

REVISTA DE LA UNIVERSIDAD CATOLICA

Pontificia Universidad Católica del Perú

Av. Bolívar s/n, Pueblo Libre. Lima 21

Apartado 1761 – Lima 100. Perú

Director

Gerardo Alarco L.

Consejo

Jorge Capella Riera

Oswaldo Holguín Callo

Diego Martínez Lora

Manuel M. Marzal, S.J.

Rosa Luisa Rubio de Hernández

Máximo Vega-Centeno

Secretario

Oswaldo Holguín Callo

Revista de la Universidad Católica/nueva serie/9-10

LA POBLACION NATIVA Y LAS FRONTERAS PERUANAS*

Manuel M. Marzal, S.J.

Introducción

Pienso que es una prueba de la sensibilidad de los organizadores de esta Mesa Redonda que *el primer tema esté dedicado al hombre* y aunque el lenguaje de los planificadores nos ha malacostumbrado a hablar de recursos humanos, recursos energéticos, recursos agropecuarios, etc. como de diferentes insumos de la producción, todos sabemos que el hombre, antes que un recurso de la producción, es el verdadero fin de la producción, y que un sistema de producción funciona bien, cuando sirve al hombre. También pienso que es una prueba de sensibilidad de los organizadores invitar para este tema a un antropólogo, que, por una cierta deformación profesional, va a orientarlo hacia el *hombre nativo* (1) (y que conste que así lo hice notar, cuando acepté la invitación, que agradezco sinceramente). Los antropólogos somos un poco "sospechosos"; ordinariamente no se nos invita a estas reuniones, pues se supone que vamos a defender por encima de todo la permanencia de los grupos indígenas tal y como están, para poder hacer nuestro "trabajo de campo". Yo personalmente no pienso así y creo que las sociedades indígenas tienen que evolucionar, para poder sobrevivir y adaptarse a un mundo que es cualitativa-

231

* Ponencia presentada en el simposio "Fronteras vivas", organizado por la Academia Diplomática del Perú y el Banco de Crédito, durante los días 1-3 de agosto de 1981. El título original de la ponencia fue *Los recursos humanos de la Amazonía*. Mientras esta revista estaba en prensa, apareció publicada, sin conocimiento de su autor, en la *Revista Peruana de Derecho Internacional*, Lima, jul-set 1981, tomo XXXIII, núm. 81, pp. 35-52 (*Nota de la Redaccion*).

mente diferente. Pero, tampoco pienso como ciertos sectores —quiero creer que son minoritarios— que juzgan que la población nativa debe desaparecer ante el "progreso", ante la "unidad nacional" o ante cualquiera de esos "slogans" que a todos nos conmueven y que son más admisibles que la palabra exterminio; en antropología, como saben, se utilizan dos palabras más técnicas: "etnocidio", cuando se acaba con una cultura, y "genocidio", cuando se acaba con un pueblo.

232 Voy a tratar, pues, de *la población nativa y de las posibilidades de ésta para constituirse en fronteras vivas del Perú*. Según el censo del 72, el país contaba con poco más de 14 millones de personas, de las que habitaban en la región de la selva y ceja de selva (unos 700 mil km²) casi dos millones; de esos, según un cuidadoso estudio realizado por el antropólogo Luis M. Uriarte y publicado en la revista del Centro Amazónico de antropología (CAAAP), eran nativos unos 212 mil (2). O sea, poco más de la décima parte de la población es nativa; los demás son colonos organizados (de los que luego hablará otro ponente), migración espontánea, que se ha afincado definitivamente, nativos desnativizados y población urbana de las ciudades de selva y ceja de selva (Iquitos, Pucallpa, etc).

En cuanto a la posibilidad de que la población nativa se convierta en fronteras vivas, que es el punto central del tema, hay que recordar que en las fronteras amazónicas del Perú hay población nativa desde mucho antes que existiera el Perú incaico, el Perú colonial o el Perú republicano: esos grupos, ¿reconocen esas fronteras?, ¿se sienten realmente peruanos? Para responder esta pregunta, me parece indispensable desarrollar tres puntos: la historia de la política indigenista peruana, la historia de la ocupación de la Amazonía por los no nativos y la situación actual de los grupos nativos; luego, a modo de conclusión, presentaré una serie de formulaciones que sintetizan mi punto de vista

Una última observación previa de *carácter metodológico*: esto es una mesa redonda y a mí solo se me ha encargado plantear el problema y expresar mi opinión personal. Pero

luego habrá un debate, para escuchar la palabra de otros invitados, muchos de ellos con mayor autoridad que yo por su larga convivencia con el mundo nativo, que aclarará o corregirá mis puntos de vista. Además, creo que estamos de acuerdo en que es un problema *difícil* y hay ideas poco claras: una encuesta organizada por el CAAAP entre los partidos políticos con motivo de las elecciones confirma esa falta de claridad (3). Y además es un problema *vivo*, donde cada día entran en juego factores nuevos que rompen el equilibrio anterior (pensemos en el descubrimiento y explotación de un nuevo recurso, como el caucho o el petróleo; la construcción de la carretera marginal; la emigración intensiva desde la sierra; la promulgación de nuevas leyes sobre la selva, etc.).

