JEAN-PATRICK RAZON
ALBERTO CHIRIF

Nuestra palabra

Relatos y testimonios de los boras del Ampiyacu

JEAN-PATRICK RAZON
ALBERTO CHIRIF

Nuestra Palabra

Relatos y testimonios de los boras del Ampiyacu

NUESTRA PALABRA. RELATOS Y TESTIMONIOS DE LOS BORAS DEL AMPIYACU

Copyright: los autores y el Grupo Internacional
de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, IWGIA

Compilación: Jean-Patrick Razon
Edición: Jean-Patrick Razon y Alberto Chirif
Diseño de tapa e interiores: Gredna Landolt
Portada: *La masacre del caucho*. Pintura de Brus Rubio Churay, 2013
Producción editorial: Alejandro Parellada
Fotos interiores: Copyright Jean-Patrick Razon

ISBN: 978-87-93961-56-2
Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa
Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5 - Perú

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú: 2022-10976

HURIDOCS CIP DATA

Título: Nuestra palabra. Relatos y testimonios de los boras del Ampiyacu
Editores: Jean-Patrick Razon y Alberto Chirif
Número de páginas: 280
Idioma: Castellano
ISBN: 978-87-93961-56-2
Index: Pueblos Indígenas
Área geográfica: Global
Fecha de publicación: 2022

GRUPO INTERNACIONAL DE TRABAJO
SOBRE ASUNTOS INDÍGENAS
Prinsessegade 29 B, 3er piso
DK 1422 Copenhague, Dinamarca
Tel: (45) 35 27 05 00 - Fax 845) 35 27 05 07
Web: www.iwgia.org

A la memoria de Gregorio Rimabaqui

CONTENIDO

PRESENTACIÓN 5

CUATRO DÉCADAS EN EL AMPIYACU
Jean-Patrick Razon 11

LOS HIJOS DEL HACHA
Oliverio Rimabaquɨ 17

TE ESTOY CONTANDO LO QUE ME CONTABA MI ABUELITA
Zoila Rimabaquɨ 31

JUVENTUD
Oliverio Rimabaquɨ 43

CUENTOS DE MI ABUELO
Oliverio Rimabaquɨ 57

CUENTO DE MI NACIMIENTO
Mariwa 71

NUNCA SE TERMINABAN LOS MESTIZOS
Chancaïcé 77

KATUNURI
Oliverio Rimabaquɨ 89

MACAPA
Oliverio Rimabaquɨ 103

MENAJE
Mariwa 123

CUDZUNEPALLÉ
Oliverio Rimabaquɨ 141

Y HASTA AHORA ESTAMOS EN ESTA CONDICIÓN
Manuel Mibeco 151

DESPUÉS ENTRARON LOS BLANCOS PARA MANDAR A LOS NATIVOS Y MALOGRAR TODO
Alfonso Vega Turaca 161

TRES RELATOS BREVES
Víctor y María Rimabaquɨ 167

CONVERSACIÓN SOBRE LA GUERRA: "YA CONOCEMOS SU PRINCIPIO"
Oliverio Rimabaquɨ y Mariwa 173

LA CAZA: "SU ESCOPETA ERA LA RED"
Oliverio Rimabaquɨ 179

ALGUNOS NO QUIEREN SEGUIR ESTA LEY
Armando Capino 183

PENSAR LOS DOS MUNDOS
Robinson Vega Rimabaquɨ 189

EL HOMBRE TRANQUILO
Gonzalo Churay 195

RECREACIÓN SOCIOCULTURAL DE LA GENTE DEL CENTRO EN EL PERÚ
Alberto Chirif 209

BIBLIOGRAFÍA 253

CLAVES PARA LEER LOS RELATOS 259

PRESENTACIÓN

Este libro contiene veinte relatos (tres de ellos presentados en un mismo texto) y testimonios de personas pertenecientes al pueblo indígena bora, uno de los que conforma el complejo cultural conocido como "Gente del Centro", al cual nos referimos en la introducción de esta obra. Estos documentos orales fueron recogidos por Jean-Patrick Razon, en su mayoría en 1985.

Los textos son de extensión variable, algunos de apenas una página, mientras que otros sobrepasan las quince. El contenido de ellos es diverso y abarca temas históricos, referidos a la época de explotación del caucho, la habilitación, los malos tratos y el traslado de población desde la orilla norte del Putumayo hacia la sur; reflexiones actuales sobre la vida y futuro de los boras y su adecuación a nuevos contextos; y aproximaciones etnográficas sobre ciertas prácticas culturales, como la cacería y la guerra. Salvo en cinco casos, en el que el narrador habló directamente en castellano, en todos los demás los relatos fueron grabados en su lengua original y traducidos posteriormente o traducidos de manera simultánea a su transcripción por algún pariente del narrador. Las grabaciones originales de estos relatos y testimonios, se encuentran en la comunidad bora de Betania, ubicada en el río Ampiyacu.

Hace dos años, Jean-Patrick Razón le comunicó a Alberto Chirif su interés en trabajar los testimonios y relatos que había recogido. Acordada la tarea entre ambos, el primero de ellos se encargó de transcribir las grabaciones o de digitalizar las narraciones que había escrito a mano, y el segundo, de revisarlas y redactar una breve presentación de ellas, a fin de ubicarlas en su contexto. El trabajo de revisión ha consistido en leer de manera cuidadosa las narraciones, con la finalidad de corregir el lenguaje, pero cuidando de que no pierda su carácter de lengua hablada por personas que no tienen al castellano como primera lengua. Precisamente por esto, ellas han enriquecido la lengua a través de préstamos lingüísticos y de novedosas construcciones sintácticas. Las correcciones se han limitado a aplicar las normas de acentuación y puntuación del castellano, a ordenar el discurso en párrafos y, en algunos casos, a complementar o aclarar, entre corchetes, una palabra trunca o una información necesaria.

Con la finalidad de ubicar lugares, personas, hechos culturales y especies de fauna y flora, los autores decidieron incluir una sección titulada "Claves para leer estos relatos". Ellos consideraron inconveniente, por las repeticiones que esto hubiera supuesto, incluir estas aclaraciones en el texto mismo, dado que se trata de referencias que aparecen varias veces en los distintos relatos. En algunos casos, las explicaciones son muy breves, por ejemplo, cuando se trata de especies de flora y fauna, donde es suficiente precisar el nombre científico y señalar algunas de sus características para que el lector interesado en mayor información, pueda ubicarlas luego en textos especializados.

En otros casos, las explicaciones son más detalladas, con la finalidad de precisar la ubicación de lugares, de instituciones y de hechos culturales que son centrales en la vida del pueblo bora y de los otros que hacen parte de la "Gente del Centro". Estos comparten tanto ceremonias que son centrales en su vida, como también una historia común, lamentablemente trágica, a causa de la barbarie de los caucheros que asolaron la región durante las últimas décadas del siglo XIX y primeras del XX. Por esto, nos explayamos en la explicación de la manera como funcionaron las gerencias y las secciones en que los caucheros dividieron el territorio donde operaron o de las fiestas o bailes de los boras y otros pueblos vecinos, que constituyen ceremonias que los articulan como sociedad, independientemente de sus variantes culturales o de hablar diferentes lenguas.

Acompañan estos relatos dos textos. El primero, la introducción de Jean-Patrick Razón, que da cuenta de la sociedad bora y del trabajo que realizó hace cerca de cuatro décadas en la cuenca del Ampiyacu (Maynas, Loreto). El segundo, incluido al final del libro, un extenso artículo de Alberto Chirif, que se refiere al traslado de los bora y otros pueblos indígenas hacia el sur del Putumayo, después de que el Tratado Salomón Lozano estableció que la orilla norte de dicho río quedaba como parte del territorio colombiano; y también, a la manera cómo estos pueblos han recompuesto un territorio en su nueva ubicación.

París / Iquitos, septiembre 2022

Jean-Patrick Razon
Alberto Chirif

CUATRO DÉCADAS EN EL AMPIYACU

Jean-Patrick Razon

Conocí a los bora peruanos en 1977, durante mi primera misión en el Ampiyacu como parte del equipo multidisciplinario RCP 316 "Agricultura de tala y quema y evolución del medio ambiente forestal en el noroeste amazónico"[1], dirigido por Jürg Gasché[2]. Siguiendo el consejo de Mireille Guyot[3], quien anteriormente había estado en la cuenca del Ampiyacu y visitado todas las comunidades bora, me instalé en Ancón Colonia, el pueblo situado en la parte más alta de la cuenca, a orillas del Zumún, un pequeño afluente del Yahuasyacu, y por tanto el menos afectado por el mundo foráneo, ya que los comerciantes solo llegaban hasta allí en determinados periodos del año, durante las crecientes. La vida, aunque difícil, se organizaba en torno a un compromiso entre los principios tradicionales y los "racionales" del mundo mestizo. En 1978, el censo realizado por el Ministerio de Agricultura indicaba 623 Bora distribuidos en las tres principales comunidades de la cuenca del Ampiyacu, de las que Colonia era la menos poblada, con 149 habitantes (Paredes Pando, 1978).

Los Bora se autodefinen como "Nosotros la Gente del Centro" (*Meapiinemùùna*) en memoria del festín primordial en el cual se consumía la carne de la parte media de la anaconda y, más específicamente, usando sus nombres de grupos exógamos y patrilocales. Afirman que son originarios de la región —en Colombia— de un afluente de la margen derecha del Caquetá, el Cahuinarí, y el principal afluente de este por la margen izquierda, el Pama. Su mito de origen se organiza en torno a los pozos, lugares de pesca o salados, y cotos de caza de la región del Cahuinarí. Originalmente, gente del interior y no de las riberas, solo llegaron a asentarse en las riberas de los ríos Cahuinarí, Igaraparaná y Caquetá tras del contacto con los primeros patrones blancos del caucho. A principios del siglo XX, el geógrafo francés Eugène Robuchon (1903), y el explorador británico Thomas W. Whiffen (1915), señalaron la preferencia tradicional de los bora por un hábitat disperso y aislado. Jürg Gasché (1982, p.

1 Este equipo, financiado por el Centro Nacional de Investigación Científica de Francia y la Fundación Nacional de Investigación Científica de Suiza, empezó a trabajar en Colombia antes de llegar al Perú en 1977.

2 Antropólogo suizo, trabajó con los huitoto en Colombia y Perú.

3 Antropóloga suiza, trabajó con los bora en Colombia y Perú.

21), hablando por los huitoto y los ocaina, sugirió que esta transformación se debía principalmente al cese de las guerras rituales, que requerían un hábitat remoto; a la atracción de los ríos que representan el único medio de acceso para los comerciantes fluviales y los productos manufacturados; y, por último, a la caída demográfica que permite que la población actual no se aleje de las riberas para encontrar suficientes tierras productivas.

Los bora comparten con los huitoto-murui, los huitoto-muinane y los ocaina, así como con los Tucano, sus vecinos occidentales y orientales, una cultura común cuyos elementos característicos son la gran casa colectiva (maloca, cocamera) plurifamiliar y patrilocal que tradicionalmente albergaba a todos los hombres pertenecientes a un mismo grupo exogámico y sus esposas, siguiendo la regla de residencia virilocal; la filiación patrilineal, la tala produciendo el cultígeno principal, la yuca, siendo las proteínas proporcionadas por la caza, la pesca y la recolección; el consumo de la coca y el tabaco (lamido), pero sin bebidas fermentadas ni alucinógenas; el uso de grandes tambores de señales monóxilos; un ceremonial complejo de la iniciación de los jóvenes, la práctica de la *couvade* y la existencia de flautas sagradas cuya visión está prohibida a las mujeres.

A finales de los años 1970, aunque, como se ha dicho anteriormente, moderamente aislado, Ancón Colonia era un lugar de paso relativamente concurrido. Cerca del Algodón, un afluente de la margen derecha del Putumayo, la comunidad estaba ubicada en un camino que antes fue mantenido regularmente por los soldados que lo usaban para abastecer sus puestos de vigilancia en el Putumayo. En aquel momento, la comunidad constaba de una veintena de casas sobre pilotes organizadas en torno a tres malocas ubicadas a ambos lados del Zumún. Colonia contaba con trece grupos de filiación exogámica[4]. Los caranás, el grupo de Oliverio Rimabaquɨ, originarios de Abisinia (en el Cahuinarí, Colombia) habían llegado a Pebas en 1933 con el cauchero Remigio Vega, empleado de J. C. Arana (ver el artículo incluido al final del libro). Asentados inicialmente a orillas del Paucar, afluente del Yahuasyacu, luego se trasladaron a Colonia Antigua, sobre el Zumún, aguas arriba de Ancón Colonia donde se establecieron definitivamente en 1959. Ellos, como la mayoría de los habitantes de Colonia, emigraron a Betania en 1987.

Como etnólogo, me encargué de estudiar, entre otras cosas, el sistema agrícola indígena y de facilitar los intercambios entre los bora y el equipo de científicos

4 La población total bora del Ampiyacu estaba dividida en una cuarentena de grupos de filiación exogámica, algunos de los cuales estaban representados por muy pocos individuos, o incluso por uno solo.

—botánicos, zoólogos, entomólogos, biólogos…— quienes, a su vez, pasaban algunas semanas en la comunidad para llevar a cabo sus investigaciones con la ayuda de especialistas bora que reclutamos para los fines de la investigación multidisciplinaria. Al cabo de un tiempo, una vez que los científicos se marcharon y me liberaron de mi tarea de intermediario, fui recibido por Oliverio Rimabaquɨ, jefe del grupo de filiación exogámica de los Ajhiihe (palma caraná o irapay) en su maloca. Fue entonces que establecí estrechas relaciones con los miembros de la familia, particularmente con su hijo Gregorio y su esposa Alicia, así como con los asiduos visitantes de la maloca.

Con la valiosa ayuda de Gonzalo Churay, bora del clan pelejo (*daallímújé*), (ver su testimonio en este libro), comencé a recoger de los ancianos, en su mayoría nacidos en Colombia, relatos de su memoria, principalmente sobre la época de la explotación del caucho, que ellos mismos habían vivido o que habían aprendido de sus antepasados, así como historias de vida, cantos de las principales fiestas y la mayoría de los mitos fundamentales.

Apunté estas pocas palabras en mi diario de 1985, describiendo, una de esas tardes ordinarias, entre muchas otras, cuando todos nos sentábamos con los ancianos. Lo hacíamos alrededor del *taavihe*, el "cráneo de los ancestros", lugar donde se queman las hojas de cetico alrededor del cual se distribuyen pequeños bancos para que los hombres se sienten a *mambear* coca y *lamear* (lamer) ampiri.

> *El intercambio de frascos de ampiri es muy ingenioso: el primero que da recibe de otro el frasco que le prestó a otro y se lo devuelve al que se lo prestó y así sucesivamente. Juego de manos, reciprocidad. Sacudir el palo en la botella es como escribir, dicen. El sabor acre del tabaco mezclado con la sal de monte, embriaga por unos instantes, agudiza los sentidos, limpia la cabeza como quien metódicamente despioja con respeto la cabeza del anciano enterrado bajo el* taavihe*: las cenizas representan sus canas, los meandros cavados por las manos que buscan los piojos, los de su cerebro.*
>
> *Tras la lluvia de esa tarde, el cielo adquiere colores extraños, pálidos, pero a la vez sostenidos. La atmósfera es vaporosa y cuando se pone el sol, los truenos retumban río abajo. Los grillos que habían callado durante el breve chaparrón reanudaron entonces su canto vespertino y pronto los primeros sapos entonaron sus lúgubres cantos.*

Zoila, la esposa de Oliverio, está cómodamente instalada en su frágil hamaca, cerca del fogón que calienta una gran olla de greda. Dos niños juegan a su lado, pero su delicada presencia no le impide soñar despierta. Oliverio, sentado junto a ella en la oscuridad de este atardecer, enciende su lamparín, se levanta y se sienta solo en su banquillo alrededor del taavihe *y ahuyenta los mosquitos que invaden la maloca. Chancaïcé, que me había prometido un cuento, llega con su hijo y se sienta al lado de Oliverio.*

Gregorio, que ha terminado de turrar la coca cosechada en esa tarde, comienza a molerla en el alto pilón, fabricado con el corazón de palo sangre. El sonido del machucador, golpeando regularmente el fondo del pilón, cubre los ruidos de la noche que amanece. Antes de que lleguen los habituales, Chancaïcé, me dice que está listo para contarme su historia, pero me pide que le cuente antes una de mi tierra. Su hijo, que ha encontrado una pila usada en el patio, la amarra con fibra de chambira a un trozo de chatarra que hace de grabadora y me presenta la pila como si fuera un micrófono. Pronto se llena el círculo de banquillos. Circulan los frascos de ampiri.

Gregorio reparte las primeras cucharadas de coca y Chancaïcé comienza su relato de la creación de la coca, cada frase refrendaba por Oliverio o Mariwa con un murmullo de aprobación. Pero pronto es tarde, la historia se acaba. Es hora de descansar para levantarnos al día siguiente con mucha alegría, dice Gregorio.

Continué mi investigación entre los ancianos de Colonia durante mis sucesivas estadías de 1979 a 2013.

Estuve en mi tercera misión en 1985 durante la cual recogí la mayoría de los relatos publicados aquí, en su mayoría traducidos al español por Armando Capino, nieto de Oliverio y adoptado por él, a partir de las grabaciones en bora. En ese momento, Survival International, la organización británica para la defensa de los derechos de los pueblos indígenas cuya oficina francesa yo dirigía, había destinado fondos para apoyar la creación de una organización de las comunidades de la cuenca del Ampiyacu. Así que, junto con algunos líderes indígenas, organizamos varios encuentros en las comunidades huitoto, bora y ocaina. Los tiempos habían cambiado. Por un lado, el número de

malocas había aumentado significativamente (once en el Ampiyacu), lo que sugería una vuelta a los valores tradicionales que hasta ahora habían sido más o menos descuidados. Por otra parte, la intensificación de los contactos con la sociedad dominante, la escuela, las iglesias y las visitas a los pueblos mestizos habían provocado necesariamente transformaciones en la organización de las comunidades, lo que les había llevado a reafirmar su presencia en la región. Así, siguiendo el ejemplo de otros grupos indígenas de la Amazonía peruana, la agrupación de las comunidades en 1988 en una federación —Fecona— pareció ser la respuesta más adecuada a los problemas que planteaba la garantía y aplicación de sus derechos en materia de seguridad territorial, educación, salud y desarrollo económico. Directamente influenciados por las experiencias de las organizaciones ya establecidas en varias regiones de la Amazonía, los indígenas de la cuenca del Ampiyacu deseaban así combinar su integración a la sociedad nacional con la toma de conciencia de sus valores tradicionales.

A mi regreso, en 1989, Gregorio vino a buscarme a Pebas y me dijo en estos términos que la mayoría de los habitantes de Ancón Colonia habían emigrado a Betania, una pequeña comunidad cerca de Pebas:

> *En 1985 los ataques en Colonia de una enfermedad de sarampión a toditos. Y entonces de ahí se vino José Criollo, él es siempre ayuahuasquero. Él ha dicho mejor que retira, está maldiciado el caserío de ustedes. A toditos nos ha dicho. Ese era el punto que hemos retirado de ese sitio. Yo he salido primero junto con mi papá. Él había venido solo hacer su chacra antes, y cuando la chacra estaba de cuatro meses, se ha ido a traer a nosotros [en 1987]. Se quedaron los demás como tres meses allá [en Colonia].*

Sin embargo, hubo muchas otras razones para este traslado, siendo una de las más importantes la proximidad del colegio de Pebas.

Durante mi quinta estadía en el Ampiyacu, en 1995-1996, Gregorio, cuyo padre, Oliverio, acababa de fallecer, me habló de los deseos de la comunidad, de la cual él se había convertido en curaca sucediendo a su padre, de tener las grabaciones sonoras que yo había hecho desde 1977 con los ancianos, curanderos, jefes de clanes, la mayoría de los cuales ya no estaban de este mundo. Cumplí con este pedido en 2009, entregando a la comunidad, además de cintas y soportes digitales, una radio-grabadora para escucharlas. Aunque renuente al principio, temiendo que esta empresa contribuyera a "congelar"

la palabra hablada, reduciéndola a la pobreza de un texto escrito y, por lo tanto, muerto, o bien, como indica Maria Luisa Lucas, que estas restituciones puedan desencadenar ciertos peligros[5] (Lucas, 2020), me di cuenta del valor que representaban estas grabaciones para ellos, cuyo nuevo modo de vida, debido a una mayor influencia del mundo exterior, les dificultaba transmitir la tradición oral a sus hijos.

Los bora siempre me acogieron muy generosamente durante mis visitas tanto en Colonia, Betania, Brillo Nuevo, Pucaurquillo y Pebas. Cuántas tardes y noches he pasado con los "jovenes" —Momoco, Irapaï, Alberto, Misaël, Evaristo, Claudio, Señor Embajador, Manuel, Francisco, Armando, Toribio y tantos otros —mambeano, lameando y fumando los Piel Roja de contrabando y mapachos, y escuchando a los ancianos: Oliverio, Mariwa, Mal Olor, Chancaïcé, Nahoma, sin olvidar la presencia tranquilizadora, imprescindible y discreta de mujeres como Alicia, Rosario, Cecilia, Yolanda y tantas otras. Permítanme transmitirles aquí todo mi agradecimiento, y más particularmente a mi querido compadre, el finado Gregorio. Espero que estos pocos relatos sean de utilidad para las nuevas generaciones que no han tenido, como yo, la oportunidad de conocer a estas personas excepcionales, a las que Alberto y yo hemos tratado de dar vida a través de sus historias. Y, por último, quiero agradecer Alberto que me hizo el gran honor de hacer esta edición conmigo.

5 Cuando María Luisa Lucas devolvió recientemente los archivos sonoros de Mireille Guyot a los bora de Colombia, estos últimos decidieron restringir su distribución por temor a que ciertas canciones grabadas hace más de cuarenta años pudieran desencadenar procesos de enfermedad en quienes las escucharan. Muchas de ellas habían sido identificadas "como canciones peligrosas en la medida en que invocaban metáforas y referencias, ahora abandonadas, al canibalismo y a la comunicación directa con los animales".

LOS HIJOS DEL HACHA[1]

Oliverio Rimabaquɨ

PRESENTACIÓN

La narración de Oliverio Rimabaquɨ, ya fallecido, se desarrolla en un largo periodo que va desde los primeros contactos de los bora con el hombre blanco, hasta la época del auge gomero y la situación generada por los caucheros de la Casa Arana, luego reconvertida en "The Peruvian Amazon Company", causantes de las atrocidades cometidas contra ellos y otros pueblos de la Gente del Centro. La alusión a "los brasileños" que llegaban de Manaos, que en realidad eran portugueses, realizada al inicio del relato, se refiere precisamente a esos primeros contactos en el siglo XVII. A esa época aluden los "canto de hacha", un tema que ha sido trabajado por la antropóloga suiza Mireille Guyot. Citando a Koch-Grünberg, ella señala que los miraña, identidad emparentada cultural y lingüísticamente con los bora, "fueron llevados como esclavos por comerciantes portugueses desde el siglo XVII", tiempo en que comenzaron los intercambios entre ellos y los blancos. Agrega Guyot: "Desde la segunda mitad del siglo XIX y principios del XX, ciertos mitos miraña especifican que los objetos manufacturados introducidos por los blancos (hachas, machetes, cuchillos, etc.) eran trocados por mujeres o niños huérfanos, criados en las malocas y cuyo papel social no era bien definido. También por un hijo menor cuyo estatuto era despreciado en comparación con el de los hijos mayores" (Guyot, 1979: 110).

Si bien todo indica que se trataba de un intercambio voluntario por parte de los indígenas, los cantos del hacha, que Guyot califica como "algunos de los más tristes del repertorio de los Miraña y Bora", evidencian la desolación que sentían al entregar a estas personas a cambio de herramientas. Transcribe uno de ellos (Ibíd.: 110):

1 Relato publicado en francés con el título "Les fils de la hache" en la revista *Ethnies. Droits de l'homme et peuples autochtones*, n°14. "Chroniques d'une conquête", 1992, 48-55.

El último, el último soy yo
quien acerca a ustedes la totuma de cahuana
¿Quién sabe, más luego?
Después que yo me vaya
por los caminos del comercio de sus hermanos
nadie habrá que va a llevar a ustedes la totuma
El último, el último soy yo
ofreciendo la totuma de cahuana a ustedes.

En esta etapa hay un personaje central, que es el curaca Jehú, encargado de intermediar las relaciones con los "brasileños" y de controlar su ingreso por el río. Él es una barrera para su expansión descontrolada, como lo demuestra el siguiente pasaje:

> *"No, contestó Jehú, vuelvan de aquí nomás. Yo no quiero que entren más ahí. No, queremos ir a ver un día nomás arriba. ¡No!, contesta Jehú, a mí no me vas pasar mi palabra. Si ustedes no me hacen caso, a ustedes les voy a matar. Vuelvan de aquí nomás".*

El intercambio de bienes por personas era en realidad un pago que realizaban los indígenas por bienes que necesitan para sobrevivir y, a la vez, un cupo para lograr cierta tranquilidad, asegurando que los traficantes de esclavos no fueran a secuestrar más pobladores.

Las relaciones entre los indígenas y los blancos siempre han sido ambiguas. El intercambio de herramientas por personas es una prueba de esto. Los indígenas necesitan las herramientas, tanto como los blancos la mano de obra. Entre los miraña, además, los blancos "…son designados como los 'trabajadores de Dios' porque ellos han fabricado todo" (Ibíd.: 101). Los indígenas son conscientes de que las herramientas les facilitan su trabajo y les permite realizarlo con mayor eficiencia.

La otra etapa que aborda el relato de Oliverio Rimabaqui es la de la explotación cauchera. El tránsito se da con la muerte de Jehú: "Después de morir él, ya los otros blancos entraron a ese río. Hasta ahora ya entran los blancos, lo que ya no va pararse nunca". Es una frase de fuerte contenido dramático. El intercambio de herramientas por mano de obra sigue siendo una constante durante esa época.

