). En los años ochenta y noventa trabajó en varios proyectos en Madre de Dios. Actualmente es director del Centro de Postgrado en Ecología y Conservación en la Universidad Mayor de San Andrés de La Paz, Bolivia.

Glenn Shepard Jr., es antropólogo, especializado en antropología médica y etnobotánica. Ha realizado proyectos de investigación, capacitación y documentación fílmica con varios pueblos indígenas de Perú, Brasil y México. Completó su doctorado en la Universidad de Berkeley, California, en 1999 y trabaja actualmente en el Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia (INPA) de Manaus, Brasil.

Alejandro Smith es educador. Trabajó durante más de once años en la Comunidad Yine Diamante, en Madre de Dios, donde aprendió el idioma Yineru-Tokanu. Actualmente trabaja en la Asociación Peruana para la Conservación de la Naturaleza, APECO, como especialista en educación ambiental y educación bilingüe intercultural.

Hector Sueyo Yumbuyo, es miembro del pueblo Arakmbut, de Madre de Dios. Estudió sociología en la Universidad de San Martín de Porres en Lima, Perú. Ha formado parte del equipo técnico de FENAMAD y actualmente se desempeña como especialista social indígena de la Reserva Comunal El Sira, del proyecto Participación Indígena en el Manejo de Áreas Naturales Protegidas (PIMA) del INRENA.

Patricia Urteaga Crovetto, se graduó como abogada en la Universidad Católica del Perú. Trabajó con los pueblos Aguaruna, Asháninka y Yanasha. En la Universidad de Berkeley, California obtuvo una maestría y su candidatura al doctorado en antropología sociocultural. Realizó su trabajo de campo para su tesis doctoral sobre negociaciones entre corporaciones petroleras y pueblos indígenas de Madre de Dios. Actualmente continúa trabajando como asesora de las organizaciones indígenas de la Amazonía peruana.

SE TERMINÓ DE IMPRIMIR EN LOS TALLERES GRÁFICOS DE
TAREA ASOCIACIÓN GRÁFICA EDUCATIVA
PASAJE MARÍA AUXILIADORA 156 - BREÑA
Correo e.: tareagrafica@terra.com.pe
TELÉF. 424-8104 / 332-3229 FAX: 424-1582
ABRIL 2003 LIMA - PERÚ

En este libro se reúne la mejor documentación existente hasta la fecha sobre la realidad de los pueblos indígenas de Madre de Dios, Perú, una de las zonas históricamente más aisladas de la Amazonía y actualmente refugio de los pueblos que se mantienen en aislamiento voluntario, además de algunos como los Harakmbut que recién entraron en contacto permanente con la sociedad occidental en 1950.

Los autores de esta obra tienen amplia experiencia en la zona y son, sin duda alguna, los más destacados expertos sobre temas relacionados con estos pueblos indígenas.

Al publicar este libro, IWGIA está abriendo al conocimiento público muchos aspectos de esa realidad que hasta ahora han quedado en el periodismo popular, a excepción de otras publicaciones de estos mismos autores. Aquí se presenta la cruda verdad sobre la difícil experiencia de los indígenas históricamente marginados ante las incursiones de las economías extractivas hasta sus últimos refugios.

Thomas Moore



GRUPO INTERNACIONAL
DE TRABAJO SOBRE
ASUNTOS INDÍGENAS



FENAMAD
FEDERACIÓN NATIVA DE
MADRE DE DIOS

ISBN: 87-90730-80-1