Paso ya a exponer cada punto del trabajo:

1. *Historia de la política indigenista peruana*

Aunque el descubrimiento europeo del Amazonas ocurre en 1542 solo diez años después de la conquista española del Perú, la población nativa no va a ser sometida de un modo sistemático hasta el segundo tercio del siglo XVII y con ella va a intentarse una política similar a la del resto de la población indígena; por eso, creo necesario empesar por presentar el cuadro más amplio de la política indigenista peruana (4). Pienso que, desde la llegada de los españoles hasta la actualidad, puede hablarse de tres proyectos político-culturales diferentes de los "vencedores" para integrar a los "vencidos" en la sociedad que nació a raíz de la derrota del Tawantinsuyu: el colonial, el republicano y el moderno:

233

1) El proyecto colonial decidió *conservar a los indios como tales* (es decir, como grupo aparte, aunque fuera como "indio genérico", aglutinando la multitud de etnias dominadas políticamente por los incas) y organizarlos en reducciones o "repúblicas de indios". Tal fué la labor del Virrey Toledo, el verdadero organizador del virreynato, y de ahí la definición del Perú colonial como "un reino con dos repúblicas, de españoles y de indios", dada por Solórzano y Perey-

ra, el más importante jurista colonial. ¿Qué significaba ser indio en la colonia? Aunque los indios eran libres y podían conservar muchas costumbres indígenas compatibles con el cristianismo y podían ser gobernados por sus propios curacas, tenían que vivir en "reducciones", es decir en un territorio propio y exclusivo de indios, con propiedad en parte comunal y en parte privada, con lo que se trataba de asegurar su conservación, su catequización, el pago del tributo y el servicio personal o mita a la actividad minera, que era el sostén de la economía colonial. Esta necesidad de conservar a los indios como mano de obra era vital. Guamán Poma se lo escribe claramente a Felipe III: "En este reino se están acabando los indios; de acá a veinte años ya no habrá indios para el servicio de su corona. . . .; sin ellos Vuestra Majestad no vale gran cosa y acuérdesese que Castilla es Castilla por los indios" (5). Tal era la situación jurídico—laboral del indio costeño y andino; la del selvático tenía ciertos rasgos atenuantes que veremos después.

234

Este proyecto político colonial funcionó a medias por una serie de razones: los indios se huían de las reducciones por temor a la mita o para trabajar en las "repúblicas de españoles" o ciudades como peones; los españoles se fueron apoderando de muchas tierras indígenas en las famosas "composiciones de tierras"; la misma corona española vaciló sobre la conveniencia política de mantener dos "repúblicas" tan diferentes y así dió normas de castellanización obligatoria; finalmente, se presentó con todo vigor el mestizaje tanto biológico como cultural.

2) El proyecto republicano determinó *asimilar a la población indígena*, suprimiendo por decreto todas las barreras impuestas por la colonia entre indios y no indios. Antes de la batalla de Ayacucho habían sido suprimidos por San Martín la denominación de "indio", el tributo y la mita, y por Bolívar, el régimen comunal de la tierra y los curacazgos, a fin de hacer del indio un "ciudadano" con todos los derechos y para instaurar en el Perú una sola nación mestiza bajo un solo estado.

A pesar de las buenas intenciones de los libertadores, los

resultados fueron diferentes: indios despojados de sus tierras por el creciente latifundismo e indios despojados de su identidad, al verse obligados a incorporarse al mundo mestizo de las ciudades, de las plantaciones o de las fábricas del naciente capitalismo industrial; pero muchos indios optaron por aferrarse tenazmente a las "regiones de refugio" de sus comunidades no reconocidas y de difícil acceso. Tal planteamiento asimilacionista comenzó a cuestionarse con la crisis de la ideología liberal y con la aparición del Indigenismo, ese movimiento político—cultural de los años 20, cuando el Perú volvió a tomar conciencia de su realidad indígena.

3) El proyecto moderno no trata ya de asimilar a la población indígena, sino de *integrarla en la sociedad nacional*, pero respetando sus peculiaridades culturales; o dicho de otro modo, los indios no deben asimilarse al cuerpo social del país, como se asimilan los alimentos, sino integrarse al mismo como miembros con funciones y características específicas. Este gran cambio se inició con la Constitución política de 1920, en cuyo artículo 54 se lee: "El Estado protegerá la raza indígena y dictará leyes especiales para su desarrollo y cultura en armonía con sus necesidades. La nación reconoce la existencia legal de las comunidades.

235

La Constitución de 1933 confirmó ambas innovaciones y además puso la base de la reforma agraria para dotar a las comunidades sin tierra suficiente. En consecuencia se inició el reconocimiento legal de las comunidades indígenas, aunque las comunidades nativas no entrarán en el marco jurídico hasta la ley de 1974, pero nunca aparecieron las leyes especiales, ni se inició en gran escala la reforma agraria.

Simultáneamente, hubo una gran efervescencia indigenista, que se expresó en una serie de ensayos sociales, que, al mismo tiempo que reflexionaban sobre el indio, planteaban el problema de la identidad nacional. En cierto modo, se hacía una doble difícil pregunta: ¿cuánto de peruanos tienen los indios y cuanto de indios tienen los peruanos?. *Nuestra comunidad indígena* (1924) de Castro Pozo, *Tempestad en los Andes* (1927) de Valcárcel; *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928) de Mariátegui, *El nuevo*

indio (1930) de José U. García y *La realidad nacional* (1931) de Víctor A. Belaunde constituyen, probablemente el conjunto de ensayos, publicados durante su septenio, más influyentes y estimulantes del Perú moderno.

Algunos años después, en 1947 se fundó el Instituto Indigenista Peruano, se inician programas de antropología aplicada como el de Vicos o el de Puno—Tambopata (éste último precisamente para estudiar la adaptación del excedente indígena andino a la ceja de selva) y hasta se prepara un "Plan nacional de integración de la población aborigen" (1959), que se traduce en un ambicioso "Programa de desarrollo comunal", bajo la mística de Acción Popular durante el primer gobierno de dicho partido.

236

Durante el régimen militar se tomaron una serie de medidas importantes, tales como la reforma agraria, el estatuto de comunidades nativas de la selva, la educación bilingüe y la oficialización del quechua. Pero, para entonces, ya se había comenzado a cuestionar la meta integracionista por dos razones fundamentales: en primer lugar, el proyecto indigenista moderno no lograba preservar la identidad de la población indígena, al integrarla al país, sino que acababa asimilándola como el proyecto republicano; en segundo lugar, en algunas zonas, pero sobre todo entre algunas etnias amazónicas, parecía surgir el "Movimiento indio" (o sea, no el movimiento de los defensores de los indios, sino el de los indios mismos) y aún comenzaba a hablarse de una "nacionalidad quechua" o "aymará".