El episodio del intento de asesinato del jefe de la sección cauchera de Santa Catalina, Carlos Seminario, personaje que es también mencionado en

otros testimonios presentados en este libro, es interesante para demostrar la importancia que los blancos le otorgaban al trabajo de los indígenas. Cuando él acude al gobierno a reclamar venganza porque su mujer e hijos han sido asesinados por los indígenas y anuncia que hará con ellos lo mismo que Abelardo Agüero, jefe de la sección de Abisinia, les hacía, matándolos y quemándolos, el gobierno le contestó: "¿Y quién nomás va hacer el trabajo?". No hay consideraciones éticas ni de justicia, sino simplemente una preocupación por quedarse sin mano de obra. Igual es la respuesta que le dan Remigio Vega y Carlos Loayza, dos patrones caucheros, colombiano el primero y peruano el segundo: "No, jefe, han dicho los dos, ¿quiénes ya nos van hacer el trabajo?".

No es relevante preguntarse si responde a la verdad histórica que el Estado se haya expresado de esa manera. Lo que es importante es que así percibe el narrador la actitud del Estado, que durante el auge gomero se negó, primero, a reconocer que los caucheros hubieran cometido las atrocidades que se les imputaban y, luego, cuando abrumado por el peso de las pruebas ya no pudo hacerlo, no actuó con la celeridad requerida para detener a los acusados, en cumplimiento de la orden de captura dictada por el juez Carlos Valcárcel. (Véase su obra publicada en 1915 y reeditada en 2004.)

La última parte del relato de Oliverio se refiere al traslado que, de acuerdo a su versión, fue pensado por lo caucheros como estrategia para exterminarlos. Lo cierto es que, efectivamente, luego del primer traslado de la población indígena de sus territorios tradicionales ubicados al norte del Putumayo hacia la orilla sur de este río, una epidemia de sarampión, producida en el marco del enfrentamiento armado entre tropas de Colombia y Perú, generó gran mortandad en la población indígena. "Ellos despacio nomás van a morirse, despacio va morir, despacio va morir", dice Oliverio. (Sobre el impacto de esta epidemia, ver los relatos de los ocainas en Chirif, 2017: 365-440.)

Después de la epidemia se produjo el segundo traslado de la población indígena desde el Putumayo hacia el Ampiyacu. En ese momento, grupos boras llegaron a la tierra de los yaguas, el río Yaguasyacu, ante lo cual Oliverio señala: "estamos pobres, tenemos mucho miedo".

Pero la concepción de la pobreza entre los indígenas no tiene que ver con la escasez de dinero, como sucede en la sociedad industrial, sino con otros criterios, como pueden ser la falta de parientes con los cuales tejer redes de reciprocidad y de conocimientos sobre la propia tradición. A esto último alude Oliverio cuando afirma: "Los antiguos en su tierra todavía pensaban en

canciones". Es decir, sabían las canciones que, en su sociedad, transmiten la palabra tradicional de una generación a la otra, palabra de conocimiento que da legitimidad a una persona para construir una maloca u organizar un baile. Ahora, dice él: "El cuento, ya no sabemos bien" y por eso, "nuestra imaginación [conocimiento] ya no es completa".

Una indicación para el lector respecto a la sintaxis particularmente compleja del presente relato, a causa de los frecuentes cambios arbitrarios del sujeto en las oraciones y de su poco canónico ordenen interno. No obstante, las construcciones gramaticales alcanzan a veces un inusitado grado de belleza poética, como es el caso de la frase mediante la cual Oliverio da inicio a su relato.

Una tarde, aprovechando la insólita tranquilidad que reinaba en la maloca, Oliverio me llevó aparte y sacó de un maletín de madera desgastada un objeto cuidadosamente envuelto en retazos de tela jaspeada vieja. Desenrolló con cuidado los jirones y, habiéndolo sacado de su estuche, me lo entregó. Era un hacha pesada de pedernal oscuro, de forma perfecta y de corte vigoroso, que cabía bien en la palma de la mano. Se lo devolví rápidamente, impresionado por la naturaleza del secreto que me estaba revelando. Entonces lo agarró y comenzó a palparlo suavemente, como si tratara de encontrar a través de su superficie rugosa, el recuerdo de los acontecimientos que me iba a contar. (JPR)

EL RELATO

VENÍAN A SACAR GENTE

De donde quizás el hacha ha encontrado la gente del medio, no sabemos bien, pero los antiguos decían, mi papá me contaba, que la gente del medio le ha encontrado el hacha. Esos puntitos nomás te voy a contar lo más parecido.

Entonces en la cabecera los antiguos estaban. Toda la gente antes que se mueran. Toda la gente del pueblo no vivían a la orilla del río, todos no estaban, solo el único "Jehú"[2] y su familia vivían en la orilla del río. Donde él llegaba, ¡de qué manera!, gente de esa señorita que está aquí. Señora, la hija del hacha. El gobierno brasileño le había hecho reconocer a la gente, el gobierno brasileño,

2 Su nombre en bora era Yhumuuna.

Manaos, desde Manaos ha mandado, como vienen ustedes [los blancos que llegan al río en la actualidad]. Hay creo que gente. A ver ustedes, anda en el río, ha dicho el gobierno de Brasil. Diciendo así le han mandado en una lancha. Ellos venían, venían, venían. Ha entrado en Caquetá, en Cahuinarí ha entrado otra lancha. El curaca de abajo, ahí estaba el hombre que llamaban Dalliniwaco. Donde Dalliniwaco ha acostado la lancha con el hacha, donde él ya estaba el hacha, ya estaban con Dalliniwaco el hacha.

Al mismo tiempo, en Putumayo otra lancha ha entrado en el río Igaraparaná, ha entrado, entrado, entrado, donde Jehú. Le ha encontrado al único hombre que vivía en la orilla del río. Pero la gente del medio no todavía estaba reconocida como estarían aquí [en el Zumún] en la cabecera del río. Los viejos, mis padres, todos entonces ustedes [los añemuunas, los blancos en bora], cómo vienen. Esta hacha lleva. "Si ustedes le encontraban algunas personas, ustedes le va a mandar a trabajar, que siembre plátano, yuca, sachapapa. Fariña va hacer. Yuca buena va sembrar, ustedes le va decir, y diciendo ustedes le va entregar el hacha al curaca. Si ustedes le hallan alguna persona encargada como curaca, ustedes le va entregar hacha". Así le ha dicho el gobierno a la gente que le ha mandado.

Llegaba la lancha. Ha venido acostar. ¿A dónde van ustedes?, preguntaba el curaca. No, estamos marcando los ríos. Nuestro gobierno nos ha mandado para ver los ríos, si hay algunas gentes, contestaban. Si ustedes le encuentran a las gentes, tantos hay, estas cosas ustedes le va entregar [habilitar]. Así dice nuestro gobierno. El trabajo que hace ustedes, hacer chacra y sembrar plátanos, yuca, sachapapa, maíz va sembrar, y huitina. Cuando produzca bien eso, van hacer fariña. Si quieren hacen otras más cosas.

Haciéndole caso ellos ya estaban. Si ustedes dicen, si quieren esto, a tu gente mándale trabajar, nuestro gobierno, el gobierno de este mundo, nos ha mandado desde Manaos para ver si hay gente. "Hay, creo, que gente en la cabecera, en las quebraditas", contestaba Dalliniwaco. Entra ustedes y vea si hay la gente —contestaban los brasileños—. Así nos ha dicho nuestro gobierno. Por eso el curaca Jehú ha encargado a personas. Ha sacado el hacha, machete, sombrero, fósforo, anzuelo. Eso nomás. ¿Y este? No, hasta ahí nomás, contesto Jehú. Eso nomás. Si mi gente sabe trabajar, más cosas vamos a sacar.

Después que han vuelto los brasileños, ya Jehú le ha dado a su gente el hacha. A los hombres les daba hacha, a las mujeres les daba machete. A toda la gente la ha mandado hacer chacras. Toda la gente de Jehú ya le había derrotado al

monte. Así como yo he hecho, como ese trabajo yo le hago mi chacra. No hay ningún palo en mi chacra. Ellos ya empezaban sembrar plátanos, yuca buena, sachapapas, huitinas. Venían sacar [a llevar a] otra gente. ¿Hay más gente?, preguntaba Jehú. Sí hay. ¿El gobierno quiere más? Sí, hay más gente. Ha sacado el curaca el hacha. Si su gente sabe trabajar, dicen, va sacar más. Lo que quieren, decían los brasileños a su gobierno. ¿Y más arriba?, preguntaba el gobierno. No hay, decían los brasileños. Jehú no nos quiere hacer pasar, nos dijeron. ¡No! ¡Vuelvan de aquí sino les voy a matar a ustedes!, dijo Jehú. Así nos ha dicho Jehú. Y por eso hemos quedado donde él mismo.

El gobierno brasileño mandó otra gente con más cosas. Han llegado, han venido acostar donde Jehú. ¿A dónde van ustedes?, les ha preguntado Jehú. No, estamos yendo arriba, contestaban los brasileños. ¿En la cabecera de cuál río dicen que hay [queda] Chorrera? Queremos ver eso, dijeron los brasileños. Jehú dijo, no sé en la cabecera de cuál río habrá, pero ahí está río Igaraparaná. Este río no se va a ninguna parte. Al término de este río estoy. Ahí nomás termina este río. A ver, vamos a ir a ver, han dicho los brasileños. ¡No!, contestó Jehú, ¡vuelvan de aquí nomás! Yo no quiero que entren más ahí. No, queremos ir a ver un día nomás arriba. No, contesta Jehú, a mí no me vas pasar mi palabra. Si ustedes no me hacen caso, a ustedes les voy a matar. Vuelvan de aquí nomás.

Entonces la lancha volvía de ahí mismo. Como los regatones entran aquí [en el Zumún] con otras cosas, la lancha que ha venido primera vez, que ha venido dejar el hacha, y cuando los plátanos ya estaban cosechados ha entregado a los blancos. Ha entregado fariña, toda clase de frutas, de esos productos. Otra gente ha entrado. ¿A dónde van ustedes?, otra vez Jehú preguntaba. No, le contestaban los blancos, dicen que aquí hay gente y a ellos los estamos yendo a ver. El trabajo [mano de obra] estamos buscando. ¿Dónde hay más gente? Ha contestado Jehú, porque yo solito estoy viviendo con mi gente. ¿No hay en esta cabecera? No, ha dicho, yo nomás estoy viviendo aquí. Por ahí es puro monte. Entonces aquí están las cosas. El primer hacha, lo que ha sacado, yo todavía no he pagado esa hacha. Por eso yo todavía no quiero más cosas. Lleve nomás, vuelvan nomás con eso, contesto Jehú. Entonces esas cosas ya terminaron.

El producto de plátanos y otros ya era para pagar otras cosas. Todo lo que utilizamos. El gobierno preguntó a su gente: ¿ustedes no ven a algunas personas huérfanas? Hay muchos muchachitos que nos miran, dijeron su gente [los brasileños]. Hay muchas criaturas de gentes. Bueno, ha dicho su gobierno.

Lleva esta nueva hacha. El curaca que les manda con ustedes los huérfanos[3] a los "muchachos". El pago de la muchacha es este mullo, *icaavé*, el pago del muchacho es este machete. A los muchachos que no tienen padre, que me mande el curaca.

Llegó la lancha trayendo las cosas donde el curaca Jehú. "Así nos ha dicho el gobierno", han venido a decir los brasileños. Denos los huérfanos para que trabajen algo. Creo que va a pasar, una sola vez van a venir, pensaba el curaca. Juntando a los huérfanos, le ha entregado a gente del gobierno. La lancha se llenaba con los huérfanos, y ya bajaba como las crías de mono. Al gusto de esto traían otras más cosas los brasileños. Al gusto de esto, los adultos, jóvenes y señoras, de poco a poco a sus huérfanos les llevaba, terminando, terminando. A los de 25 años llevaban. Terminando los muchachos, habían vendido los jóvenes. A su gente [jóvenes y muchachos] terminándola. Donde la gente de la cabecera, al gusto del hacha, el curaca de la cabecera. ¿Cómo dice el curaca Jehú sobre su cosecha? ¡Saca el hacha! Yo también me voy a traer con mis familias huérfanos para yo también trabajar con el hacha. Diciéndole, le ha traído los huérfanos.

El curaca de la cabecera ha llegado donde Jehú. Ha venido a preguntar, "curaca, ¿cómo usted dice agarra el hacha? Por eso estoy trayendo esos mis huérfanos". Jehú contestó, "muy bien. Te voy a dar hacha".

Otro curaca envidiaba a curaca de la cabecera, ¿Cómo él se va traer? A ver, de poco a poco, la gente de la cabecera estaba sacando el hacha donde Jehú mismo. Ese río [el Igaraparaná] seguía, seguía, seguía, y ese río ya se ha embravecido. Como a ese, a mí me hizo [Oliverio se refiere a su hijo Gregorio]. Pueden venir, agarrar y amarrar, aunque tienen su trabajo[4]. Hablando de eso mismo, las cosas pueden embravecer. Las cosas ya se amargaron. La persona que quería hacer trabajo con los blancos, el curaca le había hecho tiro y lo ha muerto. Lo que ya va malograr.

3 Gasché (2017: 63) realiza la siguiente precisión sobre los huérfanos: "Los sobrevivientes de un clan diezmado por la guerra buscan protección en una maloca ajena que los acoge como 'huérfanos' (en huitoto *jaɨeniki*, en ocaina *fuxóho*, en bora *uujóve*), es decir, con un estatus inferior a los miembros del linaje de la maloca. Los 'huérfanos' son trabajadores de la maloca, cuyo jefe les atribuye las tareas que deben realizar".

4 Oliverio alude a cómo su hijo Gregorio, que lleva una vida tranquila en el monte, de pronto podía ser secuestrado por los caucheros.

Las cosas que agarra él, con él van a malograrse las cosas. Entonces sobre él coqueaba, coqueaba su alma de él. Ya le había llamado el alma de Jehú. "Usted nos ha agarrado el hacha y las cosas, lo que vamos a hacernos ricos. Gracias por eso. Muy bien. El padre del muchacho muerto se alegró nomás, no se ha rabiado porque él pensaba en otras cosas. Ellos ya coqueaban. Otra vez han llamado su alma de Jehú. El alma de Jehú se transformó en tigre. De aquí, en la puerta ha venido parecer un tigre. Cuando el tigre estaba entrando a la casa, con la misma le ha mandado una flecha en su espalda. Se alargó ya el tigre y se fue, se fue a otra tierra. Se ha ido.

Mucho tiempo ha sufrido el curaca. Durante ese tiempo, lo que se llama Dóójchawa[5], lo que le decían ellos Cudzunepallé, tenía un chupo grande en el lugar donde habían picado el tigre y no se podía quedar en la hamaca. Su gente ha hecho un hueco en la hamaca para que el chupo pase a través. Y estaba echado Jehú y no podía pararse. Como un pate era ese chupo. Ese chupo ya estaba colgado en la hamaca. Durante eso, el curaca estaba vivo todavía. Los que agarraba las cosas él, el perfume de esas cosas y el calor de esas cosas que le soplaba, el curaca estaba debilitando los dos brujos de él, aunque le curaban, le cuidaban. En su corazón, que ya había topado el chupo, se había reventado. Es chupo grande y a ese rato mismo se había muerto ya.

LOS BLANCOS HABÍAN CONSUMIDO A LOS INDIOS

Después de morir él, ya los otros blancos entraron a ese río. Hasta ahora ya entran los blancos, lo que ya no va pararse nunca. Como don Miguel [Loayza] vivía cerrado en Pucaurquillo y después de morir él ya los regatones han reemplazado lo que daban ayuda a la gente. Nos da ayuda, nos da fósforo, sal, jabón. Así entraban y se iban, iban, iban encontrar La Chorrera. Han llegado los blancos, se fueron a trabajar. Hacer las casas, un pueblo grande. Después de morir Jehú recién han pasado los blancos arriba. Desde ahí andaban y ya encontraron a la gente de la cabecera, a nosotros. En todo el mundo ya andaban así. Por ahí, está mucha gente, por la cabecera. Le han mandado trabajar shiringa. Todavía la gente no estaba acostumbrada porque ellos tenían pereza, ellos hacían su chacrita nomás y las fiestitas hacían. Lo que hacían ellos.

El trabajo no sabíamos, no podíamos trabajar. Aburriéndose de eso, los blancos ya pensaban hacer algo. Desde el corazón de una persona blanca ya salía una

5 Nombre que los brasileños le daban a Jehú.

idea, algunas ideas que ya pensaban matar a los nativos. Ya estamos aburridos, no queremos que nos manda trabajar shiringa. Pero los blancos eran varios. Hijos del hacha, los indios han pensado matar a ellos. La gente de la cabecera ha empezado matar a los blancos. La gente de arriba que son los huitoto, los Páállejeé[6], nosotros. Por ahí ya venían las matanzas de gentes.

Pero desde allá, de Manaos, el gobierno mandaba a Roohi, a ver, tú, vete y mándelo con algunas cosas. Entonces Roohi mandaba trabajar a otra casa así, poquito de shiringa. Le pagaban con el machete, hacha, ropa, sombrero. A todos les pagaba él. La dejaban la shiringa en costal. Después pasaba a otra casa, le mandaba, mandaba, mandaba… Cuando ya ellos completaban una saca, les pagaban, y también donde otro curaca llegaba a la maloca. Mandaba, y cuando ya ellos habían completado todo, él ya entraba donde los Haaméjumúnaa [los miraña], en el río Cahuinarí, y de él ya pensaban hacer algo a Roohi. Lindo le daba las cosas él. Le han muerto a Roohi los Haaméjumúnaa.

También en Abisinia a un muchacho brasileño le han muerto, un blanco. En La Sabana le han muerto a otro blanco y más arriba a otro. A los blancos les han muerto, han muerto. De esa manera, los jefes de los blancos nos han traído por acá. No íbamos llegar hasta acá. Ellos nomás, gente de la tierra, le habían juntado a nosotros. De esa manera, Agüero ha salido, ha venido con los negros [los barbadenses]. Agüero ha llegado donde los Haaméjumúnaa. Y ese Agüero les mandaba a los negros que queman y matan los Haaméjumúnaa. Les hacían podrir, les hacían podrir. A los Haaméjumúnaa les estaba consumiendo el Agüero. Agüero le mandaba buscar a la gente y le traían en fila, llévenlo allá y mátenlo. En el horno, en fila les llevaban. A ellos les quemaban en ese patio, les mataban con escopeta, ¡ta!, ¡ta!, ¡ta!… Después de matar hacían el fuego y le quemaban. Les dejaban echados. Les hacían bañar con kerosene, a otros les hacían bañar, también a otro, a otro, a otro. Y los indios ardían y otro y otro y otro… Ellos les quemaban, les quemaban.

De ese punto a nosotros nos traían los jefes blancos. La gente de otra tierra ha traído a los indios a su tierra. ¿Por qué les matan a los blancos?, diciéndole así les traían a los indios. Los blancos habían consumido a los indios. Ustedes los gringos desde Lima mandaban de qué manera, la lancha ya no trae shiringa. Pero la lancha antes traía bastante shiringa. A ver, vete ustedes y vean cómo es. Por eso a los gringos les han mandado hasta Iquitos. A Julio Arana le ha preguntado ¿de qué manera el shiringa ya no hay mucho? ¿Qué ha pasado?

6 Nombre que los Boras les dan a los Muinanï o Muinane.

Pero las cosas me fui a dejar a La Chorrera. A todos los curacas de la tierra [del lugar], a los encargados, a los jefes, los encargados que les dan la caja de carabinas. Pero dice con estas le mataba a la gente, a los indios.

Se fue, se fue a La Chorrera el gringo y ha dicho así está. Entonces, que venga el jefe Julio Arana. Ustedes después van a irse adonde matan a la gente y queman, le queman. Ya no ha vuelto Julio Arana, el jefe que le daba las cosas. Desde ahí su tienda se ha cerrado, que nunca va abrirse.

SEMINARIO TENÍA SUS SOLDADOS

Pero después de arreglar esas cosas, el legítimo jefe Seminario ha salido también. De él también los indios pensaban hacer algo a él, pensaban matarlo. Pero los blancos eran varios. ¿Cómo matar a los blancos?, los indios pensaban, gente del pueblo. Si no, iban a pensar los indios, nosotros hubiéramos podido quedarnos en nuestra tierra, en Colombia. Sobre esta tierra [en Perú], nosotros ya estamos pobres. De esa manera nosotros hemos venido. El jefe nos pregunta, él [Seminario] se fue a mandar a ese mundo a los indios. De ese mundo ya pensaban hacer guerra los Chijyumu [los andoque]. El hombre chijyumu se ha embravecido y él ha empezado matar a los blancos. Les mataba. Se había acordado con los Páállejeé. También los Tojcumu los acompañaban. También Noohriimu [los resígaro].

Los Chijyumu decían por qué ustedes no matan a los blancos, ustedes siempre se acompañan de ellos. Si ustedes no les matan a los blancos, nosotros mismos vamos a matar a ustedes. Y de ese miedo ya entraron todas las tribus donde los Chijyumu. Los indios ya han venido a pelear en Abisinia. El jefe Seminario. Seminario, él tenía sus soldados. Los *corova* [los blancos], el hombre corova era el más fuerte soldado. De soldado ha pasado él. Si no [se] iba, ellos los indios le iban a matar al jefe. Le decían los corova a Seminario, a usted te quieren matar los indios. Pero Seminario decía, que me maten, el jefe Seminario decía, ¡que me maten! A nosotros todos nos van a matar. Que me maten a mí, así decía él.

Ya le estaban atacando los indios a él. Ya venían hacer el tiro. Se alargó Seminario con su gente corova. Llevando una carta se iban ellos. Un muchacho, un corova, entrando donde los indios a su patrón nomás le han venido matar. Le ha visto él lo que estaba en una guaba. El muchacho mismo ha venido hacer el tirro. Seminario dijo, ¡pucha, los indios no me están matando! ¡Mi muchacho mismo me está haciendo esas cosas! Los otros soldados al jefe le han cargado. Al jefe su gente le ha salvado. Después dice, de sus hijos [de Seminario] los indios

han matado. Hasta su mujer han matado después que se ha ido él. El jefe dice dónde quizás dentro de palizada, de sogal, le habían llevado sus defendientes a Seminario. Su ropa de él estaba bien roto. El jefe, dicen, estaba por pedazo su ropa.

Donde el curaca de los Memeheba, donde Ajuba, le han llevado. Jefe, ¿Cómo estás?, ¿qué te ha pasado?, le dicen a Seminario. ¿Por qué ustedes me han atacado?, decía Seminario. No, nosotros no te hemos atacado. Pero ustedes todos son boras. Hasta usted me está atacando. El mismo dialecto usted habla, así que usted mismo me ha atacado. Tu gente me ha atacado. No, nosotros no estamos en eso. No, pero usted habla el mismo dialecto.

Ha pasado hasta La Chorrera Seminario. Se ha ido, se ha ido a llegar a La Chorrera. Indios me han atacado, ha dicho. ¿De [A] dónde quizás se fue? Ahí ya no conocemos. Se fue. Él ha llegado a Iquitos. De ahí ha pasado, ha llegado a Lima,

Una partecita estamos olvidando. De La Chorrera se ha ido Seminario acompañado por su gente, a ver, vamos a ver, cómo nos han hecho a mi mujer. Quizás le han muerto. A mis hijos también le han muerto. Le habrán muerto, a ver, vamos a ver. Ellos ya venían, venían llegando. A su hijo, lo que le habían cortado, a su mujer que le habían cortado. Le ha hecho echar a su mujer y sobre ella a su hijo le ha dejado. Ya llegó. ¿Por qué a mi mujer le han muerto? Conmigo quisiera sacar a mi mujer. ¿Por qué le han matado? A mí también me iban a matar. ¿Por qué a mi señora le han muerto? Entiérrala conmigo a esta. Cuando ya estaba pudriendo la señora, la estaba enterrando. Enterrándola se fueron ellos. Recién se fue llegar a La Chorrera. De ahí recién a Iquitos, se fue recién a Lima donde el gobierno.

¿Y QUIÉN NOMÁS VA HACER EL TRABAJO?

Así los indios me han hecho, a mis hijos le han muerto, a mi mujer le han muerto. ¿Por qué? Usted le ama a la gente, a los indios, porque así los indios son. Agüero les había quemado a ellos. De esa manera también yo voy a quemar a la gente. Usted, gobierno, no vas hablar de eso, de ellos. A mi mujer, a mis hijos no le iban matar. A mí gente querían matar, y a mí porque la mujer no sabe pelear, es pobre. Así también yo no le voy a estimar a los indios. Eso te estoy avisando. El gobierno contestó ¿y quién nomás va hacer el trabajo? No, ha dicho Seminario, porque yo no le he encontrado a mi mujer, a mis hijos también. Ya ha dicho el gobierno, hágalo como quiere porque esos indios no quieren existir. Por eso

quiere ser enemigo de ti. Los indios lo que quieren es buscar guerra contra los blancos. Hágalo usted como Agüero lo hacía. Porque esos indios no quieren estar tranquilo en su tierra, tranquilo, ellos quieren ser enemigos.

El espíritu de los indios estaba escuchando cómo los blancos hablaban de ellos, como en esta tierra los indios conocían todo su espíritu. Ha preguntado desde Lima, cuántos indios le han atacado, de cuántas tribus. [A] Los indios nomás les avisaba su espíritu. Desde la cabecera, los indios han creado la guerra. Ellos se acompañaban con Chijyumu, Páállejeé, gente de arriba, Norimu, Ohjemu. Esos eran. Esas gentes me han atacado, esas son sus tribus. ¡Ya!, ha dicho [el gobierno]. Esos son, entonces no, ellos no quieren estar sobre su tierra. A la tribu de ellos, sóplalo a esas tribus.