Tal es el telón del fondo sobre el que hay que estudiar la política peruana actual con los grupos nativos de la Amazonía, porque en definitiva parece que sólo hay tres caminos —conservarlos como grupo, asimilarlos totalmente o integrarlos—. Pero, para situar mejor el problema, habrá que empezar por contar la historia de la ocupación de la Amazonía.

2. Historia de la ocupación de la Amazonía

Cuando los conquistadores llegaron a la Amazonía, ésta lle-

vaba muchos años ocupada por los nativos. Steward y Me-traux (1945) recogen una lista de *106 grupos* tribales para la región peruana—ecuatoriana a lo largo de la historia conocida, pero muchos han desaparecido por completo. El mismo Steward señala tres grandes períodos en la ocupación de la selva: uno de "exploración y conquista" (1532-1600), en el que se busca El Dorado y se fundan pueblos que acaban abandonándose; un "período misional" (1630-1830) y un "período nacional" (1830 —hasta la actualidad (6).

1) *Período de conquista*. Aunque pueda parecer excesivo remontarse tanto al pasado, pienso que en la ocupación de la selva tiene mucha verdad el viejo aforismo de que la "historia es maestra de la vida" y así podemos sacar lecciones para el problema que nos preocupa. La ocupación europea estuvo espoleada por la existencia de reinos fantásticos (El Dorado, el Gran Paititi, etc.), pero pronto tuvo que reconocerse que la selva resultaba muy difícil de ser explotada económicamente. Fuera de determinadas zonas de ceja de selva, que se convirtieron en encomiendas con mano de obra indígena, la mayor parte de la región amazónica carecía de valor para el gobierno colonial y éste la conservó como un modo de asegurar la soberanía y para defender las fronteras del virreinato frente a la amenazante expansión portuguesa. En ese sentido el gobierno colonial vió con agrado la presencia de los misioneros, que realizaban su misión evangelizadora y que, de paso, aseguraban la soberanía española.

237

2) *Período misional*. Es especialmente ilustrativo lo ocurrido en este período. Fueron fundamentalmente los jesuitas desde Quito y los franciscanos desde Ocopa, quienes trataron de evangelizar la selva norte (la misión de Maynas) y la selva central (a partir del famoso Cerro de la Sal), respectivamente. Un jesuita criollo de Popayán, Francisco Figueroa, nos ha dejado en su *Relación de las misiones de la Compañía de Jesús en el país de Maynas* (1661) un cuadro de la vida misionera, en la que él fué uno de los principales protagonistas durante casi un cuarto de siglo hasta su muerte a manos de los nativos cocamas. La piedra angular del sistema fue el pueblo—reducción, conformado por familias

indias exclusivamente y organizado de acuerdo a las ordenanzas del virrey Toledo, pero tratando de minimizar las relaciones coloniales (no tenían que pagar tributo, ni estaban obligados a la mita); esto se debía, "a la incapacidad de la tierra, la distancia de ella y los servicios de los indios en viajes, expediciones y manutención de los misioneros" (7) Efectivamente, ninguno de los productos de la misión (cacao, vainilla, canela, cera. . .) podía comercializarse en los centros de consumo, ni por su escaso volumen, ni por el costo de transporte; entre los servicios de los indios estaba la obligación de integrar las "milicias indígenas" contra los portugueses.

238 Este punto merece un comentario aparte: es sabido que el territorio evangelizado por los jesuitas de Maynas era inmenso, y en su momento de mayor amplitud se extendía a lo largo de toda la cuenca del Marañón—Amazonas y sus principales afluentes entre el pongo de Manseriche y la confluencia del río Negro con el Amazonas, junto a la actual ciudad de Manaos. Ese debió ser el límite oriental de la actual república peruana, heredera del antiguo virreinato. Pero se inició la penetración de los portugueses hacia el oeste desde Belém do Pará. Lo mismo estaba ocurriendo en la frontera sur del virreinato, en la región del Paraguay. Los paulistas habían iniciado sus incursiones sistemáticas a las reducciones guaraníes, para conseguir mano de obra esclava para sus plantaciones y, sin duda, para acercarse a Potosí, que era el motor económico del virreinato. Ante esta amenaza constante, un jesuita limeño, Antonio Ruiz de Montoya, que era uno de los fundadores y superior regional de las reducciones del Paraguay, se fué hasta Madrid y allí consiguió de Felipe IV la autorización para formar un ejército indígena. Allí el ejército indígena consolidó la autonomía de las reducciones, hasta hacerlas parecer un estado dentro del estado y fué, sin duda, una de las causas de la expulsión de los jesuitas. La organización de ejércitos indígenas se repitió en las misiones de Maynas y mantuvo el territorio misional, aunque una parte del mismo se había perdido definitivamente.

En la organización de la misión los jesuitas encontraron

una serie de *dificultades*, según Figueroa, tales como la falta de preparación de los misioneros para trabajar en un mundo ecológico y cultural tan diferente al propio; la desconfianza de los indios hacia los españoles; la dispersión de la población y la resistencia de los líderes indígenas, que organizaron verdaderos levantamientos, algunos de carácter mesiánico, en donde dieron muerte a 7 misioneros. Las *características* de los pueblos—reducciones fueron una cuidadosa atención religiosa, con frecuencia de sacramentos y celebración muy solemne de las fiestas, y una organización de la vida comunal con economía basada en agricultura de roza y quema, caza, pesca y recolección y chacras comunales para gastos comunes y gobierno de los mismos indios, bajo el control último de los misioneros. Pero, aunque se conservaban algunas costumbres indígenas de acuerdo a las ordenanzas toledanas, los pueblos ordinariamente estaban integrados por familias de etnias diferentes y así hubo una verdadera deestructuración de la sociedad nativa, lo que fue el motivo más importante para las rebeliones. Figueroa concluye su informe con algunos "medios necesarios para el fomento de las misiones", tales como la presencia continua de los misioneros en los pueblos, la divulgación del quechua como lengua general, la prohibición de encomiendas en la zona "porque no se destruyan las reducciones y despueblen" (8), la instalación de nuevas fraguas, porque las hachas son el "gran atractivo y reclamo" para atraer a los indios y la construcción de nuevas vías de penetración. Dichas sugerencias plantean problemas perennes de las reducciones, como la comunicación idiomática con los nativos, y revelan sus mismas contradicciones, como la introducción de tecnología y la apertura de vías de comunicación, que abría el paso a los colonos no indígenas.

239

Figueroa es un misionero de la primera generación. Para ver la evolución hay que analizar otros cronistas (Maroni, 1738; Uriarte, 1768, etc), pero quizás la obra más completa es la de José Chantre y Herrera (1790) que aprovechó su destierro italiano para escribir la historia más completa de la misión de Maynas. En esa visión de conjunto, uno de los puntos más llamativos es la catástrofe demográfica:

"Es cosa de admirar —escribe— que habiendo fundado los misioneros más de 80 reducciones en el decurso de 130 años..., llegando a predicar el Evangelio en 39 lenguas..., el no. de almas que se contaban en la misión en el año 1768 no pasase de 15 mil. . . , (cuando) ya en el año 1656 tenían reducidos los primeros misioneros en sólo 13 pueblos 15 mil familias" (9)

Tal catástrofe demográfica la atribuye Chantre a las pestes (por no estar los indios inmunizados contra determinados gérmenes patógenos), a las incursiones de los portugueses y a la huída de los indios de los pueblos por no aceptar el nuevo modelo de vida impuesto por los misioneros.

240 Son interesantes algunos juicios sobre la misión, hechos por los contemporáneos. Por citar un solo ejemplo, voy a recoger el testimonio de Jorge Juan y Antonio de Ulloa en sus *Noticias secretas de América* (1746). Después de presentar una síntesis histórica de la misión de Mainas, y dentro de su preocupación por la expansión portuguesa, que "por el año 1732 se habían apoderado de todos los países que median entre los ríos Napo y Negro" (10), los dos marinos politólogos concluyen que hay que fortalecer las misiones y emprender *una política de ocupación del territorio amazónico*. Para el fortalecimiento de las misiones llegan a recomendar que todas pasen a poder de los jesuitas, porque eran los que mostraban más eficacia en la empresa.

Para la ocupación de la Amazonía por los mestizos, presentan un extraño plan de colonización compulsiva con "todos los delincuentes que dejan de ser castigados por no tener inmediato el recurso de presidio a donde poderlos enviar, y a todos los mestizos ociosos que viven sin oficio ni beneficio. . . , dándoles tierras de las muchas que hay incultas"; además, como naturalmente, no podía haber una colonización sin mujeres, los dos marinos proponen "que todas las mujeres, sean blancas o mestizas, que están en mala vida, se envíen inmediatamente desterradas" (11) a la selva Y así continúan dando una serie de detalles y motivaciones sobre su plan de colonización a base de elementos antisociales —presidarios, vagabundos y prostitutas—, lo que re-

fleja una mentalidad de la que no sé si siempre hemos podido librarnos. Afortunadamente este proyecto nunca se llevó a cabo, ni tampoco la recomendación de entregar las misiones a los jesuitas. Al contrario, pocos años después, por razones que Carlos III "guardaba en su real pecho" —como decía textualmente la real cédula— y sobre las que los historiadores siguen especulando, todos los jesuitas fueron expulsados del virreinato, como de todas las posesiones del reino español. Los misioneros de Mainas fueron sustituidos por clérigos, muchos de los cuales abandonaron sus puestos al comprobar que la realidad era muy diferente "al paraíso del oro, del cacao y la canela", que la propaganda antijesuita había difundido. Por eso, la real cédula de 15 de julio de 1802 ordenaba, siguiendo la propuesta del gobernador Requena, "agregar al Virreinato de Lima el gobierno y comandancia general de Mainas y así mismo. . . poner todos esos pueblos y misiones a cargo del colegio. . . de Ocopa" (12). Es bien conocido que dicha cédula es base jurídica para probar la peruanidad de la margen izquierda del Marañón y Amazonas.

No hay posibilidad de reseñar la labor misionera de los franciscanos desde Ocopa, por falta de tiempo. Pero es sabido que tuvo duración (en algunos territorios ya han cumplido tres siglos) y gran amplitud (el P. Heras recoge en un apéndice de la nueva edición de la crónica de Amich una lista de 120 pueblos fundados por los franciscanos), pero parece que nunca tuvieron una organización religiosa, ni socio-económica, tan cuidadosa como las de las reducciones jesuíticas y que sufrieron la muerte de 72 misioneros a manos de los indios. Además, en 1742 estalló la rebelión mesiánica de Juan Santos Atahualpa, considerada como una de las tres grandes rebeliones indígenas de la colonia, junto con la de Manco Inca en Vilcabamba y la de Túpac Amaru en el Cusco, que se apoderó de gran parte del territorio misional franciscano y a donde éstos no pudieron entrar sino después de la independencia.

3) *Período nacional*. Al principio la región amazónica estuvo más aislada todavía que en la colonia, pues las misiones, que eran el canal mayor de contacto con la sociedad colonial, entraron en un período de retracción con la supresión

del colegio de Ocopa por Bolívar en 1824, porque la mayoría de sus integrantes eran españoles y podían convertirse en un apoyo de los realistas; es cierto que, doce años después, el presidente Orbegoso restableció el colegio de Ocopa, considerando que "la civilización de las tribus salvajes del interior y su reducción a la santa fe católica es una empresa digna de las luces del siglo y acepta a los ojos del Todopoderoso" (13). Pero, las misiones católicas no entraron en una nueva expansión hasta el comienzo del siglo XX, en que se divide toda la Amazonía en tres circunscripciones eclesiásticas encomendadas a los agustinos (el norte) a los franciscanos (el centro) y a los dominicos (el sur).