La brújula de los blancos ha soplado, ha chupado esas gentes de esas tribus. ¿Dónde está que existe ahora? Pero las tribus que no han atacado a él [a Seminario] están existiendo ahora. De otra tribu que hay, donde no estaban sus hijos, son las que están existiendo sobre este río, el Ampiyacu. Unidos ya somos las tribus que hacían esas cosas, ya no existe ahora, la gente ya no hay.

Entonces el jefe Seminario ha venido con su gente, ya, con sus soldados, venía, venía, venía. Llega a Chorrera. De Chorrera ha salido, ha llegado donde el curaca de los Memeeba, donde el curaca Ajuba. En el patio se fue hacer su casa. El jefe Seminario ha llegado a Chorrera, así le voy hacer a la gente. Por eso su igual de él, lo que estaba en medio de los huitotos, el Remigio Vega. El jefe, don Carlos Loayza, el jefe de todas las gentes, les daba las cosas a todos los indios. Él a la mujer de los indios ha enamorado, ha casado con ella. Don Carlos Loayza se había casado con la mujer de los indios ocaina y ellos dos, Remigio Vega y Carlos Loayza, se han reunido en La Chorrera, y ellos hablaban.

Así les voy a hacer a la gente, y Seminario, que había llegado, decía ¿por qué han matado a mi mujer? El corazón de esos dos jefes, Carlos y Remigio, tenía ya pena. Como lo hacía Agüero, así le voy hacer, decía Seminario. Quien va hablar de esa gente. Nadie va hablar, porque ya me fui a pedir permiso al gobierno. No, jefe, han dicho los dos, ¿quiénes ya nos van hacer el trabajo? Espera, despacio, le vamos a llevar a nuestra tierra. Despacio nomás porque ellos quieren bastante las cosas, hacha, machete. Esas cosas les vamos a ofrecer, y despacio les vamos a llevar, despacio, despacio, porque ellos siempre se enferman y mueren. Ellos despacio nomás van a morirse, despacio va morir, despacio va morir.

A esas gentes recién les vamos hacer llegar a nuestra tierra. Sobre ese río espera de su tierra misma, ellos no tienen enfermedad. Pero en nuestra tierra ya van tener muchas enfermedades, las enfermedades de esa tierra. Como ellos quieren hacer guerra, con muchas enfermedades todavía van a morirse. En nuestra tierra, ellos van llegar y a esa tierra que tenga nuevos hijos que van estar. La tierra del gobierno ellos van defender. Guerra nomás ya van hacer ellos. A ellos, el gobierno se va acompañar. Así nomás le vamos hacer. Cuando viven en su tierra, ellos quieren hacer mucha guerra, ellos saben, entonces, ellos ya van a ser bravos y hacer guerra con sus enemigos. En nuestra tierra, lo que va ser nuevos hijos, ellos van ser acompañante de los enemigos. Así a nosotros los jefes nos traigan a ese río, a todas las gentes, aunque eran varias gentes. En Putumayo se han terminado [muerto] con las enfermedades los antiguos. Los que han sobrado, nosotros, hemos llegado aquí en esta tierra. Las enfermedades de esta tierra a nuestros antiguos les han terminado y los que han sobrado, nosotros son que estamos ahora. Los nuevos somos nosotros. Pero nuestros padres, los que han nacido allá, ya no existen ahora. Nuevos somos nosotros, muchachos.

Sobre ese río Ampiyacu estamos nosotros. Los antiguos en su tierra todavía pensaban en canciones. Nosotros ya no pensamos, nosotros muchachos. Entonces en su tierra nuestros antiguos bien pelachos [los sabios que son calvos a causa de su edad] eran, y ellos decían los cuentos todos. Esos cuentos captaban los muchachos, así como estamos ahora. A nosotros, nuestro padre no nos decía el cuento. El cuento ya no sabemos bien. Desde ahí, la persona que ha llegado primero, los Iñehe [clan aguaje], de su antiguo que hacían la casa grande y ellos pensaban hacer como le hacían sus antiguos. Así han venido hacer. Atrás de ellos hemos venido mi tío, Rimabaqui̱. Esa casa ha venido hacer, la primera maloca. Eso hemos mirado y estamos imaginando, así como hacían nuestros antiguos. Hacían su casa grande y en esta casa dormían ellos. Nosotros ya hacemos nuestra casa bajo de esas casas grandes. Los antiguos cantaban canto de *bahja*, *ujkúso*, *apújko*[7]. Eso ya seguimos, nuestra imaginación [conocimiento] ya no es completa. Así hemos venido. Nosotros no hemos venido. Solo en esta tierra hemos llegado.

---

7 "Bailes" rituales que aún hoy se celebran. *Bahja*, fiesta grande de inauguración de la maloca; *ujkúso*, (recoger frutas de monte), fiesta en tiempo de cumala; y *apújko*, baile de fruta para pisotear el suelo de la maloca. Los Bora del Ampiyacu todavía realizan varios otros bailes. Por ejemplo, *Méémeba* (baile de chicha de pijuayo), Íchúba (baile de garza), *Llaariwa*, *Pichópa* y *Pópoóhe* (fiestas de iniciacion).

El único Dios ha creado a la gente en esta tierra. Sobre esta tierra, él mismo ha puesto nuestros paisanos. En la tierra de los yaguas, gente del medio[8] hemos llegado. Sobre esta tierra estamos pobres, tenemos mucho miedo. Estamos nosotros. Así hemos llegado a la orilla de este río. Los jefes nos traían acá. De qué punto quizás a nosotros, al hacha, a nosotros nos da los blancos. La gente del creador del hacha nos ha reconocido. Nosotros estamos como sus antiguos de ustedes los blancos. Así ustedes nos preguntan, nosotros no sabemos bien porque nuestros antiguos no nos contaban bien.

Así pensamos nosotros en nuestra imaginación. ¡Ya!

8 Otra manera de referirse a la gente del Centro.

"TE ESTOY CONTANDO LO QUE ME CONTABA MI ABUELITA"[1]

Zoila Rimabaquɨ

PRESENTACIÓN

Doña Zoila era esposa de Oliverio Rimabaquɨ, narrador de algunos de los relatos del presente libro. Ella inicia el suyo con el recuerdo doloroso de la enfermedad de su padre, a quien llevan, primero, a Santa Julia, antigua sección cauchera situada a orillas del Igaraparaná, cerca de su desembocadura en el Putumayo y, más tarde, a La Chorrera, situada aguas arriba en aquel mismo río. Los esfuerzos son en vano y su padre finalmente muere. Su abuelita se hace cargo de sus nietos, señalando que va "a criar a sus hijos de mi yerno, porque él hizo muchas chacras, sembró muchas frutas para sus hijos". Por las alusiones de doña Zoila, el relato parece estar ubicado temporalmente después de que la actividad extractiva perdió importancia a causa de la caída del precio del caucho en el mercado, que tuvo su punto más bajo en 1914, cuando ya la empresa Peruvian Amazon Company había sido liquidada. El escenario de la narración, en un primer momento, es la zona ubicada en la ribera norte del Putumayo y, en el segundo, la sur, cuando ese río, de acuerdo con el Tratado Salomón Lozano, quedó establecido como límite fronterizo: al norte, Colombia y al sur, Perú.

El cambio de escenario se debió a que ella, junto con miles de personas, fueron trasladadas por los caucheros desde el norte del Putumayo hacia el sur de este río, proceso que tuvo dos momentos: primero, las márgenes mismas de este río y luego, más al sur, a la cuenca del Ampiyacu. Aunque esta última no es explícitamente mencionada, existen pistas que permiten deducir cuándo doña Zoila ubica su relato en este río: son las alusiones a Carlos Loayza (de manera indirecta, al referirse a Inés, su esposa) y a Remigio Vega, ambos patrones que trabajaron bajo las órdenes de Miguel Loayza, y quedaron encargados, respectivamente, de los ocainas y de los boras que habían sido asentados en

1 Grabado en bora en 1985 y traducido al castellano por Armando Capino, nieto de Oliverio Rimabaquɨ.

Puerto Isango y en Colonia, en el Yaguasyacu. Ellos llegaron por los varaderos que unen las cabeceras del Yaguasyacu con el Algodón.

No obstante, su relato no sigue una secuencia lineal. De esta manera, cuando pensábamos que ya estaba formalmente situado en el Ampiyacu y suponíamos que todo lo que ella narrará en adelante correspondía a esa cuenca, nos encontramos que no es así, ya que nuevamente ubica su relato en el Putumayo. Ella recién traslada su residencia de manera definitiva después de la muerte de su madre.

Zoila transita del desconcierto del traslado al Putumayo a la alegría del reencuentro con su madre. "¿De dónde apareció mi hija?", exclama. Ella le cuenta a Zoila que un hombre de apellido Valle, después de haberla tenido en el cepo, la liberó y dejó que se embarcase en la lancha. Diversas fuentes registran a un empleado con este apellido en Entre Ríos, sección cauchera en el alto Cahuinarí de la Peruvian Amazon Company, que estaba bajo el mando de Andrés O'Donnell. Ese empleado es citado como Abel Valle, Valles o Vallés. Aparece en la obra de Valcárcel (2004: 144) declarando haber visto al hermano de Julio César Arana, Martín, "azotar cruelmente al indicito Iquiri porque huía de la casa de Arana". Este empleado declaró más adelante haber visto también a su jefe O'Donnell "matar a *un indio* a látigos; y rajar como a *trescientos* también a látigos […] porque los indios no presentaban caucho en la cantidad exigida" (Ibíd.: 151; cursivas del original). En las páginas siguientes de la obra citada figuran nuevas denuncias de este tipo (Ibíd.: 193, 195, 199, 203). Nada indica, sin embargo, de que el Valle que la puso en el cepo sea el mismo que, años antes, había declarado contra los atropellos cometidos por altos empleados de la empresa cauchera, cuando su actitud, a juzgar por sus declaraciones, parecía ser la de una persona horrorizada ante los actos de tortura que denunciaba. Cabe por supuesto la posibilidad de que se trate de una estrategia de denunciar a terceros ante un juez para tratar de esconder hechos similares de autoría propia.

Siguen luego episodios de su vida familiar: un matrimonio disuelto porque su esposo había sido acusado de robar, una nueva unión de ella y la muerte de su madre, quien había perdido a su marido. En este momento, el relato de doña Zoila se instala en el escenario del Ampiyacu: "Con él [su esposo] hemos venido del Putumayo. Cuando nosotros hemos llegado aquí, él ha tenido muchas enfermedades y también él llegó a morir con esas enfermedades". Ella narra la soledad que siente porque sus hijas viven lejos y solo la acompañan un hijo y un nieto. Siente que está envejeciendo, pero que igual tiene que continuar sus trabajos.

El remate de su relato no es de amargura, sino de recuerdo de los consejos de su abuelita. El primer consejo que ella le da es que no debe robar: "Cuando ves cosa de otro, usted no llegarás a robar, usted lo mirará con tu ojo sin agarrar cosas de ajeno. […] Tu esposo te hará tu propia chacra, de esa chacra sembrarás tu propia fruta". Les aconsejaba ("consejaba") también no entrar al monte porque allí está la víbora. Pero los hijos actualmente ya no hacen caso y si riñe a sus hijos, los padres también le riñen a ella. Así le sucede cuando amonesta a los hijos de sus hijas.

En el final, el relato pone fuerte énfasis en el trabajo como uno de los valores centrales de la sociedad bora y en un atributo muy valorado en todas las sociedades indígenas amazónica, que es la generosidad de compartir lo que se tiene: "Con buenas palabras le recibo a mis visitantes. Yo le invito de mi casabe, tucupí. Así usted debe de invitarle a tus visitantes. Así me enseñaba mi tío". A este tío le dedica frases de elogio por lo que le enseñó con su palabra y por su actitud, ya que incluso llegó a realizar tareas que, de acuerdo a la división del trabajo de su sociedad, son propios de las mujeres, como la siembra de determinados cultivos, la fabricación de ollas o el tejido de canastas. No explica, sin embargo, si estos cambios son debidos a modificaciones propias de la cultura bora o al hecho de haber perdido a su esposa.

EL RELATO

Mi padre se había enfermado trabajando shiringa blanca. Su enfermedad era un chupo muy grande. Mi padre seguía duramente con esa enfermedad, sufría mucho. Entonces sus otros hermanos le trajeron al pueblo de Santa Julia. Gente del pueblo de Santa Julia le curaba a mi padre, pero ellos no podían sanar su enfermedad. Porque esa enfermedad no quería sanar, ellos lo llevaron al pueblo de [La] Chorrera. Entonces allá le trataban su enfermedad de mi padre, gente de Chorrera. Algunos hablaban que mi padre se había muerto por el pueblo de Chorrera. Él se murió cuando ellos le operaron de esa enfermedad que tenía él. Algunos decían, madre, de Chorrera le robaron su alma de mi padre. Él se iba a anzuelear por La Chorrera porque sentía mucha hambre. Así hablaban otras personas. Ellos decían, madre, de Chorrera le robó a su padre de usted y se murió. Entonces mi abuelita decía ¿por qué se murió mi yerno? ¿Cómo se ha muerto mi yerno? ¿Quién le cuidará a sus hijos? ¿Quién le va dar de comer? Yo quizás le voy a criar a sus hijos de mi yerno, porque él hizo muchas chacras, sembró muchas frutas para sus hijos. De esos sembríos, de esas frutas, yo les daré de comer a sus hijos,

yo les cuidaré. Porque yo también siembro muchos sembríos, como pijuayo, yuca, de esos yo les serviré a mis nietos. Así hablaba mi abuelita.

Entonces nosotros hemos quedado con nuestra abuelita. Pero además gentes, compañeros de nosotros, vivían al [en el] río Putumayo, solamente nosotros hemos quedado con nuestra abuelita. Entonces nuestra abuelita nos llevaba por nuestras purmas. De esas purmas ella cogía pijuayo. Mi abuelita era de la edad que estoy ahora. Ella nos daba mucha comida y frutas. De esa comida nosotros vivíamos. Todos los vivientes del Putumayo, los que vinieron a vivir por el Putumayo, nuevamente ellos regresaron donde vivíamos nosotros[2] para trabajar shiringa blanca. Con ellos se fue uno de mis tíos que se llamaba Imicyo. Entonces, él llegó a encontrar a nosotros y le preguntó a mi abuelita ¿dónde se encuentran [los] hijos de mi hermano? Estoy buscando a ellos para llevarlos donde vivimos nosotros porque yo no quiero que vivan hijos de mi hermano por este monte silencioso, porque toda la gente viviente de aquí se fueron a vivir por el Putumayo. Él se fue a encontrarnos cuando nosotros éramos en nuestro tambo. Entonces él le dijo, tía, yo le llevó a sus hijos de mi hermano. Mi abuelita decía no, no quiero que le llevas a mis nietos, yo les estimo mucho a mis nietos. Voy a llevarles a sus hijos de mi hermano, no quiero que viven ellos por este monte, porque ya no vive nadie por ese lugar, todos ya viven por el Putumayo[3]. Usted como le estima a ellos, vámonos todos. No, no me voy, porque sus chacras de mi yerno finado, frutas de mi yerno finado, debemos de terminar. Nuevamente él le decía, no quiero que quedan sus hijos de mi hermano, yo les llevaré a sus hijos de mi hermano. Mi abuelita dijo, bueno, usted le llevará al más mayor de mis nietos, yo me quedaré con los dos menores. Entonces él le dijo, muy bien, esos dos menores se irán junto con usted cuando usted piensa a irte por el Putumayo. Nosotros iremos con mis dos nietos después de terminar las chacras de mi yerno finado. Nosotros cuando nos iremos, nos iremos por este camino. Entonces usted nos llegará a traer de Santa Julia cuando nosotros llegaremos. Así decía mi abuela a mi tío. Muy bien, le contesta mi tío, yo llegaré a traer a ustedes cuando llegarán a Santa Julia. Entonces mi tío me trajo, me trajo, hasta llegar donde mi tía que vivía en el pueblo de Dota[4]. Ahí vivían mis tíos.

2 Alusión al retorno desde la margen derecha del Putumayo, adonde habían sido llevados por los caucheros, a la izquierda, donde se encuentra su territorio ancestral.

3 Se trata de una clara oposición al retorno hacia el territorio ancestral, "monte silencioso donde ya no vive nadie", en favor de radicarse en el Putumayo.

4 No hemos podido ubicar este pueblo.

Mi tía decía ¿de dónde la has traído a su hija de mi hermana? Mi tío le contaba de lo que vivíamos nosotros. Ellos vivían al lado de su purma en un tambo. Así contaba mi tío a mi tía. Su abuelita me mezquinaba a los dos menores, pero a la mayor sí me dio para traerla [me permitió traerla]. Muchas gracias porque la has traído a su hija de mi hermana. También mi tío le contaba lo que le decía mi abuelita. Nosotros vamos a traerlos cuando ellos llegarán a Santa Julia. Yo vivía entonces ahí con mi tía. Algunos vivientes de ese pueblo nos contaban, dicen que a su abuelita de usted ya la mataron los huyentes, la gente que se largó de ese pueblo. Ellos eran bora y se llamaban Wamyieje. Entonces mi tía me contaba que ya le mataron a mi madre los huyentes. Ella me decía, usted ya no la encontrará a mi madre, usted ya no estará con quién vivir. Vete donde tu madre, tu propia madre. Porque esos mestizos te hacen trabajar mucho, yo también me trabajo mucho dándole de comer a sus crías del señor Valle. Porque usted es menor de edad, usted no puede trabajar mucho. Tú llegarás donde tu madre. Lárgate con esa lancha del [El] Águila. Yo le decía ¿cómo voy a irme? Lárgate por la noche y te embarcarás ahí en esa lancha. Entonces, yo hice caso y por la noche me largué adentro de la lancha de Águila. Viajé de noche. Al manecer me encontré con la señora Inés, esposa de Carlos Loayza. Ella me decía ¿quién le va dar de comer a sus animales de Valle si usted vino por esa lancha? Así me preguntó ella. ¿A dónde vas? ¿Dónde quién vas llegar? Yo le decía, mi madre, dicen, vive donde Remigio [Vega]. Allá llegaré donde mi madre. Tu madre vive muy lejos, muy alejada de nosotros. Estoy yéndome porque mi tía me decía para ir donde mi madre. Ella me decía, vámonos, nosotros te dejaremos ahí donde vive tu madre. Yo vine por esta lancha de Águila.

Hemos llegado al puerto de Remigio. Nosotros comenzábamos a salir. Éramos varios los que venían con esa lancha. Yo era entre el medio de la gente de Chiyumu. Entonces había uno de nuestra tribu que se llamaba Chinyuba. Él preguntó a la gente de Chiyumu, ¿con ustedes nadie no ha visto una de nuestra tribu? Ellos me presentaron. Aquí hay una muchacha de tribu de usted. Él me preguntaba ¿de quién su hija eres tú? Yo le decía, mi madre es su mujer del señor Mutsuhé. Entonces él decía, muy bien, tú eres hija de mi tía. Tu madre vive muy lejos, alejada de nosotros, pero ellos vienen cuando tenemos minga. Entonces te irás con tu madre cuando ella vendrá para el trabajo. Él le dijo a su mujer, vete a dejarla a esta muchacha donde la señora Eveu. Esta muchacha vivirá con esa señora, su madre la recogerá cuando vendrá. Ella me dejó donde Eveu. Cuando yo vivía con esa señora, mi madre vino al trabajo. Llegó a encontrarme con mucha alegría, mucha felicidad. Me abrazó gritando ¿de dónde apareció mi hija? Hace mucho tiempo que yo abandoné a mi hija. El señor que me recibió primeramente le dijo, tu hermana la envió por esa

lancha para que venga a vivir con usted. Muchas gracias para encontrar a mi hija. Hace mucho tiempo que pensaba por mi hija. El señor Valle me puso al calabozo de cepo. De este calabozo, después de estar adentro del calabozo, Valle me mandó por acá y le dejó abandonando a mis hijas. ¡Qué suerte que mis hijas me han venido a encontrar! Entonces el señor que me encontró primeramente dijo, tía, esa muchacha vivirá con nosotros, pero mi madre no me quería entregar a ese señor para vivir con él. Ella decía, no te puedo dejar a mi hija porque la estimo mucho. Mi hija estará conmigo. Ya que la gente me ha dicho que mi hija ha llegado aquí, por eso he venido a llevar mi hija. Yo quería vivir con mi madre misma. El señor me rogaba para estar con ellos, pero yo no quería. Quería vivir con mi madre. Entonces él ya no me rogó para vivir con ellos.

Hemos venido con mi madre, hemos llegado a su casa de mi madre. Ella vivía en la casa de Naachoma. Entonces cuando vivía con mi madre, los jóvenes de ahí querían casarse conmigo, pero yo no quería casarme. Mi madre me reñía porque yo no quería casarme con esos jóvenes. ¿Por qué tú no quieres casarte con esos jóvenes? ¡Me da mucha vergüenza lo que usted no quiere casarse con esos jóvenes! ¡Usted quizás quiere estar al lado de los mestizos! Diciendo así, ella me llevó a dejarme al lado de la señora Laura, la mujer de Remigio [Vega]. Entonces yo vivía con esa señora, yo trabajaba el trabajo que ella me daba. Había un señor que se enamoró de mí. Se llamaba Llinyehi. Ese hombre le pidió a Laura para vivir conmigo. Él decía, yo quiero vivir con esa muchacha, la que trabaja al lado de usted, para que me ayuda trabajo de shiringa, para trabajar junto con ella. La señora me dio para casarme con él. Pero ese hombre era muy ratero. Robaba ropas de otro, cartuchos de otro, también robaba frazadas, y esas cosas que robaba, él les guardaba afuera y con la humedad se pudrían esas cosas. Entonces la gente me decía, tu esposo es muy ratero, muchas cosas nos roba, y la gente me contaba así, y de eso tenía mucha vergüenza. Él llegó a robar ropa de una señora que se llamaba Carɨjɨ, y esa ropa él me dio diciendo, múdate esta ropa, te la regaló una señora que se llama Naami. Entonces yo me mudé esa ropa. Y la dueña de esta ropa me preguntó ¿por qué usted me robó mi ropa? No me gusta que me roban mi ropa, porque tú eres mi prima legitima. ¿Cómo es que llegaste a robar mi ropa? ¡Yo pensaba que otra gente me había robado, pero usted mismo me robó! Yo le contesté, no, qué rato he robado tu ropa. Mi esposo me dio esa ropa diciéndome múdate esta ropa que te regaló la señora Naami. Por eso yo he mudado esa ropa. Ella me dijo, bueno, entonces tu esposo me robó esa ropa. ¿Por qué usted lo quiere a esa clase de hombre? ¿No te da vergüenza lo que roba?

De esas cosas, yo me separé de ese hombre. Entonces nosotros trabajábamos su chacra del señor Cesar[5]. Hacíamos fariña. Allá también estábamos con mis dos primos. Esos dos eran compañeros de un hombre que se llamaba Oowahe. Entonces ese hombre me dijo, quédate con nosotros, vivas con nosotros, aquí están tus dos primos. Ese hombre me escondió porque mi esposo primero me perseguía y me pegaba mucho. Él tenía su propia esposa, entonces nosotros vivíamos junto con ellos. Cuando nosotros vivíamos con ellos, su propia mujer llegó a morir. Después que se ha muerto, él se ha casado conmigo porque yo también estaba como su compañera de esos dos. Ese tiempo todavía existía mi madre. Entonces, su esposo de mi madre llegó a morirse ese tiempo. Mi madre tenía mucha pena por su esposo, lloraba mucho. ¿Con quién voy a vivir? ¿Dónde voy estar?, decía ella. ¿Por qué me dejó mi esposo? Lloraba mucho pensando por su esposo, porque su esposo no era viejo. Entonces con quién me quedaré, decía ella. De esa pena, mi madre andaba caminando por los aguajales. Quizás la madre de esos aguajales le robó su alma de mi madre. Mi madre se enfermó y llegó a morirse. ¡Mi madre también! Antes de morir ella me decía, estoy por morirme, entonces usted te quedarás con tu esposo, vivirás muy tranquila. Así me decía ella.

Entonces nosotros vivíamos con mi esposo después que se ha muerto mi madre. Con él hemos venido del Putumayo. Cuando nosotros hemos llegado aquí, él ha tenido muchas enfermedades y también él llegó a morir con esas enfermedades. Nosotros hemos llegado a tener dos hijas. Una que se llama Julia [mujer del finado Luis Macuqulliho[6]], mi otra hija también se murió. Entonces, de muchas penas yo quería ir a vivir donde mi primo que se llamaba Llijcaba. Así pensaba yo vivir donde mi primo hermano. Entonces este, lo que es mi esposo ahora [Oliverio], me decía ¿a dónde quieres irte? ¿A dónde le vas a llevar a su hija de mi primo hermano? Mucha chacra, mucha fruta sembró para ustedes dos, y por qué usted piensa abandonar esos sembríos. Yo soy el único que quedo de mis primos hermanos. Entonces viviremos nosotros, yo la criará a su hija de mi primo hermano. Esa muchacha llegará a tener su esposo y él me ayudará de mi trabajo. Por eso quiero vivir junto con usted. Yo la cuidaré a su

5 Al parecer, se trata de César López, padre de Leonidas López, que fue primer presidente de la Federación de Comunidades Nativas del Ampiyacu y, luego, de la sede regional de Aidesep en Iquitos.

6 Don Gonzalo Churay, bora residente en Iquitos (ver su testimonio más adelante), señala que entre Puerto Isango y Nueva Esperanza había una maloca que pertenencia a un resígaro llamado Maacóhwa, ya fallecido. Su nombre ha quedado como apellido, pero, acota él: "Ahora lo han enderezado un poquito al castellano Macoquillo". También se escribe Macuquillo. (Cit. en Chirif, 2017: 264.)

hija de mi hermano. Yo le hice caso a lo que decía él. Entonces me olvide del padre de mi hija.