242

Pero en el último cuarto del siglo XIX se desarrolla un "boom" en la selva, el caucho, de fácil obtención, pues bastaba con recolectarlo, y cuyo precio estaba en ascenso casi constante. Parecía ser una alternativa para el fisco, una vez que la riqueza guanera había desaparecido a raíz de la guerra de Chile, aunque la exportación va a hacerse directamente hacia los mercados internacionales a través de Brasil Carlos Fermín Fitzcarrald (+ 1897) y Julio César Arana crearon dos imperios caucheros, porque compraron inmensas cantidades de tierra, organizaron verdaderas compañías trasnacionales y practicaron los métodos más increíbles con los nativos ("correrías", venta como esclavos, etc.). Por citar un solo testimonio, tomado de Guido G. Pennano, que se refiere a lo que ocurría en la zona del Putumayo explotada por la compañía de Arana asociada con los ingleses, el cónsul Casement presentó un informe secreto al Ministerio de Relaciones Exteriores inglés:

"La conclusión del informe señalaba que en 12 años de esclavitud y de violencia se habían producido 4 mil toneladas de caucho, que representaban un valor aproximado de 1.500,000 libras esterlinas, pero que 30 mil nativos—entre witotos, boras, omaguas, etc.— habían sido muertos para lograrlo" (4).

El apogeo del caucho duró unos treinta años (1884-1914). Aunque éste terminó por la competencia del caucho sudasiático y por la baja del precio en el mercado mundial, dicho apogeo aceleró la emigración espontánea hacia la Amazonía. Así llegamos a la situación actual.

3. Los grupos nativos en la actualidad

De acuerdo a ciertas proyecciones, la población nativa en la actualidad debe ser casi un cuarto de millón de personas. Aunque los nativos tengan una cultura bastante similar, condicionada por el medio ecológico y por el nivel tecnológico, hay diferencias significativas, tanto por su lengua como por su organización social y así puede hablarse de unos 64 grupos etnolingüísticos. Uriarte, en su artículo ya citado, distingue los grupos nativos, de acuerdo a varios criterios: primero, por su *volumen* (así los campas son unos 45 mil; los aguarunas, unos 25 mil, los quechuas—lamistos, unos 22 mil; los cocomas, unos 20 mil, los machigüengas, unos 12 mil; mientras que hay por lo menos 27 grupos que no llegan al millar; pero no hay que olvidar que algunos grupos nativos tienen dividido su territorio tribal por las actuales fronteras políticas que separan al Perú de sus vecinos amazónicos. El segundo criterio es la *contigüedad territorial*: hay grupos que conservan un territorio sin infiltraciones significativas de colonos (como los mayorunas o los achuales), pero hay otros que están en zonas donde hay abundante población no—nativa (como los shipibos o los cocamas). El tercer criterio es el *nivel de contacto, con los diferentes frentes de expansión* de la sociedad nacional. Y allí Uriarte distingue entre el aislamiento (pre o postcontacto), el contacto esporádico y el contacto permanente, ante el que algunos grupos han logrado una cierta adaptación, manteniendo su identidad étnica básica (como los lamistos o los aguarunas), mientras que otros han entrado en un proceso de destribilización (como los cocamas, cocamillas, o los omaguas). Sin embargo, en este punto hay que tener en cuenta que la "identidad" perdida puede recuperarse o recrearse, como parece ocurrir ante la dinámica del naciente movimiento indio o del desencanto de las alternativas ofrecidas por la sociedad nacional; es un fenómeno similar a lo que sucede en las comunidades andinas con la llamada "migración de retorno". En la última publicación del CAAAP, *Los nativos invisibles* de Anthony W. Stokks (Lima, 1981) se estudia a los cocamillas del Huallaga y se sostiene que, aunque muchos los consideran "biológicamente

desaparecidos como grupos étnicos e integrados a la cultura blanco—mestiza", en realidad "conservan muchas formas y prácticas de su pasado histórico, manteniéndolas, no por un vago sentido de tradición, sino porque las encuentran útiles" (15), por más que el autor concluya que "la plena integración de los cocamillas como grupo étnico nativo es imposible ahora, debido a la cantidad de cocamillas que tratan de asimilarse a la sociedad blanca—mestiza, aunque sea sin éxito, y quienes han rechazado las costumbres • cocamillas" (16). Sin embargo, en un epílogo de la obra, en que se refiere a sucesos posteriores a su trabajo de campo, cuenta cómo, al salir la ley de comunidades nativas (DL. 22175), y al proponerse a las seis comunidades cocamillas si

"Estaban dispuestos a *salir de su encierro* e identificarse plenamente como cocamillas y solicitar su reconocimiento al gobierno, o estaban contentos de ser considerados campesinos mestizos y de ese modo enterrar definitivamente su pasado como cocamilla; sin excepción optaron unánimemente las seis comunidades por el reconocimiento y reunimos casi dos mil firmas con solicitudes al gobierno para este fin" (17).

244

Pero, volvamos ya a los "frentes de expansión económica" de la sociedad nacional de que habla Uriarte. Dicho autor señala el frente extractivista, que va del caucho de fines del siglo pasado hasta el "boom" petrolero actual; el pecuario, con la creación de grandes empresas ganaderas; el agrícola, con la búsqueda de nuevas tierras de cultivo para un país con una insuficiencia crónica de las mismas; y el mercantil, formado por comerciantes "regatones" y una larga cadena de intermediarios, en busca de mercados para la naciente industria nacional. No podemos detenernos en el cuidadoso análisis que hace Uriarte sobre el impacto de cada uno de estos frentes sobre las sociedades nativas, pero es indudable que éste es uno de los puntos neurálgicos de la relación sociedad nacional—sociedades nativas. El gobierno debe velar, de acuerdo a las normas de la constitución vigente que luego analizaremos, para que esta expansión económica no se haga a costa de los nativos. El caso del caucho fue algo extremo sin duda ninguna, pero hay nuevas formas de explotación y de despojo y de esa manera no es posible

convertir ni mantener las sociedades nativas, que por otra parte son las que mejor están adaptadas al medio, como "fronteras vivas".