Nosotros hemos llegado tener muchas hijas. Nosotros estamos envejeciendo igual mismo en esta tierra. Nuestras hijas nos dan algo cuando tienen algo, ellas nos sirven de cualquier cosa cuando tienen. Nuestras hijas se encuentran alejadas de nosotros. Como ellas están alejadas de nosotros, no nos sirven de nada. Ellas viviendo al lado de nosotros nos invitarían de su comida, nos darían de sus artículos de blancos. Como viven alejadas, no nos sirven de esas cosas. Nosotros vivimos solos. Parece que no tenemos nuestros hijos bastante. El único [que] vive al lado de nosotros, quizás porque nos estima, Armando [nieto]. Él, el único que vive al lado de nosotros, también Gregorio. Esos dos los únicos nos estiman. Pero los restos viven alejados. Entonces yo me siento muy vieja. Pero no me trato de esa vejez porque nadie me da de comer nada. Aunque siento muchas enfermedades en mi cuerpo continúo con mis trabajos porque nadie me da de comer nada. Así vivimos nosotros, estamos envejeciendo igual. Entonces hijos de nuestras hijas, hijas de nuestros hijos son bastante. Tenemos muchos nietos.

Yo cuando era muchacha, mi abuelita me consejaba para no robar cosa de otro. Si usted roba cosa de otro, ellos te van aborrecer, te van llegar a odiar. Cuando ves cosa de otro, usted no llegarás a robar, usted lo mirará con tu ojo sin agarrar cosas de ajeno. También cuando usted encontrará sembríos de otros, por su chacra de ellos, también usted no robará esas frutas. De esos sembríos de otros usted no le servirá a tus hijas, también comida de otro usted no le dará de comer a tus propios hijos. Dueño de esas frutas, de esos sembríos te insultarán por tu tras, te ofrecerán [amenazarán] trozar tu mano, te darán de comer su necesidad [excremento]. Así te hablará la gente cuando usted roba su comida de ellos. Por eso, nunca robarás. Tu esposo te hará tu propia chacra, de esa chacra sembrarás tu propia fruta, piña, plátano. De esas frutas, usted le dará a tus hijos. Así usted debe de trabajar, así me enseñaba mi abuelita finada. De eso lo cuento a mis hijos, a mis nietos nuevos que viven por mi lado. Pero ellos no me hacen caso. Porque también sus madres no le enseñan nada.

Nosotros cuando éramos muchachos nuestra abuelita nos decía ¿a dónde van ustedes? No se meten en esos bosques, porque en esos bosques hay víboras y esas víboras nos muerde, por eso usted no debe meterse en esos bosques, o quizás usted le busca a esas víboras. Así nos enseñaba nuestra abuelita. De esas cosas también le consejaba a mis hijos. Cuando mis hijos se largaban por el bosque, yo les reñía y ellos me hacían caso. Por mi lado mismo vivían ellos

cuando eran muchachos. Pero esos nuevos muchachos no hacen caso, ellos se meten por el bosque. Por eso a veces le riño a sus hijos de mis hijos. A veces su padre me sale contra mí, ¡usted no tiene por qué reñirlo a mi hijo! Así me riñe mi hijo cuando yo le riño a su hijo. De esa manera yo nunca le digo nada a sus hijos de mis hijos. Entonces dejo de enseñar a mis nietos porque sus padres salen contra mí cuando yo comienzo a insultarlos. También su mujer sale contra mí. Desde esa manera nunca me llego a consejar a mis nietos. Yo le consejo a mis nietos como me consejaba mi abuelita finada. A veces me doy cuenta, es verdad que ya no son mis hijos propios. He terminado de tener mis hijos y mis hijas propios. Así pienso yo mismo. Mis hijos me dicen que yo le riño a sus hijos, es cierto que no son mis hijos. Por eso nunca le enseño nada a sus hijos de mis hijos. Así yo pienso. Quizás poca vida yo tendré. Llegará el día que yo me llego a perder de ustedes. Usted cuando vas a tener tu nieto, también te llegarás a reñir a tus nietos, entonces padre de tus nietos también te insultará por su hijo. Entonces ustedes me dicen que yo le riño a sus hijos, también tu mujer me riñe. Así pienso yo de mi hijo.

Mi abuelita finada me enseñaba mucho trabajo y su costumbre, su cultura, todo me enseñaba. Entonces yo era cumplida con esos consejos que me daba mi abuelita. Mi esposo hace muchas chacras y yo pienso cultivar nuestra chacra. Yo pienso sembrar nuestra chacra nueva, cultivar sembríos de nosotros. Nunca pienso andar casa por casa visitando a otros amigos. Yo nunca me pienso visitar, solamente pienso estar continuando mi chacra. Después de trabajar llego a mi casa muy tranquila. Si me voy a otras partes también llego rápidamente a mi casa. Pero hay algunas mujeres que andan casa por casa visitando a sus amigos. Yo no soy de esa clase de mujer porque no me gusta esa costumbre. Esas cosas no me gustan, solamente pienso de mi trabajo acordándome lo que me consejaba mi abuelita. Todo el día me voy a mi chacra, así vivo yo con mi trabajo. Entonces usted me pregunta de lo que me contaba mi abuelita, yo me acuerdo todo lo que me enseñaba ella. Yo le consejo a estos muchachos nuevos, pero ellos no me hacen caso. Esos consejos lo que me daba mi abuelita acabo de contarte, pero mi madre no me enseñaba nada. Mi madre se murió sin darme consejos, sin contarme nada.

Ahí termina el cuento.

Mi madre no trabajaba nada, era ociosa del trabajo. También mi abuelita cuando tenía ya mi edad, ella no trabajaba. Pero yo tenía un tío finado que

se llamaba Reehio, quizás como dicen los evangelistas, Jesús Cristo le dio el trabajo para que trabaja mi tío Reehio. Él trabajaba su chacra solo, de [en] esas chacras sembraba maní, como una mujer. También él construyo ollas de nongo, así como estoy haciendo ahora. También tejía canastas. Todo el trabajo, lo que era para mujer, él trabajaba. Pero mi abuelita no trabajaba de esa clase, no formaba cerámica. De ahí aprendí, de mi tío. Mi tío se iba tempranito a su chacra llevando un tizón ardiendo. Él nos decía, ¡vámonos!, vámonos para aprovechar el trabajo mientras que está fresco el día, porque al medio día hace mucho sol y no se puede trabajar, por eso vamos tempranito. A veces yo me quedaba tomando mi desayuno. Él me decía, después no te quedarás en la casa, te irás por mi tras. Esos tizones les llevaba para que le quema las hierbas de su chacra, los palos juntados de su chacra. Yo me iba por su tras. Entonces cuando yo llegaba, él me enseñaba, usted debe aprender de esas cosas, así se trabaja en la chacra. Nunca vas estar así como tu madre y tu abuela. Yo, de hombre, trabajo de las mujeres, cultivo y siembro muchas frutas. De esas chacras yo siembro huito, huitina, papa, pijuayo, yuca, yuca dulce, maní, así usted debe de trabajar. Usted cuando te vas a casar, nunca vas estar sin trabajar nada. Usted debe de aprender de mi trabajo como trabajo yo. Entonces yo aprendí de trabajar de mi tío. Pero mi madre y mi abuela no trabajaban nada, tenían pereza.

Yo siembro como sembraba mi tío de nuestra chacra, papa, plátano para dar de comer a nuestros hijos. De esos trabajos también le enseño a mis hijos, a mis nietos. Usted como es mujer no debe de jugar con pelota, usted debe aprender trabajo de mujer. De esa pelota no vas aprender a trabajar nada. Tú debes aprender a sembrar papa, ají, maní, ese es el trabajo de mujer. La pelota es para muchachos, es para varón. De esas cosas yo les enseño a mis nietos, pero ellos no me hacen caso. Esos nunca me ayudan de mis trabajos. Ellos solamente piensan de pelota, piensan jugar. Mi tío me decía, también nunca vas estar sin trabajar, tú debes trabajar muy duro, así como yo trabajo. Aunque soy hombre, trabajo trabajos de mujer. Aunque soy hombre tengo mi tucupí. Cuando vienen mis visitantes, yo les invito a comer mi tucupí. Así usted tendrá tu propio tucupí, también le invitarás a tus visitantes de tu propio tucupí. Usted no debe de mezquinar la comida, siempre debes de invitar a tus visitantes. Si usted no le invita a tus visitantes, ellos van hablar que tú eres una mujer para nada. Entonces la gente se burlará de usted. Pero usted debe ser mujer trabajadora. Así me enseñaba mi tío. Por eso, acordándome de esos consejos, yo le invito a cualquier persona que viene a visitarme, porque mi tío me enseñó a nunca mezquinar mi comida. Si usted eres una mujer buena, la gente te va estimar, te agradecerá mucha gente. Si usted mezquina tu comida, la gente

va hablar, ella no nos da nada. Por eso usted le debe de invitar a cualquiera. También te visitará una vieja y la tratarás buenamente. La invitarás a comer. Esa vieja te agradecerá, también un viejo, le invitarás de tu bebida, de tu comida. Te agradecerá que eres una mujer buena. Ellos te hablarán si usted mezquina tu comida. Yo nunca me burlo de un viejo o de una vieja. Así usted debe de vivir.

Con buenas palabras le recibo a mis visitantes. Yo le invito de mi casabe, tucupí. Así usted debe de invitarle a tus visitantes. Así me enseñaba mi tío. De esas cosas yo le enseño a mis nueras, hijos y nietos. Nuestros antiguos, cuando vivían en su casa grande, ellos le unían su tucupí y casabe para que comen sus visitantes, así debemos hacer nosotros, así le digo a mi nuera [Alicia, mujer de Gregorio], pero no me hace caso. Nosotros unimos nuestro tucupí y casabe para que comen nuestros visitantes. Aquí no unimos nuestro tucupí porque viven por su casa aparte. Para mí es una vergüenza cuando yo solo les invito de mi tucupí a los visitantes. Tucupí de mi nuera, nadie lo conoce. ¿Por qué quizás las mujeres de mis hijos no le invitan de su tucupí a los visitantes? Ellos viven muy tranquilos en su casa. Yo la única le sirvo de mi comida a la gente que viene a la maloca. Mi nuera, el único sabe reñir a su esposo. Solamente sabe celar a él, pero ella no conoce de esas cosas, de cómo se puede vivir. De esas cosas también mi abuelita me consejaba para no reñir y no celar a nuestro esposo. Usted debe de continuar con tu trabajo, cultivar y sembrar. De esos sembríos usted le servirá a tu esposo. Nunca debes de celar a tu esposo por la otra mujer. Sin celar usted debe continuar tu trabajo. Costumbre de tu esposo será aparte y tu costumbre será aparte también. Tu pensamiento será cultivar tu chacra, de eso pensará usted. Así me enseñaba mi abuelita. Por eso yo nunca le celo o le riño a mi esposo. Yo solamente pienso cultivar nuestra chacra. Ese es su vida del hombre. Estamos envejeciendo igualmente. Ya somos muy viejos. Todo te estoy contando lo que me contaba mi abuelita. Mi abuelita se murió después de contarme, también mi tío se murió.

[Zoila sigue contándome la historia de la madre del curuinsi, que se cuenta a los niños "para que no anden solos, para que anden con su madre y su padre"]

Gregorio Rimabaquɨ y su padre Oliverio, sentados en el *taavihe*

JUVENTUD[1]
"Me gustaban mucho las cosas de los blancos"

Oliverio Rimabaqui

PRESENTACIÓN

En el siguiente relato, Oliverio da cuenta del tránsito de su niñez a su juventud. Señala como hito de partida su primera caminata, cuando aprendió a andar solo y conoció "cómo visitar otras personas". Después de eso, él busca integrarse al trabajo de la shiringa, igual al que realizan su padre y sus tíos, pero su madre se opone porque si se marchaba quién cuidaría a sus hijos menores. Oliverio tenía por entonces ocho años, y como todo niño indígena trabajaba cuidando a sus hermanos pequeños. El episodio marca el tránsito de un trabajo doméstico, propio de un niño, a uno de joven, en el monte, para extraer los productos que mantenían la economía familiar. Se integra a la vida adulta observando y aprendiendo a cruzar a la orilla opuesta del río Algodón y a buscar sachavaca para cazar. Aprende también la manera de los antiguos, sus ancestros, de hacer fuego, golpeando unas piedritas que él llama fosforo de piedra. Busca leche de caspi y también shiringa, jebe, comúnmente llamado con el nombre genérico de caucho, que él quiere pesar aparte de la su padre y tíos, para afirmar su propio aporte, a fin de ser valorado como trabajador independiente. Pero su padre le decía que él no podía hacer eso, "porque aún no sabía andar solo en el monte, no podía encontrar solo ese trabajo".

Se familiariza con la manera de procesar los productos que recoge, como la leche de caspi, que debe ser endurecida en huecos cavados en la tierra, para formarla como planchas que luego serán trasladadas en grandes canastos o paneros. Se trata de un árbol que es destruido para cosechar su resina, al igual que el caucho, que no se sangra en pie, como la shiringa, sino luego de haber sido talado. Una cosecha bárbara dado que mata al productor. Aprende también la equivalencia, fijada por el patrón cauchero, entre los productos del bosque y las "cosas de los blancos que me gustaban mucho". Entregaba paneros de leche de caspi, pero el patrón le decía que aún le faltaba para cancelar el

1 Grabado en bora en 1985 y traducido en castellano por Armando Capino, nieto de Oliverio.

pago, la habilitación que le había dado. Cuando finalmente reúne la leche caspi necesaria para tener una escopeta, el patrón se la entrega diciéndole que ya no quedaba saldo para obtener ropa. Es decir, que si la quería tenía que volver a extraer esa resina u obtener otros productos del monte.

La conversación final entre Oliverio y Momoco expresa la tristeza de ambos por su tierra natal, en Colombia, de la cual fueron trasladados hacia la que actualmente ocupan, en el Ampiyacu, en el Perú, por patrones caucheros. En el diálogo, ellos reiteran cómo eran las cosas "allá", comparándolas con las de "acá". Se refieren a los animales que no comían y que ahora comen, y al hecho de que aquellos estaban icarados; a lo rápido que las personas envejecen y mueren en esta tierra, a diferencia de lo que antes sucedía, donde una "viejita no se sentía dolorida de su cuerpo, sino como señorita"; y al hecho de que viejitas y viejitos tenían su dentadura completa, porque a los antiguos los icaraban. Ubican el trauma del traslado haciendo ver las diferencias entre la vida en la tierra de sus ancestros y la que ahora viven, lejos de ella, en su nueva ubicación. Sitúan en el espacio cambios que tienen que ver con las transformaciones que ha experimentado su sociedad como consecuencia de la barbarie del caucho y por influencia de nuevos actores, que, aunque no son mencionados, son la religión y la escuela; y su inserción en una economía que ahora se basa, cada vez más, en el cambio que en uso y la reciprocidad, en una economía de mercado, porque ahora a ellos les gustan las cosas de los mestizos, y por eso matan animales y "hacemos carnes [para la venta] que también comemos nosotros".

Reflexionan sobre los cambios culturales señalando que los jóvenes de su tierra de origen recién coqueaban cuando los icaraban y recibían el conocimiento de la palabra tradicional. Hasta entonces, solo ayudaban a tostar y pilar la coca. Aluden a la costumbre del *mambe*, arraigada en los pueblos de la Gente del Centro, para sobrellevar las conversaciones nocturnas en la maloca en las que se transmite la palabra tradicional. En cambio: "Ahora coqueamos como un juego. Nosotros ya no sabemos esos cuentos de la creación de coca". Los jóvenes de este tiempo "no tienen miedo a ningún animal porque no sabemos su creación, su nacimiento". Es decir, no tienen respeto a las tradiciones, porque no conocen la palabra ritual.

Es interesante anotar que, 29 años más tarde, don Carlos Vásquez, ocaina de la comunidad de Nueva Esperanza, en el río Yaguasyacu, plantea consideraciones similares al referirse a la manera cómo los jóvenes practican el mambe. Dice:

"…los jóvenes coqueaban, pero les hacían dietar […], si no, no van a aprender nada y más peor van a ser habladores […] No hacían bromas, callaaados... ahí. Ese coca, ese ampiri, ese no es juego, no es juego, ese es historia para que aprendan. No sabe cómo van a aprender todo eso que estamos enseñando, esas historias, esos icaros. […] No vas a coquear así como fraile, los frailes [una especie de monos] son bulliciosos. Si vas a coquear como pichico, tú vas a ser rietón, bullicioso, igualito a los frailes, los frailes son bulliciosos… Pórtate bien, bueno para ti esas enseñanzas. […] No va a ser…, no vas a ser harragán, no vas a vivir durmiendo en tu casa, coqueando coca, no vas a estar durmiendo. Lamea ampiri para que trabajes, para que trabajes acá en el rozo, para que tumbes tu chacra de todo. Y ese, el que llega a aprender eses historias, qué clase de jóvenes son, trabajadores, trabajadores… ¡Esos no son vagos! Pero ahora esos, los que coquean coca, ¡hum! Coqueando coca, borrachos hacen bulla" (Chirif, 2014: 216-218).

EL RELATO

A mi señora la he visto por el Putumayo en la orilla del Igaraparaná, donde ha nacido ella. (Zoila, su esposa, responde señalando que no se acuerda de este hecho. Luego añade: Sí, yo te he visto de muchacho cuando estabas jugando con tus más amigos.)

Entonces, nosotros quizás hemos ido y hemos llegado donde el señor Doojcoru [hombre caído]. Cuando estábamos ahí en su casa, de dónde quizás han llegado aparecer esos dos. Esos dos eran Boanupumu [perfume de boa] y su mamá. Llegaron a hacer bromas a mi tío finado, diciendo de dónde vienes, a dónde te has desaparecido. Nosotros estábamos visitando a mi cuñado porque él nos mandó a visitarle. También nosotros estábamos yendo ahorita a tomar chicha de pijuayo en la casa de Chichaco. Entonces yo preguntaba ¿tía, quién es ese señor? Él es Boanupumu. Yo le decía a mi tía, yo quisiera ir con ellos dos para ayudarles a tomar chicha. ¡Vete a ayudarles a tomar chicha!, dijo ella. ¡Tráeme también un poco de chicha! Comencé a caminar por su tras de esos dos para ayudar a tomar chicha. Mucha gente estaba tomando chicha de pijuayo. También machucaba otro más pijuayo, también seguía tomando todo el día chicha.

Ahí me encontró mi tía, hermana de mi padre. Me preguntó, ¿de dónde viene el hijo de mi hermano?, ¿de quién su hijo es el muchacho? Él es el hijo de Pujacari, hombre acoronado [con corona], él es mi hermano. Diciendo así me felicito y me abrazó con mucha alegría. Entonces yo también ayudaba a tomar chicha de pijuayo. Cuando estábamos tomando hemos escuchado el ruido de la caminata de un caballo, lo que sonaba *pará*, *pará*, *pará*… Decían, está viniendo el caballo. El señor don Juanito está yendo a Remanso. Nosotros los muchachos mirábamos ese caballo. El camino no era lejos, era cerca de nosotros. Mientras estábamos mirando, el caballo se dirigió por otro camino, pero el dueño le jaló de la soga y el caballo se quedó parado. El señor quizás le dijo, ¡por este camino vámonos! Nuevamente le golpeó en su nalga y el caballo comenzó a correr. Así se corrió el caballo. Nosotros seguíamos tomando chicha de pijuayo. Todo el día hemos tomado. Cuando estábamos tomando, todavía estaba de regreso el caballo. El ruido de su paso se escuchaba muy claro. Ellos también decían nuevamente se está regresando Juanito. Hemos otra vez corrido a mirar. Ellos pasaron sin parar ya. Eso era por Remanso. Ahí le he visto a este señor Mariwa. Yo era grandecito, quizás tenía ocho años. Eso era mi primera caminata, lo que andaba solo paseando. Así aprendí cómo andar solo, cómo visitar otras personas.

Después nosotros hemos trabajado la shiringa. Por ahí, por nuestra tierra me largué con mi tío, y mi mamá no quería ir con mi tío. Entonces mi mamá me agarró muy fuerte, y le comencé a morder a mi madre. Me soltó y me largué por su tras de mi tío. Yo era así como Gumersindo [su nieto, hijo de Gregorio, de más o menos ocho años]. Mi madre me mezquinaba, no me quería mandar para cuidar a mis [de]más hermanitos. Entonces el resto de mis tíos se iban más adelante, muy lejos. Llegué entre el medio de otros trabajadores, lo que no eran mis tíos. Con ellos he comenzado a ir. Mi madre me rogaba para quedarme. Me decía, quédate a cuidar tus demás hermanos. Yo no le hacía caso a mi madre, aunque decía así.

Me encontré con mi abuelito Jehowa [hombre fuerte]. Mi abuelo le decía a mi madre, deja que vaya con nosotros, él no te quiere hacer caso porque él te está mordiendo. Mi madre le dijo a mi abuelo, ¿y quién le va cuidar a sus demás hermanos? Deja que se vaya, él no te hace caso, conmigo va ir a comer carne con los trabajadores de shiringa. Mi mamá se regresó y nosotros hemos comenzado a caminar con mi abuelo. Hemos llegado a encontrar a mi padre, a los que estaban descansando. Mi abuelo le contó a mi padre, ha venido conmigo mi nieto. ¿Por qué le has traído?, contesto mi padre, él es muy muchacho, no puede andar duro. Porque nosotros vamos a tener mucho trabajo, vamos a

caminar muy lejos. Entonces mi abuelo dijo a mi padre, él que se vaya conmigo, nosotros vamos estar con él. Mi padre dijo, de repente acabaremos nuestra comida y no vamos a tener nada para darle de comer al muchacho. Él no quería quedarse, él le mordía a su madre, no le quería hacer caso, dijo mi abuelo. Bueno, dijo mi padre, vámonos, pues, junto con él.

Hemos comenzado a caminar, yo caminaba duro con ellos. Hemos llegado a dormir donde que se llamaba Morelia. Ahí llegué a encontrar una botella muy linda. Para mí era una cosa muy hermosa esa botella que le habían botado los mestizos después de tomar el aguardiente. También los restos de las gentes, también agarraron botellas muy lindas. Entonces le encargó a mi padre que me agarrara una botella también. Mi abuelo le dijo a otro, consígale una botella para mi nieto. Ahí en esa basurera hay muchas botellas. De ahí han sacado. Warolliho [hombre loro] me consiguió dos botellas. Esas botellas yo les cuidaba, yo les hacía andar donde hemos caminado, muy lejos, también les he traído a nuestra casa.

Entonces al manecer, ellos comenzaron a hacer una balsa muy grande, como ellos eran muchos. Algunos amarraban, otros trozaban [cortaban los troncos]. La balsa era muy grande. El jefe de mis padres era Portocarrera [Santiago Portocarrero[2]]. Ese jefe le llevó a mi padre por el Caquetá. Él le llevó para el trabajo de shiringa roja. El jefe le ordenó a los trabajadores, algunos de ustedes van a nadar con la soga hasta el otro lado, porque por este lado, yendo nosotros, llegaremos a una colpa muy grande que da miedo, Munijkeba [colpa de leche caspi macho]. La gente comenzó a pasar por esa soga templada. Apegándose a esa soga pasaron para el otro lado. Esa colpa era colpa de sachavaca, pura sachavaca usaba esa colpa. Por tener miedo a esa colpa le hicieron chimbar a los trabajadores a otro lado del río. El río era muy grande y daba miedo, pero ellos pasaban en esa balsa, jalándose con la soga. Ese río era como el río Algodón. Ese tamaño era el río Caquetá. Entonces la gente tenía miedo de nadar en ese río, pero había un hombre que no tenía miedo y comenzó a nadar con una soga hasta el otro lado. Porque se cansaba de nadar así yendo de frente, él se echó al agua, así como uno nada echado. Por fin llegó al otro lado. Entonces en esa soga ya pasaron jalándose otras más gentes, pero en esa balsa. Encima de esa balsa hicieron también su tambo como una casita. Entonces comenzó a pasar

2 Empleado de segundo rango, "subordinado", como lo califica Casement (2011: 295), que estuvo detenido en la cárcel de Iquitos por los crímenes del Putumayo. Allí declaró tener conocimiento de una correría, en la que tomaron parte Arístides Rodríguez, Fidel Velarde y Abelardo Agüero, en la que se "mataron más de *cien indios* [cursivas del original] según referenciad de los mismos [mencionados]: no tomé parte en ella por encontrarme enfermo". (Valcárcel, 2004: 239)

toda la gente hasta el otro lado del río. El jefe decía, toda su fariña, su casabe en la balsa bajará, pero llevando también algunas personas. Así le daba orden el jefe. Entonces el resto de la gente se iba por tierra, por la orilla del río. La balsa comenzó a bajar con algunas personas.

Había dos personas no más que entendían el castellano y esos dos pasaban a las demás gentes, lo que decía el jefe mestizo. Esos dos que entendían castellano se llamaban Curíonoba [hombre de huito] y Mubajie [hombre de cunchi]. Nosotros hemos comenzado a bajar, bajar. Como es Brillo Nuevo, más o menos dos kilómetros, esa distancia era la colpa de sachavaca. Entonces el jefe dijo, sostenga la balsa ahí mismo. ¿Cuál de ustedes sabe matar sachavaca? Queremos matar a una para que comen los trabajadores y para llevarle su carne en la balsa. Entonces el hombre que entendía castellano, Mubajie, sabía matar a sachavaca. Él comenzó a andar con una canoa hecha de huacrapona. Él llegó a matar una sachavaca. Después de matar, regresó y el jefe le preguntó, ¿le mató a sachavaca? No le he muerto. ¿Cómo pues –contestó el jefe– no le ha muerto? ¡Estás gastando el cartucho! El jefe se dirigió para ir a balear la sachavaca. ¡Ustedes se quedan aquí, me voy a balear! El jefe llegó a encontrar una sachavaca dentro del agua, cerca de la colpa. Comenzó a disparar. Regresó el jefe donde los trabajadores. ¿Le mató, señor jefe? Sí, dice el jefe, le he muerto a una sachavaca. Nosotros hemos comenzado a bajar con la balsa para encontrar la sachavaca. Ellos sacaron una soga muy grande para amarar la sachavaca de su medio. La jalaron hasta el canto del río. Sacaron su tripa, la amararon debajo de la balsa. Esa sachavaca le comieron las pañas, todo le comieron, su oreja, su ojo, su cuero, eso le comieron los pescados.

De ahí hemos comenzado a bajar, bajar, bajar donde que vamos estar. Ahí hemos llegado a dormir. Más gente, los que vinieron por tierra ellos no llegaban rápido y los de la balsa comenzaban a bocinear. No escuchaban los que venían por tierra. Porque ellos, dicen, llegaron a la purma de los mirañas. Y en esas purmas había coca. Esa gente que vinieron por tierra, ellos llegaron a coger coca y tostarla ahí mismo. El jefe les dijo a los otros, vayan a buscarlos a esa gente que vinieron por tierra porque ya viene la noche, nuestro animal ya se va podrir. Entonces haciendo caso se fueron a buscar a los que no llegaban rápido. Llegaron a encontrar a esa gente, los que estaban tostando su coca. Les preguntan, ¿qué hacen ustedes? El jefe les está esperando a ustedes. Ellos dijeron, estamos haciendo nuestra coca. Termine rápido, el jefe nos está esperando, nosotros debemos irnos rápido para llegar a comer nuestra sachavaca. La gente comenzó a caminar. Llegando la gente comenzó a despedazar y se repartió poca carne a unos, a otras personas. Así se terminó a la sachavaca.

Al siguiente día ellos se fueron a buscar shiringa. Lejos se encontraba shiringa, no era cerca. Entonces quizás suerte que mi padre encontró a la orilla misma poca shiringa. La gente comenzaba a dividirse, cada uno a su shiringa marcada. Yo estaba sacando shiringa con mi padre. Allá encontré muchos huayos de tomeco. A mi padre le pregunto, ¿qué huayo es este? ¿No se come? Mi padre me contestaba, sí, se come, nuestros antiguos comían eso y nosotros también. Esos huayos yo les juntaba amontonando en porción. Entonces mis dos botellas yo les tenía en mis manos mismo. Mi padre me mandaba recoger agua en esas botellas. Yo le daba de tomar a mi padre.

Cuando me iba recoger su agua de mi padre, yo miraba esas piedritas de fósforo. Esas piedras eran muy bonitas, brillantes. Eso también yo juntaba en porción. Mi padre me decía, qué haces, por qué demoras, por qué no traes rápido mi agua. Yo le decía qué clase de piedrita hay. ¡Muy bonitas! Y yo me quedaba juntando a ellas. Cuando le contaba así, mi padre me preguntó, a ver, vete a traerme una. Así me decía él. Esa piedrita se llama yahjyaeu, fosforo de piedra, este era fosforo de los antiguos, de esto prendían ellos su candela. Este era su compañero del hacha de piedra[3]. Yo le preguntaba, ¿y cómo se prende una candela de estos? Mi padre contestaba, esa piedrita, cuando se le da un golpe, arde. Él me mostró en qué forma hacían los antiguos y sacó su machete, le dio un golpe y se ardió la piedrita. Otra vez se volvió a dar un golpe y ardía. Los antiguos tenían una cosa preparada como algodón, y sobre eso le daban un golpe a la piedrita y de ahí le hacía arder su candela. Me dijo mi padre, cuando regresaremos a nuestra casa vamos a llevarnos una porque nuestro fosforo se acaba rápidamente. Nosotros teníamos una canasta muy pequeña y hemos traído en esa canasta esas piedritas. Se quedaron suave como greda, pero los antiguos, para que no se quede así suave, ellos le guardaban sobre una candela, ahí no se ensuavaban esas piedritas.

Así comencé a conocer la quebrada [el río] Caquetá. Los trabajadores traerán cada uno una plancha de jebe, ese era shiringa roja. Cada uno comenzó hacer su canoa de huacrapona y con eso surcaron con todo jebe. Nuevamente hemos comenzado a llegar donde el pueblo de Morelia. Ahí hemos llegado y de ahí hemos salido. Entonces, de regreso nuestra comida ya se estaba acabándose. Hemos llegado a su chacra de Nijawa [huayo].

3 Califica a la piedrita de compañero del hacha porque debía golpearse contra esta para que produzca chispa.

Así comencé a andar en el monte con mi padre llegando de esos trabajos. Yo era jovencito ya. Mi padre seguía trabajando shiringa blanca. Yo también le ayudaba a sacar shiringa, pero los troncos pequeños. Mi padre me ayudaba a tumbar esos troncos pequeños. Entonces yo decía a mi padre, esta resina de shiringa que estoy sacando, usted me la preparará aparte para pesarla yo mismo, así como pesa usted. Mi padre me decía, usted no puede trabajar solo, porque no puede andar solo en el monte, no puede encontrar solo ese trabajo. También no sabes andar solo en el monte. Te darán orden todavía los blancos para que trabajas solo. Pero no puede ser aparte tu trabajo. Pero yo quiero vender solo, yo quiero pesar solo, así como usted hace, contestaba yo. Nosotros sufrimos duramente en esos trabajos y después comprábamos nuestras necesidades. Usted puede tener mucho sufrimiento por esos trabajos y usted quiere trabajar aparte. Entonces desde ese punto yo ya no quería ayudar a mi padre de su trabajo.

Llegó un señor que se había desertado del ejercito porque los soldados, dice, le pegaban mucho, así como a los muchachos de ahora siempre les pega el ejército. Así, dice, le trataban al hombre, por eso se ha huido. Entonces a ese desertor le agarró una guarnición que se encuentra en la boca del Yaguas. Él se llamaba Elisario. En esa guarnición le agarró a ese hombre. Él trabajaba en esa guarnición, trabajaba, trabajaba. De ahí también nuevamente se ha huido de esa guarnición. El llegó a Corbata [en el Putumayo]. Cuando él estaba por el pueblo de Corbata, el trabajo de leche caspi comenzó la gente a trabajar.

Ese huyente tenía la hoja de leche caspi macho. Esas hojas le llegaron a demostrar a Remigio [Vega]. También estaba don Carlos [Loayza]. Entonces nos hicieron mostrar también esas hojas. Le dio a mi tío finado esas hojas diciendo tronco de esa hoja usted va trabajar. Esas hojas no sé de dónde han parecido. Entre ellos se preguntaron qué hoja es este. Algunos decían, este es hoja de leche caspi. Entonces usted trabajará las hojas de ese tronco. De Iquitos nos están haciendo un pedido de este tronco. Entonces la mezcla de estos troncos, usted sacará también tronco de esta hoja que se llama leche caspi macho. Con resina de estos leche caspi macho, usted le mezclará con resina de leche caspi. También usted le mezclara con este tronco de fosforo. También usted lo mezclará con resina de Tohahe [uvilla caspi], con resina de esos troncos usted lo mezclará y le cocinará. Entonces le preguntaron, y cómo le vamos hacer en plancha. Ustedes deben de cavar de la tierra un hueco, ahí le derramará y se endurará como una plancha. Así usted debe formar su plancha, usted le derramará todo y quedará plancha doble. Así nos ha indicado, está escrito en ese papel. Usted no debe tumbar este tronco, usted debe sacar resina de su asiento [parte baja] mismo.

Todos esos troncos no deben tumbar, solamente sacar de su asiento la resina. Así me daban indicaciones para darle indicaciones a ustedes. También ustedes no tumbarán esos troncos de fósforos[4], usted sacará resina de su asiento mismo. También uvilla caspi no deben tumbar. Usted trabajará ya como puede. Así como usted sacaba shiringa, así debe sacar resina de esos troncos.

Entonces mi tío finado nos mostró esas hojas diciendo, nosotros, dicen, vamos a trabajar troncos de esas hojas. Además, gente decía nosotros no sabemos cómo trabajar esos troncos. Sacamos su resina y la cocinamos, debemos cavar de la tierra un hueco y derramamos toda la resina y quedará endurado y sacaremos en plancha. Algunos decían por ahí, por la quebrada de Huito, hay mucha leche caspi cerca de las chacras. Ellos se decían, vámonos allá a buscar esos troncos para sacar más rápido la resina. Ellos llegaron a sacar resina, cocinaron, cavaron con hueco, ahí le derramaban. Ellos cuidaban, cuidaban, cuidaban. No se enduraba la resina. Suave no más, no se enduraba. Nuevamente tocábamos lo que era suave la resina. Después hemos regresado a nuestra casa y algunos de ellos se iban donde Remigio [Vega] a contar porque la resina no quería endurarse. Llegó a contar… Por eso te venimos a contar ese punto porque no podemos trabajar esos trabajos. Nuevamente hemos cocinado con nuestra olla [nongo]. Recién la resina se enduraba como una bola. Después nosotros le derramamos por hueco ahí. Otra vez se ensuaveza y poco a poco, enfriándose, se enduraba como almidón blanco, pero en plancha. Así cocinábamos nosotros. Luego nos íbamos a dejar donde el jefe. Nos decía, cómo hacen ustedes. Hemos cocinado, luego hemos puesto en el hueco, ahí se enduraba. Como la resina de babacona se enduraba rápido. No, dice, no se endura rápido después de un día se enduraba recién. Cuando cocinábamos se enduraba también y cuando le colocamos en hueco de nuevo se ensuavecía y ahí recién se enduraba. Bueno, ustedes trabajarán ya en esa forma. También hacíamos como una bola, parecida a la carachupa.

Cada uno tenía su trabajo apartado. Ellos también les empaneraba en panero grande, también así mismo en panero le pesaban trabajos de otros trabajadores. Mañana usted traerá tamishe para tejer otros paneros, también usted traerá hojas para empanearlos. Ellos tejían paneros y lo empaneraban esos de leche caspi. Esos paneros eran como planchas. No era harto. Cuando ya eran bastantes, la lancha del ["El] Águila" venía recoger ese trabajo. En cambio de esos trabajos vinieron muchos artículos. Esos artículos llegaban donde don Carlos [Loayza]. Y nos vendía ya esas cosas. Entonces, de alegría de esas cosas, nosotros nos poníamos a trabajar duramente. Cuando mi padre finado sacaba leche caspi, yo

4 No hemos podido identificar esta especie.

también al lado de él sacaba leche caspi. Dos latas eran un panero. También nos daba más cosas, lo que necesitábamos en pago de eso, también trabajamos muy duro. Nosotros sacábamos mucha leche caspi, fósforo, uvilla huayo… Cada mes trabajábamos resinas, otro mes sacábamos leche caspi y otro mes resina de fosforo. Porque el gobierno de Manaos pidió a los mestizos esos trabajos a los peruanos de Iquitos. Esos trabajos también los hacíamos por el Putumayo.

Los que sacaban shiringa blanca, ellos compraban escopeta de dos caños. También sacaban de un solo caño. Esas cosas se estaban envejeciendo. A los nativos le gustaban esos negocios. Por eso decían, bueno, trabajan duramente. Un mes de plazo le daban para que continúan su trabajo. Los nativos preguntaban, cuánto cuesta esta cosa. El señor le decía, esta cosa usted la pagará con cuatro paneros. Mi hermano finado decía, voy a comprar también mi escopeta. También decía, yo voy a comprar una. Porque las escopetas eran muy bonitas. Entonces el jefe de los artículos me decía, ¿usted sabe balear? Sí, contestaba yo. Porque sé manejar la escopeta quiero comprar una. ¿Cuál de estas te gusta más? Esta me gusta, yo decía, lo que era de un solo caño. También había escopeta marca "Domori", una de esa marca voy a comprar.

Después de comprar hemos ido a trabajar en la quebrada de Aguaje. Mi hermano de allá traía cinco paneros, también yo saqué cuatro paneros. El segundo viaje también he hecho cuatro paneros. Entonces a mi hermano le entregó su escopeta y a mí todavía no me entregaba. Él ya estaba por cancelar el pago de su escopeta, pero a usted te va faltar cancelar el pago. Yo estaba pensativo, yo quería que me entregue la escopeta. Entonces, comencé a trabajar duramente sacando leche caspi queriendo mi escopeta. He traído cinco paneros. Entonces recién me entregó mi escopeta, diciendo no tienes saldo para que compres tu ropa, todo tu trabajo es a la cuenta de tu escopeta. Con otros trabajos recién comprarás ropa y otras cosas. El único la escopeta he sacado y más los cartuchos. A todos los trabajadores le dieron cosas que le gustaban. Mi padre y mi tío también sacaron escopeta. Toda la gente sacaba escopeta. Esos compraban con leche caspi.

Así he comenzado a trabajar solo. Entonces yo comenzaba a disparar con esa escopeta, pero no podía alcanzar a los animales. La escopeta, dice, se debía agarrar fuerte y duro para disparar, pero yo la agarraba suavemente. Mi padre me reñía porque estaba desperdiciando muchos cartuchos. Entonces de ahí mi padre me enseñó cómo agarrar la escopeta. Él me indicaba, se agarra duro y fuerte, entonces se dispara y se alcanza los animales. Como me enseñó mi padre he comenzado a disparar. Recién le alcance a un mono. Desde ese punto

me acostumbré a disparar y hacía tiros seguros. También baleaba a los paujiles sin fallar ni un cartucho. Mi padre me preguntaba si hacía yo tiros seguros. Yo le decía, recién he conocido a balear, en qué forma se agarra la escopeta. Mi padre contestaba, al animal que tú baleas primeramente, usted no debe comer porque cuando se come el animal que se alcanza primero, usted ya no cazarás nada. Solamente cuando le alcanzará al choro, ahí recién te llegarás a comer tu mitayo. Yo no todavía comía a los animales que mataba. Era seguro mi disparo, no fallaba ni un cartucho. Así he comenzado mitayar porque las cosas de los blancos me gustaban mucho. Así, por ejemplo, como estos muchachos de ahora tejen su artesanía y sacan cosas que les gustan.

Desde esos tiempos me acostumbre a andar en el monte sin tener miedo. Eso era cuando yo era joven. Ahora viejo ya no puedo, me tardo en mi casa mismo. Yo, estando como antes, continuaría mi trabajo y compraría cosas que me gustan. En esos tiempos mucha gente trabajaba pura carne. Así también nosotros trabajábamos leche caspi antes. Así pienso de mi juventud, también me acuerdo de mis trabajos anteriores. Así comencé a trabajar trabajos del monte porque me gustaban muchas cosas de los blancos. Por la cabecera del Zumún hemos terminado leche caspi cuando yo era joven, también por cabecera de Supay, también por cabecera de Anamón. Así trabajábamos esos tiempos. Cuando me gustaba el trabajo yo trabajaba solo.

Hasta ahí se termina mi cuento, ustedes dos comenzarán su cuento.

CONVERSAN OLIVERIO Y MOMOCO

Momoco: Así ustedes vivían en su tierra [Colombia], jóvenes todavía. Pero nosotros, aunque hemos nacido en esta tierra [Perú] ya somos viejos, tenemos pelo blanco. Quizás esta tierra no nos quiere, nos aborrece. Esa tierra de nosotros, lo que era nuestra propia tierra, esa sí nos estimaba, nos quería mucho.

Oliverio: Allá en nuestra tierra no comíamos a los animales que se comen en esa tierra.

M: Quizás de este punto nosotros envejecimos muy rápido en esta tierra.

O: Aquí en esta tierra comemos animales de venado, lagarto, sachavaca, esos comemos aquí, pero en nuestra tierra no comíamos a esos animales.

M: Allá también no comíamos a iguano, no tomábamos caldo de yuca, por eso tenemos rápidamente nuestro pelo blanco.

O: Nosotros cuando estábamos en nuestra tierra comíamos a los animales icarados.

M: Aquí en esa tierra rápido morimos, cuando una señora llega a su edad, llega a morir.

O: Allá en nuestra tierra una viejita no se sentía dolorida su cuerpo, se sentía como señorita. Aquí, en esta tierra, tenemos enfermedades de nuestro pulmón, nos duele nuestros riñones. Esas enfermedades tenemos aquí en esta tierra. A la mujer, su enfermedad es como le duele su ovario.

M: Allá en nuestra tierra, aunque era un viejito su dentadura era completa, también la vieja. Aquí en esta tierra, aunque somos jóvenes, no tenemos dentadura completa, también las señoritas. Quizás porque nadie nos icara. Pero allá en nuestra tierra nos icaraban los antiguos.

O: También los jóvenes de allá, de nuestra tierra no coqueaban rápido. Sin coquear ayudaban de tostar, de pilar. También jóvenes de allá no sabían icarar o curar. Los jóvenes de allá recién coqueaban cuando les icaraban.

M: A esos jóvenes que le icaraban, recién le daban indicaciones, le contaban cuentos. Pero ahora nosotros coqueamos sin conocer curación, sin conocer algunos cuentos. Ahora coqueamos como un juego. Nosotros ya no sabemos esos cuentos de la creación de coca. Jóvenes de nuestra tierra también tenían miedo a los animales, pero jóvenes de este tiempo ya no tenemos miedo a ningún animal. Ellos tenían miedo porque conocían su creación. Su creación daba miedo. Pero ahora nosotros no tenemos miedo a ningún animal porque no sabemos su creación, su nacimiento. También los jóvenes de antiguos le tenían miedo a la carachupa mama [no la comían]. Pero los jóvenes de este tiempo no le tienen miedo. A veces le matamos nosotros también. De esos puntos había un médico que me indicaba. Por esas dietas, por esos miedos los jóvenes de nuestros antiguos no se morían rápido, no se envejecían rápido, así me decía un médico. Mujeres de nuestra tierra comían puros pescados buenos. Los muchachos y los jóvenes no comían animales. Por eso sus hijos de esos antiguos no se enfermaban. Pero ahora nosotros, como nos gusta cosas de los mestizos, matamos animales y hacemos carnes que también comemos nosotros.

Matamos a veces un tigrillo y las enfermedades de esos animales nos entran a nuestros hijos, también a nosotros, y tenemos enfermedades. Por eso a veces algún medico nos dice eso es enfermedad de los animales, le ha embrujado los animales. Es cierto, ¿verdad? Entonces el que sabe se cura con remedios vegetales y se pone a matar a los animales y no le apega enfermedad de los animales. Así hicieron al hombre que sabe curarse. De esos puntos es cierto que tenemos muchas enfermedades, también nuestros hijos. Ese es culpa de nosotros, lo que nos embruja los animales. Es cierto que muchos animales tienen muchas enfermedades. Así nos encuentran las enfermedades, pero sabiendo, nosotros curarnos con remedio vegetal, no podemos tener enfermedades. Esas enfermedades provienen de los animales grandes.

(Es tarde, Oliverio echa el perro afuera.)

Oliverio Rimabaqui

CUENTOS DE MI ABUELO[1]

Oliverio Rimabaqui[2]

PRESENTACIÓN

El relato comienza con la referencia de Oliverio a su nacimiento en la quebrada llamada Najahé, cerca de Abisinia, una de las estaciones caucheras de la empresa de Julio César Arana, que dependía de la gerencia de La Chorrera, ubicada en el río Igaraparaná. Luego sigue con el recuerdo del traslado hacia la margen derecha del Putumayo, realizado por los patrones caucheros luego de la firma, en 1922, del Tratado Salomón Lozano, hecho que tuvo lugar entre 1923 y 1930. El largo periodo de siete años que duró este proceso, durante el cual fueron trasladados cerca de siete mil personas (Chirif, 2017: 40), es enfatizado por el narrador con la reiteración de la frase "poco a poco". Él califica el hecho "como un robo". En el Putumayo sobrevinieron enfermedades que "terminaron con los nativos", durante el enfrentamiento armado entre Colombia y Perú, a causa de disputas fronterizas. En ese río trabajaban shiringa y leche caspi, árboles productores de goma silvestre.

La narración se sitúa tanto en el río Putumayo —cuando alude a sus afluentes Yaguas y Algodón—, como en el Ampiyacu —con las referencias a Estirón y Pucaurquillo—. A este último río, ubicado al sur del primero, la población fue llevada a partir de 1934, luego del conflicto armado entre Perú y Colombia en 1933, que convirtió al Putumayo en escenario de combate. Nuevas enfermedades asolaron la cuenca en ese tiempo, en especial el sarampión llevado por los soldados, que se propaló de manera virulenta y causó muchas muertes entre la población indígena. El relato ubica a los "patrones" caucheros más importantes que los llevaron a sus nuevos emplazamientos: Miguel Loayza, peruano, que tuvo al frente de la gerencia de El Encanto y, luego, interinamente, de La Chorrera; y a Remigio Vega y Clodomiro Rodríguez, ambos colombianos,

1 Grabado en bora en 1985 y traducido al castellano por Armando Capino, nieto de Oliverio.

2 Según el profesor bora Gerardo del Águila, el apellido proviene de las palabras *rúúmá*, una especie de la palmera irapay (*Lepidocaryum tenue*), y de *bajkye*, "raíz". (Ver Chirif, 2017, p. 245)

que habían trabajado bajo las órdenes del primero en las caucherías situadas en la margen izquierda del Putumayo.

La mención a las "cuentas" alude al sistema de habilitación, que consistía en proporcionar bienes industriales a los indígenas a cambio de los productos del bosque que estos debían entregar como pago: jebe, cueros, pieles, pescado y otros. Era un sistema de intercambio tan asimétrico (bienes sobrevaluados y productos subvaluados) que los indígenas nunca llegaban a pagar sus "cuentas" o "deudas", las cuales, en caso de fallecimiento del deudor, se transferían a sus hijos. El sistema se apoyaba en una economía cerrada, de enclave, en la que el patrón manejaba el único almacén de bienes industriales con los que habilitaba y generaba deudas, que los indígenas debían pagar con productos del bosque. Loayza es el único que "tiene sus ventas", dice Oliverio. En esa época los patrones introdujeron el aguardiente, que tuvo consecuencias nefastas para los indígenas en general y peores para la Gente del Centro, cuya tradición cultural jamás tuvo ningún tipo de bebidas alcohólicas, ni siquiera la chicha de yuca fermentada (*masato*), tan común en otras sociedades indígenas amazónicas.

Poco a poco comenzaron a llegar los cambios con la fundación de escuelas en las comunidades, hecho que se inició en la década de 1950 cuando el Estado peruano suscribió un convenio con el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) para formar maestros bilingües, que luego debían enseñar en las escuelas fiscales instaladas en las comunidades. El sistema de escuela se expandió por todas las cuencas de la Amazonía peruana donde existía población indígena. En ellas, los moradores de las comunidades aprendieron a leer y escribir, así como las operaciones básicas de matemáticas. Ambos conocimientos y una mayor relación con el mundo externo fueron decisivos para que los pobladores indígenas abrirán los ojos ante la inequidad del intercambio asimétrico en que se basaba la habilitación. Los caucheros se opondrán, entonces, a la presencia de Wesley Thiesen, misionero y lingüista del ILV, que comenzó a gestionar la reserva de tierras en favor de la comunidad bora de Brillo Nuevo, ubicada en el Yaguasyacu. (Sobre estas disputas, véase Chirif, 2017: 193-199.) El misionero contribuyó también a romper la hegemonía comercial de los patrones, comprando él mismo algunos productos de la gente (en especial, trabajos artesanales) y vendiéndole determinados bienes industriales. Con las escuelas se comenzó a formar una nueva conciencia de derechos porque los profesores, que anualmente viajaban a Yarinacocha (Pucallpa) para sus cursos de formación, entraron en contacto con indígenas de otras tradiciones étnicas. Se produjo así un dinámico intercambio de ideas, reflexiones y experiencias, que serán luego la base para la formación de las organizaciones indígenas, que comenzaron a

surgir desde fines de la década de 1960. Además de estudiar para maestros, en esa época, como señala Oliverio, otras personas comenzaron a formarse como sanitarios y enfermeros.

Otro dato central para entender la dinámica de las ahora llamadas comunidades nativas es el referido a la agrupación de pobladores en caseríos, que se inició mucho antes de la aprobación de la ley de 1974 que las reconoció como sujetos de derechos. La fundación de escuelas demanda cierta concentración demográfica para poder funcionar. No solo era inédito para los indígenas esta agrupación basada en criterios ajenos a su cultura, sino también el abandono del "centro", es decir, del espacio interfluvial donde tradicionalmente se asentaban y en el cual conseguían, mediante la cacería, la proteína animal que requerían para alimentarse. La gente que vivía "regada" debió entonces "formar sus pueblos" en lugares de más fácil acceso y con carácter permanente.

En la parte final de su relato, Oliverio se refiere a la muerte de su padre y a los cambios de las concepciones espirituales que se produjeron en esa época, en que las creencias tradicionales colisionaron con las cristianas llevadas por el misionero a la cuenca. Termina refiriendo los consejos de su padre, bellas lecciones de humanidad que no requieren de explicación adicional.

EL RELATO

El otro día, tú me has preguntado de los cuentos de mis abuelos que me contaban. Pero yo no le he visto a mi abuelito, lo he desconocido, no lo he visto. Cuando no estuve todavía [cuando aún no había nacido], se murió el padre de mi padre. No sé nada de mi abuelito, por eso no puedo hablar ni contar cuentos de mis abuelos. ¡Y él [refiriéndose a mí; en adelante JPR] me pregunta de contarle cuentos de mis abuelos cuando no estuve ni nacido! Después que se ha muerto mi abuelo, padre de mi padre, recién me crio mi padre y mi madre, donde había una quebrada que se llamaba Najahé [árbol de pan]. Ahí era mi nacimiento, ahí he crecido y he reconocido una nueva parte donde mi tío tenía una casa.

Mi tío se llamaba Oowahe. Su casa estaba a la orilla de la quebrada Dohpój i [casabe grueso]. Ahí recién me di cuenta, y cuando yo tenía como 12 años, quizás, a mi padre le mandaban a trabajar los mestizos. Trabajar shiringa. Le

daban trabajo. Eran los arboles de shiringa lo que trabajaban ellos. Cuando estuve muchacho de 12 años, ellos traían su trabajo [la shiringa], venían a dejarlo a Abisinia. A ellos le pegaban duro cuando el hombre no traía trabajo completo. De eso mis padres me decían: ¡trabajas! Hay que trabajar. Si no sabes trabajar, los mestizos te van a pegar, te van a matar. Así me decía mi padre cuando yo era muchacho.