Para terminar este apartado, quiero analizar un sólo caso de grupo nativo de frontera, que tiene trágica actualidad por tratarse de los aguarunas y huambisas del distrito del Cenepa, cuya frontera noroeste es precisamente la cordillera del Cóndor, donde tuvo lugar el reciente conflicto con el Ecuador. Los datos los tomo de un ensayo que el CAAAP está a punto de publicar, escrito por un veterano misionero con más de veinte años por la zona, el P. José María Guallart (1981), que está asistiendo también a esta mesa redonda. Para Guallart, en el distrito del Cenepa donde no hay una población no—nativa realmente significativa, hay una frontera humana nativa suficientemente densa, de acuerdo a las posibilidades reales de la relación hombre/tierra, y prueba su afirmación con un minucioso análisis cuantitativo de la población de las distintas comunidades aguarunas y huambisas, de los tipos de suelo (de acuerdo a la clasificación de la ONERN), de la cantidad de tierra disponible y realmente sembrada, etc. Dicha frontera nativa tiene una naciente conciencia nacional, a pesar de que al otro lado de la frontera están los shuar del mismo grupo jívaro, que se mantiene sobre todo por las escuelas, hacia las que los aguarunas muestran gran interés, por el aprendizaje de nuevas técnicas, aunque sin renunciar por eso al mundo de valores de su propia conciencia étnica. Pero, esta naciente conciencia nacional se ve amenazada —aunque quizás no sea percibido claramente por muchos nativos— por el trato discriminante y aun opresivo de que son objeto por parte de muchos representantes de la sociedad nacional.

245

A modo de conclusiones

Por fin quiero recoger de un modo sistemático lo que pienso de las preguntas planteadas en la introducción de esta exposición. Como ya dije, espero que mis afirmaciones estimulen el debate en torno a este tema, que es tan importante si queremos hacer una política amazónica al servicio del hombre:

1) Tenemos que *aprender de la "sabiduría" milenaria de las sociedades indígenas peruanas*. Y esto es especialmente válido para el partido gobernante, que sostiene "el Perú como doctrina", entendida como "búsqueda de inspiración en el territorio y el hombre del Perú, tendencia a revivir, consolidándolos con las ideas técnicas de nuestro tiempo, los principios básicos que nos dieron pasada grandeza, remozamiento del principio cooperativista y la ayuda mutua" (18). El Perú tiene en su territorio tres de los mayores obstáculos para la vida humana —el desierto, el Ande y la selva— y sin embargo sus sociedades indígenas supieron dar soluciones inteligentes a esos tres obstáculos —complejo sistema de riego, el control vertical de un máximo de pisos ecológicos y la agricultura rotativa de roza y quema— e incluso crearon altas culturas, que siguen considerándose como grandes realizaciones de la humanidad. En el caso concreto de las sociedades amazónicas, ellas, a partir de un exhaustivo conocimiento de la flora y fauna locales y de una utilización renovable sus recursos naturales, que es un modelo para los actuales movimientos ecologistas, han logrado una economía de autosubsistencia en un medio tan hostil.

246

Es indudable que la tecnología moderna puede aportar al desarrollo de la selva (por ejemplo, facilitando la extracción de recursos o utilizando mejor algunos, como materia prima para determinadas industrias químicas), pero debe recordarse la sabiduría nativa y no entrar en la trampa de la voracidad capitalista, que acaba destruyendo el ecosistema o, en lenguaje más popular, matando la "gallina de los huevos de oro"

2) Sobre el futuro de las sociedades nativas *no hay que caer en el fatalismo de las leyes históricas*, que presagian la desaparición inevitable de esas sociedades. Hasta donde llegan mis conocimientos, las ciencias sociales no concluyen ningún fatalismo histórico, sino más bien una evolución multilínea o, al menos, hay una polémica no resuelta entre evolucionistas unilíneas y multilineales; la historia irá a donde nosotros queramos llevarla, teniendo en cuenta, naturalmente, todas las múltiples variables en juego propias

de la condición humana, las peculiaridades culturales y las situaciones históricas. Y una de las ventajas de los regímenes democráticos y de reuniones como ésta es que se pueden confrontar las ideas y aun desenmascarar los intereses. Hay que buscar fórmulas político-sociales que permitan el normal desarrollo de las sociedades indígenas y, como luego se verá, la Constitución peruana vigente contiene ya los principales principios de ese normal desarrollo.

3) Sobre la pregunta clave de *si las sociedades nativas pueden ser fronteras vivas*, pienso que es útil recordar algunos hechos. En primer lugar, la historia nos enseña que las fronteras hispanohablantes han sido defendidas por ejércitos indígenas tanto en las reducciones del Paraguay frente a los avances de los paulistas como en las reducciones de Maynas frente a los avances portugueses desde Belém do Pará. Además, cualquiera que asista la mañana del domingo al saludo a la bandera en la plaza de Armas de Iquitos, comprobará que sigue habiendo muchos nativos en el ejército peruano. Pero sobre la pregunta de fondo de si los grupos nativos tienen en la actualidad o pueden tener en un futuro próximo una verdadera conciencia nacional, creo que algunos grupos ya tienen una nascente conciencia nacional, cuyo desarrollo va a depender, sobre todo, de la conducta de la sociedad nacional. Desde luego la "memoria colectiva" de esos pueblos sobre la sociedad nacional no es muy feliz; después de los escándalos caucheros del Putumayo, yo no sé que pensarían los nativos, al enterarse de que el Jurado Nacional Electoral proclamaba senador por Loreto a Julio César Arana; el incidente de hace un par de años de los indios aguarunas, que se opusieron a tomar parte en una película de Herzog sobre Fitzcarrald, a pesar de que les pagaban bien, revela algo de esa memoria colectiva, aunque no niego que en la oposición aguaruna pudiera haber manipulaciones políticas del grupo, como ocurre tantas veces. Si la sociedad nacional muestra una verdadera preocupación por las sociedades nativas, en la línea de lo que ordena la Constitución de la república, esa nascente conciencia nacional se irá fortaleciendo. Incluso en sociedades nativas que están montadas a caballo a ambos lados de las actuales fronteras políticas, puede darse esa concien-