CON ESAS ENFERMEDADES SE TERMINÓ A LOS NATIVOS

Cuando ya tenía mis 18 años, mis padres ya pensaban venir por acá para el trabajo de shiringa blanca. El trabajo era como hacer acostumbrar nosotros con mi padre finado por el río Putumayo, también por otras quebradas, también por el río Cahuinarí, por esas quebradas. Los trabajadores sacaban shiringa blanca. Llegaron de muchos tiempos. Desde el pueblo Abisinia llegaba hasta la orilla del Putumayo. Ahí llegaron trabajos de shiringa blanca. Esos trabajos eran los últimos que hizo mi padre finado. Después de este trabajo nos trajeron hasta acá. Poco a poco nos trajeron hasta el Putumayo [a la orilla meridional del río, en territorio peruano]. A mis padres finados les mandaron en una balsa hasta la orilla del Putumayo. Ellos llegaron hacer sus chacras. Era como un robo lo que les traían a mis padres finados. Después nosotros nos hemos quedados. Los mestizos decían, los padres les están llamando a sus hijos. Ahí yo tenía 18 años cuando nosotros hemos llegado ya hasta el Putumayo. Entonces poco a poco les trajeron a los nativos, poco a poco, poco a poco, poco a poco... Ahí los nativos se terminaron con muchas enfermedades a la orilla del Putumayo. La enfermedad era como un frío. Con esas enfermedades se terminó los nativos. A ellos le curaban los mestizos.

Ya tenía yo mis 20 años. Esos tiempos yo no tenía ni qué clase de trabajo. Solamente mis padres finados trabajaban. Esos trabajos mismos trabajaban los nativos, esos se llamaban shiringa podrida. Esos trabajos existían por el río Putumayo. Después de esos trabajos sucedió otro que era leche caspi. Yo ya tenía mis 22 años. Esos tiempos comencé a trabajar. Como ahora esos muchachos hacen artesanías, tejen canastas. Así como ellos trabajan, comencé el trabajo. Trabajaban leche caspi por el río Putumayo. Llegué por allá, éramos muchos nativos. Llegábamos en la boca del Paucar. Ese tiempo el jefe era Remigio Vega. Él también llegaba hasta acá. Él nos trasladó aquí porque muchos trabajos se encontraban por estas quebradas. Nosotros quizás íbamos vivir por la quebrada del Paucar.

TENÍAMOS NUESTRAS CUENTAS

Entonces nosotros comenzábamos a trabajar por otros montes desconocidos. Entrábamos a trabajar y sacar leche caspi. Nuestros trabajos lo entregábamos a don Miguel Loayza. Ahí se reunieron los trabajos. Como en ese tiempo existía la mercadería, como existe ahora mucha mercadería, como cartuchos… Esos tiempos todavía otras personas no tenían sus ventas, el único, el señor Miguel Loayza tenía muchas cosas. De ahí compraban los nativos cosas que le faltaban. Eso era por el pueblo de Pucaurquillo[3]. Después nosotros estuvimos por Estirón. De ahí nos trajeron hasta aquí y después la gente comenzaba a tener sus cuentas. Por esas cuentas las personas entraban por una quebrada que salía del río Algodón. Hasta allá nos mandaban a trabajar. Después del trabajo nosotros volvíamos tranquilos a nuestras casas. Por nuestras cuentas nos mandaban a trabajar. Puras mujeres quedaban en nuestras casas. Cuando llegaba otra mercadería, también teníamos nuestras cuentas. Después de sacar los artículos nos íbamos a trabajar por el río Yaguas. Allá estábamos trabajando como seis meses, y mucho tiempo. Después de esos tiempos llegábamos nuevamente a nuestras casas. Comprábamos muchas cosas y teníamos nuestras cuentas.

Para pagar la cuenta de nosotros nuevamente volvíamos a trabajar por el río Yagua. Donde se encontraba el señor Crodomino [Clodomiro Rodríguez]. Él nos llevaba por el río Yaguas. Como esos muchachos trabajan ahora la carne o también tejen canastas, así nos mandaban trabajar. Nosotros no éramos tranquilos en nuestras casas. Don Miguel [Loayza] era nuestro patrón, como todos los trabajadores tenían su patrón en ese tiempo. Algunos trabajadores entendían castellano, hablaban, hacían sus pedidos, hamacas, ollas, escopetas, también aguardiente y azúcar. Esos eran las cuentas de esos tiempos. Para ellas trabajábamos nosotros. También trabajábamos leche caspi, era como pagar cuenta de la fariña. Había también un señor que se llamaba Eliseo Salazar y sus mercaderías de este señor sacaba el señor Germán. Don Germán se repartía la mitad de las cosas con el señor Crodomino. Esos tiempos, Germán era el jefe de los nativos de Paucarquillo[4] y nuestro jefe era el señor Crodomino. Él nos cuidaba.

3 En este pasaje, el narrador ubica su relato indistintamente en la cuenca del Putumayo, cuando habla de los ríos Algodón y Yaguas; y en la de Ampiyacu, cuando se refiere a Pucaurquillo, sede principal del fundo de Miguel Loayza, y a Estirón.

4 Todo indica que se trata de German Loayza, uno de los hijos de Miguel Loayza. Su condición de "jefe de los nativos de Pucaurquillo" refuerza esta hipótesis, dado que allí se encontraba la sede del fundo de su padre.

Nosotros trabajábamos cueros también y los cueros de tercera le ponían por la cuenta de ellos. También cueros de tigrillos y de lobos. Él sacaba para él mismo y el pago de esos cueros le ponía a su banco. Y esas cuentas que teníamos nosotros con don Miguel nadie pensaba pagarlas. Nosotros pagábamos cosas de don Crodomino. Esas mercaderías les compraban del pueblo de Leguízamo[5], esas cosas eran colombianas. Eran como hamacas, frazadas, ollas. Para el pago de esas cosas nosotros estábamos trabajando por el río Yaguas. La lancha se bajaba y le recogía al señor y le llevaba hasta Iquitos. El señor Miguel se llegó a pensar cómo es que la gente no trabaja. ¿Cómo anteriormente los trabajadores me entregaban cueros de tigrillo, de sajino y ahora no me entrega nada? ¿Qué pasa con los trabajadores? Puros cueros de tercera me envían los trabajadores. Algunos le decían a Miguel, el señor Crodomino le esconde cueros de primera, todos los cueros buenos de otros animales. Y los tigrillos y de lobo de tercera te envían. Y el pago de esos cueros de primera le deposita a su banco. Don Miguel le dice, bueno, ¿y cuándo la gente me va cancelar sus cuentas? ¿Y si les llamo urgente a los trabajadores, quién cancelará sus cuentas de ellos? Así hablaba don Miguel. Así le contaba un señor a don Miguel, y escuchando esos avisos, Miguel se amargó: ¡los trabajadores, que vengan rápido! ¡Toda la gente y todos los trabajadores que regresen! ¡Pobres sus hijos, no tienen chacras, no tienen que comer! Ellos no trabajan. Diciendo así le envía una carta. Cuando llegó la carta, nosotros los trabajadores regresamos a nuestra casa.

HAGAN PUEBLO Y VIVIRÁN TRANQUILOS

Cuando nosotros estábamos por ahí, por la quebrada Yaguas, lo que va formar este pueblo el señor del Águila, le dijeron a algunos, pobremente ustedes andan por el monte, trabajando y teniendo mucho sufrimiento. Porque los pueblos están progresando muy bien, porque los mestizos a nosotros mismos nos hacen trabajar teniendo mucho sufrimiento. Así hablaba el señor del Águila con el señor gringo [Thiesen, del ILV] lo que es de Brillo Nuevo. Así, por ejemplo, nosotros podemos hablar con este señor [JPR]. Y le contestó el gringo, ¿es cierto que es así? Entonces el señor del Águila[6] le contestó, hay muchas gentes que son mis paisanos, esa gente es de mi tribu. Por eso los mestizos le mandó al señor gringo. Cuando llegó el gringo, en

5 Puerto Leguízamo, municipio del departamento colombiano de Putumayo, ubicado en la margen izquierda del río Putumayo, frente al poblado de Soplín Vargas, capital del distrito peruano Teniente Manuel Clavero.

6 Guillermo del Águila Pinedo, formado en el marco del convenio entre el Ministerio de Educación y el Instituto Lingüístico de Verano, fue el primer profesor bora de Brillo Nuevo.

esos tiempos estábamos trabajando por el río Yaguas. Llegábamos a escuchar algunas palabras que nos decían, ustedes vuelvan rápido, se van unir y formar su pueblo. ¿Por qué ustedes sufren tanto por el trabajo? Ustedes llegarán a hacer su pueblo y vivirán tranquilos, cada uno en su casa permanentemente sin tener sufrimiento. Con sus trabajos, los mestizos se están formando ricos. Diciendo esas palabras, el gringo llegó donde dos señores Mibeco con sus dos esposas. Entonces a ese señor, Mibeco le contaba nuestro dialecto[7]. Así, por ejemplo, como nosotros dos [Oliverio y su mujer] le podemos contar nuestro dialecto a este señor [a JPR]. Así lo enseñaban nuestro dialecto al gringo. Le contaban muchas historias esos dos Mibeco. Le contaban nuestro dialecto y él ya entendía bien, y hasta hoy día habla bien en nuestro dialecto. Él nombra y traduce en nuestro idioma. Tenía una casita aparte. En esa casita llegaban esos dos a contar nuestro dialecto. Todo el día tardaban contando nuestro dialecto. Después de comer se iban a permanecer tarde contando nuestro dialecto. Le habían enviado el gringo, así como este señor, joven Patricio [JPR], viene a preguntar nuestros cuentos y escribir y llevar a su tierra. Así el gringo hacía igual, misma cosa.

Entonces de esas palabras que le mandó, el gobierno le contestó: ¡Ouh!, muchos nativos y mucha gente viven sufriendo, trabajando en el monte, viven regados. Que se unen los nativos, que vivan juntos, que forman sus pueblos, que se forman por una tribu en una parte y otra tribu en otra parte. Y los nativos de las tribus de su pueblo mismo deben tener sus chacras, deben criar gallinas, los que quieren pueden criar a los chanchos, vendiendo esos chanchos pueden comprar cosas que le faltan. Pobremente las tribus sufren trabajando en el monte. Quizás anteriormente cuando estaban en sus tierras, cuando vivían regados, cuando vivían por el centro y otros por las cabeceras, en esos tiempos los mestizos les hacían trabajar. Sintiendo mucho sufrimiento trabajaban los nativos. Con el trabajo de los nativos los mestizos que se hacían ricos decían, yo mismo trabajo y compro lo que quiero, y yo vendo y compro lo que quiero. El gobierno dijo, ahora que se forman sus pueblos, que viven en sus pueblos y que trabajan arroz, que hagan sus chacras, que siembran plátanos y yuca buena[8], también que crían gallinas y chanchos. Algunos, que crían vacas. Esos que crían y que siembran, vendiendo esos productos que compran las cosas que les faltan.

7 Término despectivo empleado por la población mestiza para desvalorizar las lenguas indígenas, que ha sido asumido por muchos indígenas. Recién con el surgimiento de las organizaciones indígenas en el Perú, desde finales de la década de 1960, se produce un movimiento que comienza a mirar sus usos, costumbres y conocimientos con ojos orgullosos y libres del desprecio.

8 Nombre que boras, huitotos y ocainas le dan a la yuca no venenosa, aquella que se puede comer sin someterla previamente al proceso de extracción del ácido cianhídrico.

Porque los nativos viven sufriendo trabajando en el monte desconocido, por eso, vaya vivir entre el medio de ellos y tendrás muchos remedios, te llamarás sanitario o enfermero. Porque los nativos pobremente viven apartados, a los que viven por las cabeceras a veces algo les pasará a ellos y no tendrán cómo sanarse. A veces algunos murieron asimismo cuando nadie les curaba, cuando no tenían nada con qué curar. Así pensarán los nativos y usted le indicará cómo vivir unidos. De esa manera, el gringo le unió a la gente y formó pueblos con los nativos. Algunos le decían al gringo, nosotros mismos somos de la misma tribu, entonces viviremos en un solo pueblo. Eso sucedió cuando yo estaba trabajando por la cabecera de esta quebrada [Zumún] sacando leche caspi.

Los que se habían quedado en sus casas, que no tenían trabajo, ellos hablaron, quizás era como una sesión. El señor don Julio, su suegro de Nahoma, también había otra persona que se llamaba Arturo, de la tribu Meemebamu, no tiene familia, ya se ha muerto; también mi tío finado Nimuco, su papa de Federico, y Chancaïce. Esas cuatro personas estaban en la reunión y hablaban con el gringo. Esa reunión sucedió en Brillo Nuevo, allá se fueron a participar esos cuatro que le dijeron al gringo, no, nosotros no somos buena gente, nosotros somos malos y bravos. Esta gente que están aquí, ellos son otra gente, no son tribu de nosotros (ĉitemuna), también nosotros somos de otra lengua y otra gente, somos de Abisinia, y esas gentes [Mibeco] son de Catalina. Entonces entre en medio de ellos, usted acaba de llegar, entonces cuando hay cosas que discutir, discutimos, podemos discutir, cuando hay escuelas para nuestros hijos podemos discutir. Esas discusiones pueden suceder entre el medio de nosotros. Por eso, por nuestros hijos, nosotros queremos vivir aparte, en otra parte. Así le contestaban, le informaban los cuatro hombres al gringo. Entonces el gringo se ha puesto a preguntar ¿quién puede ser el profesor de ustedes? Esos cuatro le contestaban, nosotros queremos a un profesor lo que es de nuestra tribu y que habla en nuestra lengua. Eso queremos nosotros, y si podemos vivir unidos en este pueblo también podemos aborrecernos, nosotros no somos buenos, somos malos. El gringo les contestó, muy bien, y se llegó a pensar de mi hermano Rimabaquɨ, pero ya era finado. Él era el jefe de nosotros y se había muerto. Pensaba mi padre finado, pero tiene su otro hermano, él puede ser jefe de ellos en cambio de su hermano. Así dijo el gringo, a ver, vivan así, si Dios les ayuda. Podemos buscar a un maestro. Si lo encontramos lo colocaremos para ustedes, pero tienen que hacer caso al profesor.

Entonces buscaba el gringo, buscaba. Llegó a encontrar al que tenía mucha inteligencia y que escribía, a mi pariente Tille. A él le llegó a encontrar, le preguntó ¿usted sabe leer los libros? Él le contestaba, sí. Entonces tú puedes

estar con tu gente. Tu tribu quiere estar aparte, pueblo aparte, así quieren vivir ellos. Entonces tú te vas y serás su maestro de ellos. Después, pasando años, cuántos meses, podremos irnos a Yarinacocha[9] juntos, vamos hablar para que seas maestro. Le llevaron a mi pariente. Viajó con el gringo y él estudiaba en Yarinacocha. Allá, le enseñaban, así vas estar, así vas escribir, así vas trabajar. Ya llega el maestro, decía la gente, lo que va ser el profesor de sus hijos, lo que es tribu de ustedes. El maestro vivía en Pucaurquillo, de ahí lo encontraron al maestro. El señor [Guillermo] del Águila decía, ya hay su maestro de ustedes, el gringo lo encontró y para que llega él ustedes deben unirse y construir su escuela rápidamente. Ya está llegando a Iquitos porque él no sabe dónde guardar sus libros y lápices, así dijo del Águila. Pero yo decía no, no hay nadie, todos están trabajando la madera. El señor del Águila le decía, pero el gringo les anticipó a ustedes para que hagan la escuela, porque ustedes quieren vivir apartados y formar su propio pueblo. También ustedes decían que quieren tener su profesor aparte, lo que es de su tribu mismo. Entonces, ¿por qué ustedes no se acuerdan de esas palabras y están en sus trabajos de madera? Entonces ahí al otro lado de la quebrada hay una casa construida, pero sin techo. En el tiempo que vivíamos al otro lado. Yo conteste ¿de quién será? No sé de su dueño. Del Águila le contestó, bueno, techan esa casa misma. Pero no hay con quiénes techarla. Esos tiempos mi casa era como un tambo.

Llegó el maestro. Bueno, me dijo, recién acabo de llegar entre el medio de ustedes para vivir y enseñar a los muchachos, así me dijo el gringo. Y yo le contesté ¿dónde vas a vivir? El señor del Águila nos dijo de armar una casa pequeña, lo que va ser la escuela, y ahí mismo vivirás, ahí mismo enseñarás a los muchachos. Entonces el maestro comenzó a hacer sus clases, pero no tenía dónde vivir, dónde guardar sus libros y sus lápices, era como basura, les guardaba regados. En el techo guardaba los libros. Eso era aquí, por este lado. Entonces el maestro volvió a preguntarme ¿no puedes hacer una escuela? Yo le conteste, no puedo porque solo no puedo. Podremos cuando los trabajadores llegarán de sus trabajos. Porque ustedes necesitaban un maestro de su tribu misma. Por eso me mandaron donde ustedes para enseñar a sus hijos. Yo le contesté, en esas charlas no estaba yo, entonces no te puedo decir que yo he hablado esas palabras. Entonces el profe preguntó ¿quiénes eran los que hablaban que haiga un maestro de la tribu de ustedes? Yo le contesté, Nahoma, Nimuco, Arturo y Chancaïce. Esos cuatros fueron los que hablaban de esos puntos. Llegaron los trabajadores. Decían, conversaban entre ellos. Ahí vamos

9 Localidad cercana a Pucallpa, donde funcionaba la sede del programa de formación docente realizado por el Ministerio de Educación con el ILV.

a vivir, ahí al otro lado. Ahí mismo vivía el señor, el único, que se llamaba Llacae. Entonces nosotros hemos llegado a abrir una chacra muy grande. Su casa de Llacae era un tambo grande. Después de terminar esa chacra grande, hemos construido un tambo grande también. De ahí otra vez volvemos a preguntar, dónde vamos a librar[10]. Entonces aquí, donde que hay el campo era muy feo y remontado de muchos árboles y sogales[11], así estaba remontada esta parte del campo. Entonces decimos, bueno, señores, aquí vamos a librarnos. Éramos con mi hija mayor y Llacae con su familia. Llacae era el padre de Misael y Evaristo. Nosotros hemos comenzado a limpiar toda esa parte, lo que es campo ahora. Acordándome eso me pongo muy pensativo y admiro lo que los muchachos de ahora hablan en castellano, escriben y pueden leer cualquier libro. De ahí comenzaron a estudiar en los libros y escribir con lápices cuando la gente estaba en su trabajo. Nosotros unas cuantas personas hemos terminado de librar nuestro campo.

Después de esos trabajos, mi padre finado se enfermó. Lo hemos llevado donde el gringo [Wesley Thiesen] para que lo curan. Pero él llegó a morir cuando estaba yo trabajando en el campo. [Oliverio llora y queda en silencio unos tres minutos.] Quizás mi padre finado se ha muerto con mucha hambre. Después de descansar de nuestro trabajo, me he ido a ver a mi padre cuando ya estaba muerto. Todo su cuerpo enduraba. Entonces yo le pregunté al gringo, ¿cómo usted le llamó a mi padre para que lo cure y lo salve, para curarlo de su enfermedad? Usted me dijo para traerlo hasta aquí. ¿Cómo se murió mi padre? Luego, otra vez yo le conversaba al gringo, yo le contaba cómo la gente quería vivir apartados de nosotros y no querían trabajar. Nosotros, pobremente, unas cuantas personas trabajamos. Mientras él trabajó como ayudarles a ellos, estábamos trabajando pobremente y mi padre se falleció mientras que nosotros estábamos trabajando. Así le dije al señor gringo. Él me contestó, tu padre finado ya se ha muerto, él se ha muerto un día sábado porque ese día es el día de nuestro señor Jesús Cristo. No tendrá nada tu padre finado. Gozará su vida en las glorias con el señor Jesús Cristo. Él no tendrá nada, ni qué clase de castigo con Jesús Cristo. El gringo me decía así porque quizás el remedio no nos hace caso, no podemos sanar ni salvarnos. Muchos remedios le hemos puesto a él. Muchas veces le curan a uno, quizás el señor Jesús Cristo le llamó rápido a él, su hijo amable. ¿Cómo usted y tu padre son jefes y la gente de ustedes no le hacen caso? ¿Cómo las gentes se burlan de ustedes que son jefes? Pero tu vieja y tanto usted sufrían de tu padre, lavaban su ropa, le daban

10 Despejar un terreno, cortando la vegetación y talando los árboles.

11 De soga, bejuco: bejucales. Con frecuencia se usa la palabra quechua: huasca.

de comer durante mucho tiempo. Ustedes dos sufrían sirviendo al viejo en esa forma. Así dijo el gringo.

Entonces nosotros hemos comenzado a velar a mi padre finado. No había nadie quien nos acompaña. El único, el maestro del Águila. También mi cuñado finado Llijcaba [don Alberto]. Él se ha puesto a trabajar el ataúd de mi padre. Después lo clavó y nos despidió. Nosotros dos hemos cuidado toda la noche, velando. Al amanecer nos dijo podemos enterrar a tu padre finado, allá en el cementerio al otro lado. Pero le contesté, no quiero que le entierren al otro lado, si mi padre iba estar en mi casa misma, yo le iba enterrar bajo de mi casa. Como él estaba por acá, en este pueblo, no puedo llevarlo hasta mi casa. Podemos enterrarlo aquí mismo donde que se murió. Lo hemos enterrado en esta parte baja. Entonces hasta ahorita mi padre está enterado en la parte baja, al lado mismo de la casa de Leonidas [López].

CONSEJOS DE MI PADRE: "TÚ LLEGARÁS A PENSAR TRANQUILAMENTE"

Bueno, tenía mucha pena y mucha tristeza sentía. Ahí era el término como se ha muerto mi padre. El sentía quizás lo que me va dejar. Me decía, bueno hijo, yo me siento morirme. Si usted es hombre responsable, no pensarás por nada irte a otra parte si te acuerdas de mí de vez en cuando, que nosotros vivíamos con ustedes. Tú llegarás a pensar tranquilamente. Si te llegas a pensar que yo ya no existo, tú te iras de repente a otra parte, a otra tierra. Allá tú también morirás porque siempre nos pasan esas cosas cuando uno anda a otra parte. Porque existe un alma en otras tierras, y el alma te quitará tu sentido y te quedarás muerto en otra tierra, en otra parte. A veces algunos brujos te embrujarán, tendrás muchas maldiciones contra usted y algunas otras personas hablarán de usted. Tal señor, tal fulano se está muriendo en tal parte, después que se ha muerto su padre. De igual manera se estará muriendo ese hombre. Algunas gentes te hablarán, estando en esta tierra misma, donde que se ha muerto su padre, su hijo iba estar tranquilo permanente. No le iba pasar nada, ni qué clase de muerte. Así hablará la gente de usted. Entonces muchas lágrimas he tenido cuando se ha muerto mi padre. Después que se ha muerto, tú pensarás recién, llegarás a pensar tú mismo en tu corazón, tendrás hijos, hijas. A tu hijo le dirás papito, a tu hija, mamita. Entonces ahí te olvidarás de mí. No te acordarás ni qué rato por mí. También seguirás trabajando con los mestizos, así como trabajamos nosotros cuando tú eras muchacho. Tú mirabas lo que comprábamos, nuestras cosas con nuestro trabajo de shiringa, pobremente comprábamos hacha, cuchillo y machete, también ollas. Así tiene que pensar en trabajar usted. Usted

no tiene por qué pensar irte a otra tierra. Cuando tus hijos crecieron señoritas o señores, se casarán con cualquier hombre o mujer que le gustan. Con ellos formarán su familia, tendrán hijos o hijas. A sus hijos de tu hija le llamara como tu padre Llihi. Ahí te olvidarás de mí. A su hija de tu hija la llamaras Waha. Como estimarlos a tus hijos y a tus nietos, tú trabajarás haciendo tu chacra, haciendo otros trabajos también, lo que van a disfrutar tus nietos y tus hijos. Sembrarás muchos frutos, tantos como piña, caimito y otros frutos, muchos más. Viendo el señor Pivyepe [el creador], te resguardarás mucho tiempo haciéndote vivir en nuestra tierra. Así me decía mi padre finado cuando ya estaba enfermándose.

Entonces, cumpliendo esas palabras que me decía mi padre finado, siempre me pongo a trabajar mi chacra y también hago mi maloca. Y en mi chacra siembro tabaco y coca. Entonces esos sembríos ya nosotros bebemos y comemos. Así pensaba yo con las palabras que me dijo mi padre finado. Él también me decía si tienes tabaco sembrado, mucho y mucho más con el tabaco, pensarás hacer tus trabajos y otros trabajos también, así me decía mi padre finado. No hay que ser hombre malo, porque esas cosas no valen, así me aconsejaba mi padre finado. Acordándome esos consejos, nunca me pongo bravo o malo. Como decía un viejo finado, mi cuerpo es frío y mi corazón frío. Nunca me pongo fuerte con mis otros paisanos y amigos. Tu corazón no hay que dejarlo pensar en cosas que pensaban los antiguos, como ser brujos. Esas brujerías y otros sentimientos no valen. Tú pensarás solamente hacer tu chacra y tus otros trabajos. Tú pensarás hacer tu fiesta. Y el tabaco, cuando tendrás, tú llegarás hacer tu fiesta grande. Así llegarás a pensar cuando ya serás viejo. El tabaco será tu padre. Así mismo me llevó a pensar toda la vida. Nunca me pongo a pensar por brujerías. Yo pensando en brujerías no existiría hasta ahora. Cuando vivíamos jóvenes en mismo tiempo, a los jóvenes de mi tiempo ya no se ven ahora. Todos se acabaron. También como estimar a mi vieja, a mis nietos, nunca me hago malo en mi corazón.