cia nacional; yo no creo, por ejemplo, que nadie tema que, en caso de un posible conflicto con Bolivia, los aymaras de Chucuito y Huancané vayan a casarse a Bolivia, donde vive realmente el mayor núcleo aymara del continente.

4) Como una frontera viva no es sólo una conciencia nacional o sentido de pertenencia, sino un determinado nivel de desarrollo socio—económico de una zona, algunos se preguntarán *si es posible crear zonas económicamente fuertes e integrar a los nativos*. Esto parece especialmente importante por la competencia de estados vecinos que, por una parte, tienen una agresiva política de explotación agropecuaria o industrial de la selva y, por otra, no parecen tener mucho respeto a la supervivencia de los nativos. (En una reciente reunión en Manaus me decían que el 80 o/o del territorio del estado de Acre ya ha sido comprado por compañías de Sao Paulo). Personalmente creo que sobre las grandes ciudades de la Amazonía (Iquitos o Pucallpa) el gobierno debe pensar las medidas más adecuadas para asegurar su desarrollo industrial (el desarrollo de Manaus se ha hecho, sobre todo, como zona franca, medida que tiene sus pros y contras, que deben estudiarse a otros niveles) y en ese desarrollo puede colaborar muy bien la población urbana y desnativizada. En cuanto a los grupos nativos que conservan mejor su conciencia étnica, no suelen estar preparados para adaptarse a la lógica de la productividad capitalista, tan distante de su propio sistema de valores, pero se adaptan bien a empresas artesanales de corte autogestionario. En este sentido no está de más recordar la necesidad de fomentar una política de investigaciones sobre el mundo nativo y la necesidad de la presencia de científicos sociales o de personal misionero con gran experiencia en los organismos de desarrollo regional, en que se ventile la política económica de la región amazónica.

248

5) *Un punto esencial es asegurar la propiedad de la tierra en los grupos nativos*. La constitución política vigente reconoce multiplicidad de formas de propiedad (art. 157) y consagra la reforma agraria, especificando que "la ley fijará los límites (de la propiedad) según las peculiaridades de cada zona" y que el Estado "dicta las normas especiales que, cuidando el equilibrio ecológico, requiere la Amazonía para el desarrollo de su potencial agrario (art.-159). Además

la constitución reconoce la "existencia legal y personería jurídica" de las comunidades nativas, que "son autónomas en su organización, trabajo comunal y uso de la tierra, así como en lo económico y administrativo", debiendo el Estado respetar y proteger "las tradiciones de las comunidades nativas" (art. 161). En consecuencia "las tierras de las comunidades nativas son inembargables e imprescriptibles. También son inalienables" en condiciones normales, aunque la misma comunidad puede venderlas con el voto de dos tercios de sus miembros (art. 163) lo cual es una peligrosa innovación sobre la constitución de 1933. Pero, aunque el marco jurídico es muy prometedor, la realidad tiene grandes fallas. Desafortunadamente no puedo ofrecer datos exactos sobre el número de comunidades nativas no reconocidas oficialmente, pero me consta por las frecuentes denuncias en este punto, como en otros relativos a la propiedad de las tierras comunales, que hay serios problemas que denuncian, dentro y fuera del país, determinadas instituciones de defensa; tales instituciones tienen a veces otras intenciones, pero dejando las intenciones al juicio de Dios, lo importante es que se investigue los hechos y que el Estado reconozca y proteja realmente las tierras de los nativos.

6) Otro punto importante, *la movilización política de los nativos contribuirá a fortalecer la conciencia nacional.*

La constitución vigente ya no establece, como la del 33, entre los requisitos para poder votar el saber leer y escribir, de manera que los municipios con mayoría de población nativa pueden elegir alcaldes nativos y aun pueden convertirse en una fuerza política de importancia relativa. Desafortunadamente, los partidos políticos del país no parecen muy interesados en los problemas, ni en el escaso caudal electoral nativo; ni siquiera los partidos de izquierda marxista tan preocupados por la movilización popular, porque, fieles a la lectura marxista de Mariátegui, no ven en las etnias nacionalidades oprimidas, sino sectores de clases explotadas. Esa movilización política de los nativos ha comenzado a producirse y en la actualidad, con la asesoría primero de organismos creados por el régimen militar y lue-

go por instituciones privadas de diferentes signo, existen el Consejo Aguaruna, el Congreso Amuesha y la Confederación Shipibo, que de alguna manera quieren constituirse en un "poder indio". Todo eso puede fortalecer la conciencia nacional, si el Estado establece canales de comunicación con esas agrupaciones.

Dentro de ese fortalecimiento político de la conciencia nacional de los grupos nativos es prioritario implementar la regionalización, que establece el art. 259 de la constitución La Amazonía ha funcionado siempre en el país como una colonia interna. Medidas como el canon petrolero o el Organismo Regional de Desarrollo (ORDE — LORETO) están haciendo mucho más creíble el cambio de actitud de la sociedad nacional y contribuirán al fortalecimiento de las fronteras vivas.