Ahora en este tiempo sí tengo muchas enfermedades, no sé qué enfermedad tengo, muchos malos me pienso a veces, muchas enfermedades también. Cuando yo era joven, así como usted, yo pensaba solamente en mi trabajo. Hasta ahí me ha dejado mi padre. Cuando yo era muchacho, nosotros andábamos con mi padre y trabajábamos. Tú me preguntas, cómo mi padre trabajaba, cómo me contaba sobre su vivienda. Quizás como un padre o como un hijo. Él [JPR] es parecido para mí y él viene a visitarnos de cuántos tiempos desde esa tierra desconocida. Así tiene que pensar usted cuando llegará a ser viejo. Yo, cuando era así como usted, joven, hacía mi chacra solo. Ahora los jóvenes de estos tiempos ya no piensan por sus trabajos, solamente piensan trabajar

por los mestizos. Como esta juventud de ahora había también jóvenes y ellos escuchaban cuentos que contaban los antiguos, y brujerías que contaban los antiguos brujos y los jóvenes también practicaban brujerías y otras cosas más. Yo no podía practicar desde el principio hasta donde que se terminan las historias De esa manera, los jóvenes murieron jóvenes mismos, lo que éramos jóvenes con ellos. Yo, pensando así como esos jóvenes o también practicando brujería y otra cosa mala, yo qué tiempo me perdería de este mundo. También los cuentos de los evangelistas a veces escucho su oración, lo que hace Evangelio. En esa forma hago mis oraciones a nuestro señor Pivyepe, el creador. El gringo de Brillo Nuevo me decía no es una cosa parecida para pedir ayuda a nuestro creador, solamente es hablar y pensar. Eso ya es que tú te creas o adoras a nuestro creador. Usted no pensarás o hablarás ni encontrarás personalmente a nuestro creador. Eso es todo lo que hablas, lo que haces tus oraciones para nuestro creador. Si tú hablas en tus oraciones, nuestro creador te ayudará, te dará más vida, tú harás tus oraciones para tu mujer y para tus otros hijos. Tú harás tus oraciones claramente para tus nietos y también para usted que no le pasa nada a tu familia. Así me decía el gringo para hacer mis oraciones.

Asimismo, nosotros vivíamos buenamente en nuestras tierras. A nosotros nos trajeron los mestizos a esta tierra y esta tierra es de los Yaguas[12], y nuestras tierras se encuentran bien lejos. Entonces yo hago mis oraciones para mi vieja y para mis nietos también, para que no me pasa algo mal, como me decía el señor gringo. Ahí es el término de ese cuento. Mi nacimiento era pesado cuando yo era muchacho. A veces algunos gringos me daban su remedio, ahí me sano mejor. Así era nuestro nacimiento. Yo cuando era sano, nunca me paraba en mi casa, nunca me tardaba en mi cama. Yo hacía mis trabajos, yo solo continuaba mis trabajos. Y él nos pregunta [JPR] cómo me contaba mi abuelo y lo que contaba mi padre. Hasta ahí es el termino de nuestros cuentos.

Entonces nuestras tribus eran gente de caraná, no habiendo nuestro nombre, lo que es nombre de nuestra tribu es caraná[13]. De esas hojas construimos nuestras casas y vivimos tranquilos, y también construyen otra gente. Hasta los mestizos también construyen sus casas con esas hojas de caraná, donde duermen muchas gentes, viven tranquilos con sus hijos. Nuestro creador era Oomaée. Él mismo se llama creador de las hojas. El creador era también garza ichupa, garza de las hojas de caraná. Entonces la garza templaba sus alas y la gente también abre las

12 Se refiere al traslado desde el Putumayo, desde 1934 en adelante, y al hecho de que la cuenca el Ampiyacu y, en especial, de su tributario el Yaguasyacu, era, en efecto, tierra de los Yagua, como lo atestiguas diferentes testimonios de huitotos, boras y ocainas.

13 Nombre de una palmera y de un clan, *Ajhɨijé* en lengua bora.

hojas como abre sus alas la garza. Así pensaba el creador de nosotros. Así vivía nuestro creador y nosotros también vivimos tranquilo. ¿Cómo nuestro creador ha creado las hojas? La creación ha inventado para nosotros, cómo hacer nuestras casas, y los muchachos que hay ahora que hagan sus casas de eso mismo. Esas casas son como su ala de la garza y vivimos muy tranquilamente bajo de estas casas sin tener sufrimiento ni nada. Eso no se ha creado ahora mismo. ¿En cuántos tiempos ha sido creado? Nosotros ya hacemos nuestras fiestas bajo de esas casas, así siempre me acuerdo los cuentos. Así ha creado nuestro creador y nos hace dormir tranquilamente nuestro creador. Yo siempre hago mis oraciones en nombre de nuestro creador para vivir unidos y tranquilos.

Hasta ahí terminamos nuestro cuento.

CUENTO DE MI NACIMIENTO

Mariwa

Para presentar a Mariwa, nada mejor que estos relatos que me contó un día de agosto de 1985. Él falleció hace unos diez años, pero su hijo, Toribio, aún vive en Pucaurquillo, solo, como vivía su padre

Un domingo por la mañana fui a ver a Mariwa, uno de esos viejos que "sabe", viudo, de unos sesenta años. Vivía con su hijo Toribio, lejos del pueblo de Colonia. Él es considerado una especie de bufón travieso, un poco mendigo, un poco perdido, pero respetado por sus compañeros que, como él, nacieron en su territorio ancestral ubicado en Colombia. Me llamó porque una noche, mientras estábamos sentados alrededor del "cráneo de los antepasados[1]", mambeando coca en la maloca de Oliverio Rimabaqui, le había pedido que me hablara acerca de las estrellas. En un castellano rudo y difícil de entender comenzó a contarme la triste historia de un padre de familia, viudo como él. Sin embargo, rápidamente se detuvo un momento para enjugar las lágrimas del recuerdo de su pobre hermana fallecida, la única persona que le dio de comer, que lo entendió, con quien podía contar, comparando su miserable destino con el de este personaje mítico, humano, pobre y sin mujer, como él.

Mientras hablaba tejía una canasta, deteniéndose de vez en cuando para fumar un cigarrillo "Piel Roja" que le había entregado. Él me cuenta la historia acompañando sus palabras con ademanes. Estamos en su casa abandonada, ladeada y mal cuidada, pero llena de encanto. Hay un ambiente sereno y apacible, lejos del bullicio constante de los niños y de la gente del pueblo. Una ligera brisa que atraviesa las decrépitas paredes refresca la habitación donde ambos nos sentamos en pequeños bancos inestables. Desde allí, a diferencia del pueblo, se puede escuchar el canto de cientos de pájaros que no perturban el bullicio que suele reinar allí a esta hora tan temprana.

1 Lugar donde se queman las hojas de cetico como parte de la preparación de la coca. Los hombres se sientan alrededor de este, en bancos pequeños, para mambear la coca y lamer ampiri.

LA TORTUGA Y LAS ESTRELLAS

Este personaje, cuenta Mariwa, tuvo cinco hijos huérfanos [buscó durante mucho tiempo en su mente cómo decir esta palabra en castellano] como mi propio hijo Toribio. Solo los alimentaba con mitayo. "Yo no tenía esposa para cultivar una chacra —señala él—, cosechar yuca y hacer casabe. Yo me encuentro como él, sin esposa, sin casabe, obligado a comer el mitayo seco y solo cuando hay. Me siento triste, sin un amigo que se preocupe por mí, que me dé casabe". Puesto que los niños se quejaban, se fue a otro lugar para buscar esposa. Regresó con ella. Muy rápidamente, la nueva esposa cultivó un huerto, cosechó yuca y asó tortas de casabe. Entonces comenzaron a comer "como gentes".

Un día, la mujer regañó duramente a los niños, mientras su padre se había ido a mitayar. "¿Por qué está enojada con nosotros, ella que ni siquiera es nuestra madre?", dijeron los niños. Ellos lograron escapar y luego buscaron la manera de meterse en la maloca sin que la madrastra se diera cuenta.

– ¿Podríamos convertirnos en pequeños gusanos de la masa de yuca machucada?

– No, nos quemaríamos en el horno.

– ¿En raíces de yuca?

– No, seríamos destrozados por el rallador.

Idearon varias estratagemas, ninguna de las cuales fue satisfactoria. El padre pronto regresó de la cacería. Al no ver a sus hijos, preguntó por su suerte a la madrastra que permaneció en silencio. Entonces llamó a su propio espíritu que le mostró dónde estaban. Mientras tanto, los niños se habían dicho a sí mismos que, pensándolo bien, sería mejor que se fueran al cielo, subiéndose por ese bejuco que era como una escalera y convirtiéndose en estrellas. El padre descontento miró al cielo y vio a sus hijos. "¿Quién es esta mujer para maltratar a mis hijos y asustarlos? Le daré una lección". Trajo unos pescados embrujados asegurándole que solo eran para ella, que él ya tenía coca en la boca. Tan pronto como los hubo comido, se convirtió en una tortuga. Por eso los antiguos nunca comieron tortuga, dice Mariwa. Es un animal prohibido porque es como una persona, nada más.

Y desde entonces, cada vez que miramos al cielo recordamos esta historia.

CUENTO DE MI NACIMIENTO[2]

Así como unos se despiertan de dormir, así he comenzado a recordar como un sueño cuando mi abuelita me estaba cargando. Entonces, desde ahí me he dado cuenta cuánto el monte era grande. Mi abuelita me bajó, me dejó en el suelo y agarró un hacha muy grande y comenzó a hachar un tronco. El tronco era huitillo. Nosotros estábamos con mi madre y mi abuelita, los tres. Cuando estaba mi abuelita tumbando el huitillo, mi mamá comenzó a sacar hojas de shapaja, con las que se hacen los techos de los tambos. Entonces mi mamá comenzó a construir nuestro tambo muy grande. También mi abuelita la ayudó a hacerlo. Nosotros estábamos viviendo debajo de este tambo y nos mojábamos cuando había lluvia grande. Mi padre no estaba con nosotros porque los mestizos no le dejaban estar con nosotros. Mucho le hacían trabajar a mi padre los mestizos. Nosotros vivíamos como huérfanos. Era mi pobre abuelita que me criaba.

Después de vivir nosotros en nuestro tambo, otra vez mi abuelita me cargó y me llevó no sé adónde. Lo único que me recuerdo es donde vivíamos nosotros en nuestro tambo grande. Nosotros vivíamos donde que no había ni qué clase de gente. Esa parte se llamaba quebrada de yuca dulce – Catalina. Esa era nuestra tierra, ahí era mi nacimiento. Después otra vez he venido a recordarme cuando nosotros hemos llegado al Putumayo. Ahí, yo tenía ya como siete años. Yo conocía ya adonde estábamos llegando. Era a la orilla del río grande. Ahí he encontrado a los mestizos. Ahí he encontrado la casa de los mestizos, lo que estaba en el alto. Yo no sabía que una casa podía estar hecha en el alto [sobre pilotes]. Entonces yo veía lo que trabajaba mi padre, la shiringa. Él se iba a trabajar muy lejos. Trabajo de shiringa. Y nosotros vivíamos como huérfanos cuando mi padre estaba en su trabajo. Mi abuelita me daba de comer puro hongos. De esos hongos me ha hecho crecer mi abuelita. Yo no he crecido del mitayo de mi padre.

Mi abuelita se murió en la orilla del Putumayo. Ahí me dejó mi abuelita. Entonces yo me quedé con mi madre misma. De ahí los mestizos nos han hecho retirar a Remanso. Así nosotros hemos dejado nuestra tierra hasta llegar a otra tierra. Nosotros no sabíamos si estábamos viviendo en nuestra tierra propia. Entonces cuando nosotros vivíamos en Remanso, los colombianos nos pidieron a don Carlos [Loayza], pero don Carlos no quería entregarnos a ellos. Entonces los colombianos quisieron matar a don Carlos. Su artículo le quemaron los colombianos. Diciendo los colombianos por qué no nos quiere entregar su

2 Grabado en castellano en 1985.

gente. Diciendo, los colombianos le atacaron a don Carlos. Por eso don Carlos nos ha hecho retirar hasta aquí [el Ampiyacu]. Desde este punto no les estimo a los mestizos. Desde este punto no quiero tener nombre de mestizo. El único nombre que tengo, lo que me ha dado mi abuelita, mi madre. Mi nombre es Marimutaae, hombre acoronado [con corona]. Este es mi propio nombre que tengo. Yo no tengo nombre de mestizo, porque los mestizos nos botaron, por eso no quiero tener nombre de mestizo. Al Putumayo nos botaron. Esos tiempos yo era jovencito, entonces yo no cargaba nunca ni yo tenía trabajo. Mi madre misma me daba de comer. Ese era por el río Putumayo, pero mi propia tierra era Providencia[3]. Desde esa tierra de nosotros nos han botado a otra tierra. A todos los vivientes de ahí, hacia el pueblo de Remanso les botaron hasta aquí. Yo, siendo un hombre de edad, no iba llegar hasta aquí, iba quedarme en mi tierra. Mis padres me trajeron porque los mestizos eran bravos, pero ahora para nosotros no son bravos. Nosotros ya no tenemos miedo a nadie. Por ejemplo, yo no tengo miedo a nadie, ni a qué clase de mestizo, porque yo no soy mestizo, soy nativo. Por eso, yo me digo en mi mente, yo siendo un hombre de edad, yo no estuviera que vivir por acá.

Cuando yo no existía todavía, a mi padre le pegaban los mestizos, le paleaba con palos, le chicoteaban con soga. Esos malos lo que le hicieron a mi padre, él mismo me conto cuando yo era ya muchacho de ocho años. ¿A nosotros por qué quizás nos botaron hasta esta tierra? Entonces nosotros hemos llegado a esta tierra entre el medio del monte. Ahí en la boca del Zumún, ahí he llegado muchacho. De ahí comenzaba a trabajar leche caspi mi padre finado. Cuando mi padre estaba trabajando leche caspi, yo estaba creciendo joven ya. Entonces a mi padre le dio un machete grande don Miguel [Loayza], diciendo llévate este machete para que trabaje tu hijo. Le dio don Miguel. Entonces comencé a trabajar, sacar una lata de leche caspi que no podía cargar porque era muy pesada. Mi padre finado me ayudaba. Así he comenzado a trabajar. También mi padre me ayudaba. Así trabajando, sufriendo yo ya he crecido hombre de edad. Ya les conocía a los mestizos. Yo no sabía trabajar muy bien, no sabía hacer chacra, así he crecido, no sabía nada, ni qué clase de trabajo. Entonces mi padre llegó a morir. Solamente él me daba mi ropa, él mismo me mantenía, yo no sabía trabajar ni qué clase de trabajo. Después que se ha muerto mi padre llegué a pensar cómo voy a vivir. Yo mismo solo me voy a trabajar. Comencé a hacer la chacra, comencé a sacar leche caspi. Así comencé a trabajar ya

3 La expresión es un tanto confusa y merece una aclaración. Providencia queda en la margen izquierda del río Igaraparaná, en Colombia, mientras que Remanso está ubicado en el curso bajo de la margen derecha del río Putumayo, en Perú.

huérfano, sin padre. Así se aumentó mi trabajo. También comencé hacer mi casa yo solo. Hasta hoy día solo trabajo mi casa. Tenía muchas chacras. Ya se ha muerto mi padre, solo he quedado, solo he vivido. Llegué a tener una mujer, a su madre de mi hijo. Y porque tenía mi mujer ya, he tenido mucho trabajo, leche caspi, shiringa…

Así cuando nosotros vivíamos, los diablos del monte nos han venido a tener compañía. Los mestizos del hacha[4] también. Después que se murió mi padre, los guardias me agarraron para mandarme al ejército. Entonces le dejé a su madre de mi hijo para irme al ejército. En el ejército me hicieron cosas, me querían matar. Me acordaba de mi padre, de los que le pegaban, de los que le chicoteaban a mi padre con una soga y con un palo[5]. Así me castigaban los soldados, me pegaban muy duro. A algunos de los soldados yo les ofrecía [amenazaba] matar porque a mi padre finado, ustedes los mestizos, le hicieron así. Yo no soy mestizo, yo soy bora, yo soy indio. Yo no le estimo a los mestizos, yo les aborrezco. Porque yo le ofrecía esas cosas, más cosas me hicieron los soldados. Me pegaban con un palo muy grande. Entonces llegué a pensar huirme, largarme del ejército. De Iquitos me fui dejando a los soldados. Ellos no podían agarrarme nuevamente porque yo ya me había escapado escondido. Entonces he llegado a mi lugar, a mi casa, ahí en la orilla del Iguano. Me llego a reunir nuevamente con su madre de mi hijo y continuaba mi trabajo sacando leche caspi con don Miguel. Así llegue huirme del ejército. Yo estaba un año en el ejército. Después de un año me fui porque no aguantaba el dolor, lo que me pegaban. Yo no era muchacho ese tiempo que me ofrecían a matar en el ejército.

Entonces yo vivo muy tranquilo hasta esos días. Nosotros vivíamos tranquilos con su madre de mi hijo. Hasta hoy día yo vivo donde vivíamos con mi mujer. Yo no voy a otro lugar. Yo me encuentro y vivo tranquilo. Mi padre se ha muerto, mi hermana también se murió. Mis dos tíos también se han muertos [no menciona la muerte de su esposa]. Dejando esas penas yo vivo tranquilo en mi lugar. Hasta ahorita, me vivo muy tranquilo. Así llegué yo a esta tierra muy tierno, muy muchacho. Ya soy viejo. Yo ya soy vejez en este mundo. Yo nunca me acompaño con nadie porque mi padre me dejó muy muchacho. Nosotros no tenemos miedo a los mestizos, pero mi padre sí tenía miedo a los mestizos. Entonces yo vivo sin saber ni qué clase de cuentos ni curaciones. También mi padre vivía

4 Los primeros mestizos que introdujeron el hacha.

5 Impresiona que Mariwa compare los maltratos que sufrió en el ejército con los sufrimientos infligidos por los caucheros a su padre y a los indígenas.

como yo, no sabía nada, ni qué clase de curación, ni que cuento porque a mi padre finado los mestizos le mandaron a trabajar al monte. Mi padre vivía en el monte trabajando shiringa, sacando leche caspi. Nada de cuentos, nada de curaciones me enseñaba mis padres. Por eso no tengo ninguna curación, ninguno cuento. También no entiendo castellano correcto. De donde podía aprender cuentos y curaciones si yo no vivía con mi padre que estaba en el monte. Nosotros vivíamos en nuestro tambo con mi madre y mi abuelita. Por eso no sé nada de cuentos ni de historias. No tengo nada de estudios. También los mestizos me hacían trabajar por monte desconocido. Después que se acabaron los mestizos, nosotros vivimos muy tranquilos. Pero antes los paisanos de nosotros vivían en el monte trabajando. Así nos hacían trabajar los mestizos. Así llegué a esta tierra. Hasta ahora yo vivo muy tranquilo. No sé cuánto tiempo viviré aquí en esta tierra.

Ahí se termina cuento de mi nacimiento.

"NUNCA SE TERMINABAN LOS MESTIZOS"[1]

Chancaïcé

PRESENTACIÓN

Este relato se inicia con una frase terrible: "Yo, cuando era niño, todavía existía esa ley de muertos, lo que le mataban a nuestros antiguos. [A] Los nativos les llegaban a matar sin culpa". El narrador considera que el asesinato de los indígenas por parte de los caucheros era debido a una ley, "ley de muertos". Es cierto que no existió una norma escrita en este sentido, pero sí una práctica mediante la cual los caucheros mataban a los nativos "sin culpa", lo que puede significar sin motivo, sin causa alguna, pero también impunemente, ya que ellos no recibían castigo alguno por sus crímenes. La opción de algunos era otra, pragmática, como lo expresa la frase: "Pero ellos decían, nosotros no debemos matar a esos nativos, debemos hacerles trabajar duro, trabajos de shiringa". La venganza de los nativos se expresa mediante rebeliones y el asesinato de un personaje llamado Roohi, cuya identidad no hemos podido determinar, a pesar que Chancaïcé le asigna un nombre, Luis, y una nacionalidad, brasileño. Pero los mestizos eran mucho, "nunca se terminaban", y además llegó Abelardo Agüero, siniestro capataz de la empresa que impuso el terror ahí donde estuvo. A los que no cumplían con la cuota de shiringa, los castigaban físicamente o los mataban.

El relato de Chancaïcé (es un anciano de la generación de Oliverio), se refiere también a la colaboración de personas indígenas con los caucheros. Estos establecieron alianzas estratégicas con determinadas personas o familias, a las que consideraban amigas y por eso "los blancos no les mataban". Tal era el caso del hermano mayor de Chancaïcé, curaca de la gente del clan Waromu, según él señala. Pero la colaboración no fue una cuestión exclusivamente individual, ya que los caucheros llegaron a formar una especie de institución que recibió el nombre de "muchachos" o "muchachos de confianza". Su participación como delatores y victimarios de su propia gente es recurrente en todos los testimonios recogidos en este libro, como es el caso del relato titulado "Menaje".

1 Grabado en bora en 1985 y traducido en castellano por Armando Capino, nieto de Oliverio.

A partir de este momento, el relato cambia radicalmente de tema para centrase de manera especial en la vida misma del narrador y de su aprendizaje como vegetalista. Su madre "lo mezquinaba", que en este contexto quiere decir que lo protegía para que no aprendiese brujería, porque esto lo haría vulnerable antes otros brujos que querrán matarlo. En este sentido, su hermano lo aconseja: "Si usted llega a ser vegetalista nunca pensarás embrujar a otro. Usted debe de curar cualquiera enfermedad, pero nunca pensarás de brujería". El relato adquiere un tono moral, de enseñanza sobre cómo comportarse:

> *"…pensará de tus trabajos, cómo cultivar tu chacra, sembrar tus sembríos. También tú cultivarás tu coca, tu tabaco. Entonces esos cultivos tú le tratarás como tus hijos mayores. Tu mujer, cuando te casarás, sembrará en tu chacra tanto como frutas, macambo, pijuayo, guaba, caimito… Entonces, recién después de esos sembríos usted llegará a pensar cómo curar las enfermedades".*

El énfasis en el trabajo de la chacra, del sembrío de la coca y el tabaco, productos centrales en los pueblos de la Gente del Centro porque ayudan a reflexionar sobre los problemas de la existencia y a crear el ambiente para la transmisión de la palabra tradicional, es destacado por el narrador de manera poderosa: solo después de esos cultivos, y de los que están a cargo de su esposa, podrá la persona curar enfermedades. Recién ella comenzará a trabajar como médico y "Nuestro dios te ayudará, te dará más pensamiento para que seas vegetalista". Es un auténtico tratado de moral, en el que no hay palabras vacías, retóricas, sino palabras con fuerte significado para la vida en la sociedad bora.

La coca y el tabaco son también los productos necesarios para construir la "casa grande", la maloca, porque constituyen los bienes para "pagar" el trabajo de la gente que participará en su edificación. Sin ellos, la persona que aspira a tener una maloca no podrá reciprocar con los trabajadores, no podrá compensarlos por el esfuerzo que deben realizar en la construcción. Y después de edificada, viene la "fiesta" o baile de inauguración, que "implica el intercambio del alimento cosechado y producido por una unidad residencial (los 'dueños del baile') por cacería de monte y cantos traídos […] por los 'contendores' o aliados ceremoniales de otras unidades residenciales (malocas)" (Echeverri, 2020: 24).

En este momento, el relato de Chancaïcé cambia de escenario para situarse en Colonia antigua, el lugar en el río Yaguasyacu donde fueron establecidos los boras por los patrones que los trasladaron desde el Putumayo, que quedaba

aguas arriba de su actual asentamiento. Allí, señala Chancaïcé, comenzó a construir una "casa grande" o maloca. Se trata de un dato significativo, porque indica que, aunque estaban todavía bajo el dominio de los patrones, algunos grupos indígenas habían reiniciado esta práctica tradicional de construir malocas. Sin embargo, él transgrede ciertas normas, que no precisa cuáles son, y por ello enferma. Es curado, pero incurre en nuevas transgresiones y vuelve a enfermar.

Al igual que Oliverio en el relato "Macapa", Chancaïcé hace una mención "al hacha buena" y vincula esta referencia con los trabajos que realizaban en aquel tiempo en los fundos del Ampiyacu, con los que "sacábamos nuestras necesidades con shiringa y leche caspi. Después hemos tenido nuestro trabajo de cueros, después el trabajo de madera. Con esos trabajos mantuvimos a nuestros hijos. Esos trabajos los hacíamos con hacha buena. También hacíamos nuestra chacra con esa hacha buena. De esas chacras nosotros sembramos papa, huitina, camote, dale dale, yuca buena". Esta referencia al hacha buena, que en el relato "Menaje" es contrastada por el "hacha brava", parece confirmar nuestra hipótesis que en aquel tiempo las relaciones con los patrones eran concebidas como más equitativas, o al menos no violentas, en contraste con las anteriores que se basaban en el terror, la tortura y la muerte.

Otro tema que está implícito en esta parte del relato es el referido a las nuevas actividades emprendidas por los dueños de los fundos, no solo en el Ampiyacu, donde habían sido asentadas numerosas familias de la gente del Centro, sino en general en toda la Amazonia peruana, como fueron la extracción de leche caspi y maderas, y la cacería de animales para aprovechar sus cueros (en el caso de los caimanes y pecaríes) y pieles (en el de jaguares, tigrillos, nutrias y otros). La matanza de animales fue tan feroz que llegó a comprometer la existencia de las especies mencionadas. La cacería con fines de comercialización de pieles y cueros fue prohibida en el Perú el año 1973.

EL RELATO

Mi nacimiento era por el Putumayo. Ahí me dio luz mi madre, en Santa Julia. Ahí mismo he crecido. Yo, cuando era niño, todavía existía esa ley de muertos, lo que le mataban a nuestros antiguos. [A] Los nativos les llegaban a matar sin culpa. Los mestizos se iban, así como esos blancos que vienen a visitar a nosotros. Entonces los blancos le trajeron muchas cosas. Llegaba Roohi [Luis], un mestizo.