250 7) Finalmente, un último punto: hay que *reconocer realmente la variedad cultural de nuestros grupos nativos*. La homogeneidad no es necesariamente una fuerza de cohesión, sobre todo cuando se quiere imponer por la fuerza y mutilando los valores más entrañables de la propia personalidad. Por eso la constitución declara que "El Estado preserva y estimula las manifestaciones de las culturas nativas" (art. 34) y "promueve el estudio y conocimiento de las lenguas aborígenes. Garantiza el derecho de las. . . comunidades nativas a recibir educación también en su propio idioma" (art. 36). Todo esto significa fortalecer modos de vida diferentes a los de la mayoría del país, pero que entrañan valores humanos indudables. No creo en el mito del "buen salvaje", pero desgraciadamente tampoco en el mito del "buen civilizado", porque el terrorismo, la droga, el desajuste familiar y tantas lacras de nuestra sociedad moderna han matado el optimismo que tuvieron los primeros antropólogos evolucionistas.

Creo que todos estos puntos pueden ayudar al debate posterior y espero que ese debate contribuya a que la explotación de la Amazonía peruana se haga respetando los derechos de sus primeros ocupantes, los nativos.

NOTAS

- (1) Tomo el término nativo como sinónimo de indio de la selva. Como es sabido aunque la palabra indio se deba a un error geográfico de los primeros conquistadores europeos, ha acabado por imponerse y así se llama indios a los descendientes de la población autóctona americana.
- (2) Uriarte, 1976: 11
- (3) *Elecciones, partidos políticos y la Amazonía*, Lima, 1980, CAAAP.
- (4) Aquí resumo algunas ideas que he desarrollado ampliamente en mi reciente libro *Historia de la antropología indigenista: México y Perú* Lima, 1981, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- (5) Guamán Poma, 1966, III: 186.
- (6) Steward, 1963: 510-14
- (7) Chantre, 1901: 629.
- (8) Figueroa, 1904: 288.
- (9) Chantre, 1901: 580.
- (10) Juan y Ulloa, 1953:290
- (11) Juan y Ulloa, 1953: 298-307.
- (12) En Amich, 1975: 503.
- (13) En Amich, 1975: 516.
- (14) Pennano, 1981:226.
- (15) Stocks, 1981:9
- (16) Stocks, 1981: 147.
- (17) Stocks, 1981: 955.
- (18) En *Perú, 1980: Elecciones y planes de gobierno*. 1980:69.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- AMICH, José y Fernando PALLARES y Vicente CALVO, O. F.M.
(1771) *Historia de las misiones del convento de Santa Rosa de Ocopa, Lima*, 1975, E. Milla Batres, edit. Julián Heras.
- BELAUNDE, Víctor Andrés
1931 *La realidad nacional*, Lima, 1964, Imp. Pablo Villanueva.
- CASTRO POZO, Hildebrando
1924 *Nuestra comunidad indígena*, Lima, Ed. El Lucero.
- CHANTRE Y HERRERA, S. J., José
(1790) *Historia de las misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón español (1637 — 1767)*, Madrid 1901
-

- FIGUEROA, S.J., Francisco
(1661) *Relación de las Misiones de la Compañía de Jesús en el país de los Mainas*. Madrid, 1904, Colección de libros y documentos referentes a la historia de América, tomo I.
- GARCIA, José Uriel
1930 *El nuevo indio*, Lima, 1973, Ed. Universo.
- GUALLART, José Ma.
1981 *Fronteras vivas: Poblaciones indígenas en la cordillera del Cóndor*, Lima, CAAAP.
- GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe
(1615) *El primer nuevo crónica y buen gobierno*. Lima, 1956-66. Ministerio de Educación, edit. Luis F. Bustíos, 3 tomos.
- JUAN, Jorge y Antonio de ULLOA
(1742?) *Noticias secretas de América*, Buenos Aires, 1953, Mar Océano.
- MARIATEGUI, José Carlos
1928 *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima, Amauta.
- 252
- MARONI, S.J., Pablo.
(1738) *Noticias secretas del río Marañón y misión apostólica de la Compañía de Jesús en la provincia de Quito*, Madrid, 1889-92
- MARZAL, S.J., Manuel M.
1981 *Historia de la antropología indigenista: México y Perú*. Lima, Pontificia Universidad Católica.
- PENNANO, Guido G.
1981 *Acumulación original y capitalismo periférico: el auge del caucho en el Perú*. Lima, Universidad del Pacífico, mimeo.
- PERU 1980: ELECCIONES Y PLANES DE GOBIERNO, Lima, Universidad del Pacífico.
- STEWART, Julián y Alfred METRAUX
1945 "Tribes of the Peruvian and Ecuatorian Montaña", en *Handbook of South American Indians*, vol 3: *The tropical Forest tribes*, New York, 1963, Cooper Square Publishers, J. Stewart edit., pp 535-656.
- STOCKS, Antony
1981 *Los nativos invisibles*, Lima, CAAAP.
-

- URIARTE, Luis M.
1976 "Poblaciones nativas en la Amazonía peruana", en *Revista Amazónica Peruana*..
Lima, Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, vol. I, pp. 9 – 58.
- URIARTE, S. J., Manuel
(1768) *Diario de un misionero de Mainas*, Madrid, 1952,
Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- VALCARCEL, Luis E.
1927 *Tempestad en los Andes*. Lima, 1972. Ed. Univer-
so.

Fuente:

Marzal, S.J., Manuel M., 1981, "La población nativa y las fronteras peruanas", en *Revista de la Universidad Católica*, núms. 9-10, Lima, pp. 231-253.

Usted puede copiar, distribuir, exhibir y comunicar este trabajo bajo las siguientes condiciones:

Reconocimientos:

Al autor: citar, reconocer y dar crédito al autor original.

A la revista *Summa Humanitatis*: citarla bibliográficamente.

No Comercial. No puede utilizar este trabajo para fines comerciales.

No Derivados. No puede alterar, transformar, o añadir nada a este trabajo.