Los nativos lo mataron a él para tener cosas. Tribus de Uvamuje [Guacamayo] le mataron al señor Luis. Pero de nuestra tribu no le mataron, por eso se salvaron. Había muchos mestizos y ellos hablaban cómo terminar a los nativos. Pero ellos decían, nosotros no debemos matar a esos nativos, debemos hacerles trabajar duro, trabajos de shiringa. Entonces los nativos comenzaron a trabajar shiringa. Este cuento me contaba mi madre finada cuando yo era muchacho. Entonces los mestizos llegaban a repartir sus productos para mandar a trabajar shiringa. Había uno de la gente de guacamayo que le aborrecía a los blancos. Vámonos a matar a esos blancos, decía él, nosotros no queremos trabajar con ellos, debemos de terminar a ellos. Esos nativos le tenían miedo a los mestizos. El hombre que le mataba a los mestizos se llamaba Maña, él era jefe de Guacamayo. Él le mataba a los mestizos. De esa manera, él no quería que entren los blancos. Llegó a matar a Roohi. Todos productos de ellos le sacaron, tantos como cartuchos. Y con esos cartuchos le mataba a los mestizos. Los nativos pensaban terminar a los mestizos, pero ellos nunca se terminaban. Después de ellos llegó Agüero. Él era el que le mataba a los nativos. Él llegó a ordenar a trabajar shiringa. Les hicieron trabajar duro. Había uno de esos Guacamayo. A él le preguntó Agüero, ¿de qué gente eres? Él sabía que le iba terminar a la gente de Guacamayo, por eso él le dijo, yo soy tribu de Loro. Él contaba de su tribu. Él quería salvarse. Se llamaba Owatupa. Él ya era muchacho de Agüero. Él también era muy malo, mataba a las gentes. Pero él dejó esa vida y ya era un hombre tranquilo, era muchacho de Agüero.

Los trabajadores traían mucha shiringa. A los que no traían mucha, a ellos le comenzaron palear. Con lazo de cuero y una lata. Al final le mataban al hombre. También ellos le ordenaban a sacar mucha leña. Ese era para él mismo. Era para quemarlo con esa leña. Al hombre le mataban y le jalaban encima de la leña y le quemaban. Así le terminaron a los nativos por el trabajo de shiringa. Sus muchachos de ese señor eran vivientes de Sabana. Su jefe de ellos era Muitine. Ellos eran sus muchachos. Eran muy bravos. Esos muchachos se iban por cada casa. A veces ellos se iban a encontrar a una señora, o una señorita, le preguntaban dónde está tu hijo, dónde está tu hermano. Le contestaba, no está aquí, se ha ido al puerto a ver la trampa [red para pescar]. A veces algunas señoras no querían ir a traer su hijo o su hermano. Ese rato ellos le ofrecían a matar a la señora. Esos muchachos la mataban y después la usaban a la mujer. Ese era orden de Agüero. Ese tiempo mi hermano mayor era el jefe de la gente de Waromu [Loro]. Él era muy amigo de los blancos, por eso a los Waromu los blancos no le mataban. Ese tiempo mi abuelo finado existía. Se llamaba Nebahe, que era su cuñado de mi hermano. Eran amigos de los blancos, entonces no le llegaban a matar. A la gente de Guacamayo los mestizos les estaban terminando. Al hombre Iguano [Mañaho] ellos le perseguían. Llegaron

a encontrarlo y le pusieron al cepo. Gente de miraña le hicieron broma a ese señor. Le decían, ¡señor Mañaho, agarra tu escopeta, vamos a matar a los mestizos! Así Mañaho lloraba mucho. Después de sacar esos cepos, ellos le mataron y le quemaron. Así lo mataron al jefe de Guacamayo. Los mestizos no le mataban a gente de Pijuayo, de Zorro porque dicen ellos no les mataban a los mestizos. Los mestizos le acabaron a las tribus de norimu, ocaina, chiyumu. También no le tocaban a los caraná, también a los kowamuje. También gente de animales se salvaron porque no le mataban a los mestizos. Estos cuentos me contaba mi abuelo, entonces yo era joven ya.

A mí nadie me enseñó para ser vegetalista. Nunca llegué a estudiar para ser vegetalista. Había mi abuelo, otro, de otra tribu. Él se llamaba Macamahe. Entonces ese señor sí le enseñaba a mis hermanos para que sean vegetalistas, para que embrujan. Él era el vegetalista. Estas personas eran los que aprendían esas cosas. Uno se llamaba Warowa, otro Katiwa También otro se llamaba Tjɨlliihio. A ellos, él le enseñaba para que sean vegetalistas. Ellos me contaban aquí en esta tierra, ahí donde que yo tenía casa grande… Entonces yo era joven ya por el pueblo de Moto[2]. Ahí comencé a enamorar una mujer. Yo quería casarme. Esos tiempos todavía nadie me enseñaba para ser vegetalista. Entonces mi hermano mayor me quería enseñar para ser vegetalista, brujo. Pero mi madre no quería que me enseña mi mayor. Mi madre me mezquinaba[3], porque yo era el único hijo de ellos. Nosotros no éramos varios. Yo, aprendiendo esas cosas de brujería, yo, decía, le embrujaría a otra persona y otros brujos me embrujarían y me matarían. Por eso mi madre no quería para aprender esas brujerías. Entonces yo también me asustaba cuando así me contaba mi madre.

Mi hermano me estimaba mucho, nosotros andábamos juntos, comíamos, anzuelebamos juntos. Entonces él me contaba algunas partes de curación, algunas partes de vegetales. Él me contaba esas curaciones cuando nosotros estábamos anzuelando. También me contaba cuando comíamos nuestro pescado cocinado. Él me indicaba sobre las enfermedades, a qué forma se cura, a qué forma se piensa cuando uno se pone a curar a un enfermo. Él también me contaba sobre la creación de la coca, de los sembríos. Mi hermano me decía, yo te enseñaría muchas cosas, pero tu madre no quiere para enseñarte. Entonces él me decía, aunque te mezquina tu madre yo te cuento escondidamente estas curaciones. Si usted llega a ser vegetalista nunca pensarás embrujar a

2 No se ha podido ubicar este pueblo.

3 En este caso, el empleo del verbo mezquinar es muy particular. No tiene que ver con avaricia, sino con el cuidado y la protección que daba su madre para que no aprenda cuestiones de brujería y se exponga a ser asesinado por otros brujos.

otro. Usted debe de curar cualquiera enfermedad, pero nunca pensarás de brujería. Usted curarás cuando vas a ser viejo. Cuando te irás a otra tierra, allá te envejecerás. ahí usted pensará de esas cosas de ser vegetalista. También cuando tendrás hijos mayores usted llegará a enseñar a tus hijos. También usted pensará de tus trabajos, cómo cultivar tu chacra, sembrar tus sembríos. También tú cultivarás tu coca, tu tabaco. Entonces esos cultivos tú le tratarás como tus hijos mayores. Tu mujer, cuando te casarás, sembrará en tu chacra tanto como frutas, macambo, pijuayo, guaba, caimito… Entonces, recién después de esos sembríos usted llegará a pensar cómo curar las enfermedades. También usted tendrá más trabajo después de esas cosas, tendrá más vida con tus hijos, también contigo. Entonces usted comenzará a trabajar como médico. Nuestro dios te ayudará, te dará más pensamiento para que seas vegetalista. Entonces te llegas a curar un enfermo, y si ese enfermo se muere en tus manos, entonces usted dejará de ser médico. Pero si usted le sana, le salva, usted continuará curando a los enfermos. Así vas a trabajar, así me decía mi hermano. Entonces si usted le salva, nuestro dios te dará más vida, más idea en tu sentimiento. Así me enseñaba mi hermano para ser vegetalista cuando nos poníamos a comer entre dos. Me contaba escondidamente esos cuentos de curación.

Yo cuando era muchacho a mis hermanos mayores les enseñaba un brujo para que sean vegetalistas. Mi madre no me dejaba para que me enseñe esas brujerías, esas curaciones de enfermedad. Hay algunos médicos vegetalistas que me dicen que soy brujo. Pero no soy brujo, sé curar las enfermedades. Yo tengo mi nombre propio, yo me llamo Nebahe [Hombre rojo]. Pero usted me llama con el nombre de broma, Ubari [hombre malo]. Su nombre de mi padre era Nebahe[4]. Entonces su nombre yo llevo. Entonces ahora como ya soy viejo, mi nombre es Toyarcha [hombre suave]. Este mi hijo Raya, ahora se llama Nebahe. Así llegué yo a esta tierra. Entonces nuevamente me enamoré de su madre de estos mis hijos. Yo tenía otra mujer, mi primera, pero se ha muerto. Después que falleció, me casé con esta. Su mamá de mis hijos era muy niña todavía. Entonces por esa niña los blancos me querían mandar a la cárcel. Pero don Juanito [Rodríguez] me quería soltarme. También don Remigio [Vega] no quería que me mandan a la cárcel[5]. También sus hermanos de mi mujer no me demandaban nada. Entonces nosotros estábamos reunidos con mi mujer.

4 Su abuelo, su padre, él mismo y, como menciona más adelante, su propio hijo, se llamaban Nebahe, según la costumbre de los boras que Oliberio ha señalado hacia el final del relato llamado "Macapa".

5 Según la ley peruana, la relación de un varón mayor con una mujer menor de edad es siempre considerada violación punible hasta con 25 de cárcel. Afortunadamente, muchos jueces en Loreto han entendido que se trata de una práctica cultural en muchas sociedades indígenas y declaran la inocencia de los encausados.

Había uno, mi hermano que se llamaba Doojcohe. Él hizo su fiesta en el patio mismo [a la intemperie]. Entonces varias veces la gente bailaba así cuando había una fiesta. Yo tenía mucha vergüenza porque a veces la lluvia le mojaba a los invitados. Yo le preguntaba a mi abuelita, ¿nuestros antiguos no hicieron su casa grande? Mi abuelita me contestaba, sí, tu padre finado tenía su maloca. ¿Por qué usted pregunta esa cosa? Para hacer mi casa grande también, le contestaba yo. Nosotros somos gente de Kowamyuje y nosotros debemos tener nuestra casa grande también como la tenían nuestros antiguos. Entonces llegué a pensar hacer mi casa grande. Empecé a hacer muchas chacras. Todavía no declaraba mi pensamiento a otros. Trabajaba ocultamente, haciendo mi chacra, sembrando mis sembríos. Mucho tiempo estuve en mi chacra sembrando mucho tabaco y mucha coca. A mi madre yo le decía, mamá, usted debe sembrar papa, yuca dulce. Mi abuelita sí sembraba mucho maní. Ese sí era su trabajo de mi abuelita. Entonces yo les invité a mis familiares para construir nuestra casa. Mi abuelita me decía, tu padre finado tenía su casa grande por ahí por el Putumayo. Su casa grande de tu padre se llamaba Kowamyuje. En esa casa también hacían fiesta de *emia*. Así me contaba mi abuelita. Estaba preocupada porque yo quería hacer mi casa grande. Yo le decía, pero nosotros también podemos hacer fiesta de *emia*. Ella me contestaba, usted no tiene mucha familia, tampoco tienes tu padre. Tú eres solo. También mujeres de nuestra tribu no tenemos bastante. Teniendo mucha familia, cada familia sería dueña de cada horcón. También usted no tienes ni tu cuñada, ni tu cuñado. Teniendo a ellos pudieras hacer esa casa grande con la fiesta de *emia*. Ella me contaba que esa casa grande de mi padre tenía su manguaré que era de los Kowamyuje. Así me contaba mi abuelita, también mi madre.

Entonces nosotros hemos terminado de construir mi casa grande [en Colonia antigua] y yo empecé de hacer fiestas, varias fiestas he celebrado en esta casa. Me olvidé un punto, yo comencé hacer mi chacra y muchos trabajos también, esos trabajos yo hacía con fin de hacer mi casa grande. Pero yo dejé de hacer mis trabajos, ya no pensaba más hacer mi casa grande. Entonces esos sentimientos que yo tenía me trataron como enfermedad, como un cutipo. [Armando Capino comenta: porque él había dejado ese sentido de hacer su casa y no llegó a hacerla, entonces le habrá castigado el dueño de las casas grandes.] También cuando yo era joven, yo decía que nunca viviré como mi padre, yo nunca tendré casa grande. Así hablaba yo cuando era joven. En ese tiempo yo vivía andando en todas partes, no vivía muy tranquilo. Mi madre tenía mucha pena porque yo me enfermaba mucho, me lloraba mi madre. Yo le decía, ¿por qué usted tiene tanta pena? ¡No estoy muerto para que me lloras! Entonces mi mamá llamó a

un vegetalista que se llamaba Najchahe. Llegó él y yo preparaba mi coca, mi ampiri. El me curó y se ha puesto a llorar. Después de llorar, él me dijo, bueno, hijo, esta enfermedad que usted sufre no es grave, tampoco no es cutipa de los animales. Su enfermedad no necesita mucha curación. Esta enfermedad te hace enfermar de lo que usted piensa con tu mamá, con tu abuelita también. Te tratan como un enfermo porque usted pensaba construir tu casa grande como hizo tu padre finado. Entonces el dueño de esas casas te pregunta como enfermedad. Porque su casa de tu padre finado se llamaba Kowamyuje, el dueño de esas casas quiere que usted le adora, quiere que usted construye tu casa grande.

Ese tiempo me enfermaba muy grave, así como se enfermaba mi hermano Oliberio[6]. Entonces ya no me hicieron caso esas cosas que me decían los vegetalistas. Yo dejaba también mis trabajos, entonces nuevamente me llegué a enfermar, igual mismo. Entonces nuevamente le llamé a un vegetalista que se llamaba Amomewajco. Él me curó y me dijo la misma cosa, me indicaba palabras que me decía el primer vegetalista. Era cierto lo que me decía él, pero yo no cumplo con esas palabras. Después de sanarme el vegetalista empecé a construir mi casa. Aunque cuando empecé a construir mi casa no debía tener muchas enfermedades, también mis hijos, uno se ha muerto, mi hijo. Nosotros hemos construido entre cuatro personas. Éramos Uvadille, Chijcane, Tayahe [huangana de la desembocadura del río]. También Nivuwa [venado de la desembocadura]. Ellos eran los que construyeron mi casa grande. Entonces entre todos hemos comenzado a tumbar los horcones y trozarlos. También otros palos que se utilizan para casa grande. Entonces entre nosotros hablábamos. ¿Cómo vamos a trabajar? ¿Qué cosa vamos a comer? Yo le decía vamos a mitayar primero. Ese tiempo yo tenía muchos cartuchos, comencé a repartir a cada uno esos cartuchos para que cazan animales. También mi madre y otras mujeres, ellas sacaban mucha yuca para preparar nuestra cahuana. Los mitayeros se fueron para cuatro días. Llegaron con mucho mitayo. habían cazado sajino, añuje, venado, también huanganas, majás. Los repartió a esos animales para cada horcón. Después de comer a sus animales ellos comenzaron a traer los horcones. También le daba yo coca, ampiri, sal de monte puro. Después de hacer llegar los horcones, ellos comenzaron a prender los horcones. Hemos terminado de hacer la casa, entonces mis hijos no sufrían con muchas enfermedades, también yo no tenía ni qué clase de enfermedad.

Nosotros vivíamos muy tranquilos en nuestra casa grande. También trabajábamos muy tranquilo nuestras chacras, sembrábamos muchos sembríos. Así como su

6 Trata así a Oliverio, a pesar de que no eran hermanos de sangre.

nombre de esa casa era al nombre de nuestra tribu, Kowamyuje, por eso el dueño de esas casas grandes nos reconoció desde esos tiempos. Madre de esas casas grandes, abuela de esas casas grandes, también garza de las casas grandes. El primer nombre que tenía era garza de las chacras, también garza de rozas, garza de tabaco, garza de yuca, garza de yuca dulce. De esas cosas la garza tenía su nombre. Cuando esas frutas se aumentaron en todo el mundo, para toda la tierra, él llegó a tener su nombre, garza de las casas grandes. Él llegó a ser nuestro jefe, pero él primeramente vivía con sus hijos propios y se aumentaron sus hijos para todo el mundo, para toda la tierra. Así también nosotros vivimos ahora, cada uno con nuestra familia propia. Esos tiempos, el trabajo nunca se terminaba, uno moría, otro le remplazaba. El trabajo terminaba donde el ultimo hijo.

Esos tiempos sacábamos nuestras necesidades con shiringa y leche caspi. Después hemos tenido nuestro trabajo de cueros, después el trabajo de madera. Con esos trabajos mantuvimos a nuestros hijos. Esos trabajos los hacíamos con hacha buena. También hacíamos nuestra chacra con esa hacha buena. De esas chacras nosotros sembramos papa, huitina, camote, dale dale, yuca buena. Esos frutas nuestros antiguos le cocinaban con caldo de yuca y nosotros los muchachos le comíamos. Eso comíamos cuando éramos muchachos nosotros. También de esos sembríos le daban de comer a sus invitados cuando le invitaban para un trabajo. También le servían mucho casabe, chicha de pijuayo. De esos se disfrutaban los trabajadores. Muchas bebidas preparaban para los invitados del trabajo. Por eso nuestros antiguos se levantaban a madrugada, cuando el gallo cantaba primero. Ellos se levantaban temprano a beber esos caldos de yuca. También le daban de beber a sus hijos. Entonces tempranito ellos se iban a su trabajo. Temprano también regresaban nuestros antiguos. Algunos llegaban en la tarde y comenzaban a entonar su manguaré. Ellos le avisaban a sus otros amigos que estaban llegando de su trabajo. Los que escuchaban sabían que tal fulano estaba llegando de su trabajo. El creador de manguaré, el abuelo del manguaré le daba conocimiento a sus nuevos hijos. Por eso el ruido del manguaré se escucha de muy lejos. También con esos manguarés le llamamos a nuestros amigos. Entonces nosotros cuando escuchamos manguaré, escuchamos a quién le está llamando, qué le está diciendo. Cuando te llama urgente, te vas rápidamente atender su llamada del señor. Clarito se escucha el sonido del manguaré cuando está llamando. También uno le llama con manguaré a algunos para que le trae hojas de cetico para mezclar con su coca. A veces le llama a su yerno para que le trae cetico y coca. Coqueando, lameando, ellos se ponen a conversar sobre su trabajo. A veces algunos se ponen a conversar cuando celebrar una fiesta. Así conversaban nuestros

antiguos, también conversamos ahora. También con nuestras mujeres nos ponemos a conversar después que siembra papa, que cosecha yuca para hacer cahuana para celebrar nuestra fiesta. Así nuestros antiguos pensaban después de terminar su chacra, su trabajo. Por eso nosotros no sabemos brujería ahora. Tampoco yo no sé nada de eso. Hasta ahorita nosotros con mis hijos y mis hijas continuamos con nuestros trabajos. Nadie de mi familia se llega a perder.

Entonces en esa casa que hemos construido, pensaba, nosotros hemos hecho primera fiesta de *bahja*. También hemos hecho otra fiesta, también hemos celebrado última fiesta. Hemos cumplido con el cargo de esa casa grande. Después de cumplir todo eso, yo lo he dejado nuevamente nuestra casa grande. Ese tiempo ya formábamos nuestro pueblo, lo que existe ahora. Yo pensaba hacer mi casa nueva grande, después de terminar nuestro pueblo, así pensaba yo. Así vivía yo desde mi nacimiento. De esas cosas a veces nosotros le contamos a nuestros hijos. Nosotros les enseñamos a trabajar. Así nosotros hemos llegado hacer nuestra casa grande. Por eso vivimos muy tranquilo con mis hijos, con mi familia. Nosotros, cuando hemos construido ese pueblo [Colonia], yo era curaca de ellos. Entonces yo ya pensaba hacer mi casa grande después de terminar ese pueblo de Colonia. Pero la madre de mis hijos falleció y me quedé en nada de hacer mi casa grande. Entonces como [Manuel] Trigoso era como mi hijo, yo le he dicho a él que construye su casa grande, yo te ayudaré de todo al nombre de nuestra casa Kowamyuje. Trigoso, cumpliendo él, hizo su casa grande. Pero él no llegó a estar permanente aquí en esta casa grande. Él le dejó esa casa como si fuera una casa cualquiera. Entonces yo me quedé como el dueño de esta casa. Yo pienso cambiar su techo de esa casa. Entonces aquí vivimos, juntos con mis hijos, muy tranquilos. Así termina cuento de mi nacimiento.

Entonces yo vivía permanente ahí por el río Zumún. Ahí cuando nosotros vivíamos, mis hijos se enfermaban y yo les llevaban donde los vegetalistas. Entonces había un vegetalista que se llamaba Mujtyine. Él me comenzó a reñir diciendo, usted tenía su abuelo, usted tenía sus antiguos, ¿por qué usted no le preguntaba para que te enseñan a ser médico vegetalista? Tú me vienes molestar muchas veces con tus hijos enfermos. Eso es culpa de usted que se enferman sus hijos. Usted le mata muchos animales y la enfermedad de esos animales le hace enfermar a usted, entonces yo le sano esos enfermos. Por eso el dueño de las enfermedades sale contra mí, también me hace enfermar. Por eso desde este momento no quise ser médico, tampoco no quiero curar

a los enfermos. También un brujo le puede llegar a matar a mis hijos, a mis nietos. Así me ha reñido el vegetalista. Entonces yo le contesté, pero yo no te pido ayuda sin pagarte, sin darte ni qué clase de pago. Yo no te pago con cosas viejas, usadas, yo te doy puras cosas nuevas. Yo te doy hacha, cobija, frazada, machete… Yo te doy esas cosas como el pago de mis hijos enfermos. ¿Pero usted por qué me trata en esa forma? También a mi mujer la has reñido dicen una vez. Ahora También a mí me estás diciendo la misma cosa. ¿Por qué aprendió usted estas cosas? Usted aprendió esas cosas para que nos sirve, nos ayuda a nosotros. Usted me dirías esas cosas pidiéndote ayuda sin darte ni qué clase de cosas. Es cierto que yo mato muchos animales, entonces con el cuero de esos animales yo compro muchas cosas. Entonces yo te brindo muchas cosas nuevas, no te brindo cosas viejas. Tú tienes muchas cosas, mucha gente te paga tu curación con esas cosas nuevas. Usted no compra esas cosas con tu trabajo mismo. Así yo le contesté al vegetalista.

Después de pasar así nuestro discute, él comenzó a curar recién a mi hijo enfermo. Después de esas cosas, yo llegué a pensar de esas cosas que me enseñaba mi hermano. También en ese tiempo había muchas enfermedades de gripe y de sarampión. Y esas enfermedades yo comenzaba a curar a mis hijos mismos. Entonces encontré un remedio vegetal que se llama *watahe*. Entonces aquí tengo ese remedio [enseña una hoja que huele a vetiver]. Yo me confió de ese remedio vegetal. Con ese tronco yo comencé a curar cualquiera enfermedad. Entonces yo me acordaba parte por parte de esos cuentos lo que me contaba mi hermano. Dueño de este remedio vegetal, él nos cuida, él nos hace pasar fiebre, nos hace calmar nuestra enfermedad, También de nuestros hijos. A nosotros, a los vivientes del medio mundo[7]. Este remedio vegetal se creó aquí en el medio mundo para curarnos de algunas enfermedades cuando tenemos mucha fiebre. Entonces yo hago mis oraciones con el dueño de ese tronco. ¡Y me hizo caso! Sanaba los enfermos, calmaba fiebre. Entonces madre de ese remedio vegetal me enseñaba muchas curaciones entre el medio de mis sueños, me enseñaba cómo curar, cómo hacer mi oración. El dueño de ese tronco se llama garza. Cuando algunos enfermos tienen mucha fiebre, tú le comienzas chapear hojas de ese tronco y tú le haces bañar y también le haces tomar un poco. Entonces el fiebre le hace calmar ese remedio. Con ese remedio siempre le curo a los enfermos. Otras personas también me trajeron a sus hijos enfermos diciendo que yo sé curar los enfermos. La gente me llamó que soy vegetalista, que soy médico. Así aprendí poco a poco cómo curar esas enfermedades porque me había reñido un médico vegetalista. El dueño de

7 Otra manera de referirse a la Gente del Centro del Mundo.

ese tronco sabe mucho, es muy sagrado. Cualquier enfermedad él le hace sanar. Él sabe bastante. Él le hace servicio a nuestros hijos. También yo le hago servicio a los enfermos. Mucha gente me traen a los enfermos y siempre yo les hago sanar. Ese era mi buena suerte que me ayudó nuestro creador. También el dueño de esas casas grandes ya no me molesta, ya no me trata como enfermo. Vivo muy tranquilo, también mis hijos. Coqueamos la misma coca, lameamos el mismo ampiri, sembramos la misma coca, el mismo tabaco. Así aprendí a curar cualquier enfermedad. Mucho tiempo estoy siguiendo curando a los enfermos.

Así termina nuestro cuento.

Cecilia, hija de Chancaïcé

KATUNURɨ[1]
"Ahora nosotros queremos muchas cosas"

Oliverio Rimabaquɨ

PRESENTACIÓN

El relato comienza con la referencia a un miraña llamado Katunurɨ, quien es calificado como "hombre criminal", ya que mataba a la gente y les quitaba sus cartuchos y escopetas. Él había trabajado para Armando Normand, pero al ver las atrocidades que cometía contra su gente, se rebela contra los caucheros y lidera una rebelión. Entre otras es responsable de la muerte de un mestizo llamado Roohi, personaje no identificado que aparece en varios de los relatos incluidos en este libro. Por las indicaciones del texto, el protagonista de esta narración mataba mestizos: "El hombre Katunurɨ tenía mucha pena por sus demás compañeros. De esa manera Katunurɨ le mataba a otra gente". Esa "otra gente" son mestizos, a los que él mataba por los malos tratos que les daban a sus paisanos ("compañeros"), algo que a él le daba pena. Katunurɨ es así un rebelde y su descripción coincide el personaje referido como Katenere en otras fuentes bibliográficas:

> *"El más famoso levantamiento es el del jefe de maloca Katenere. Era un jefe que trabajaba para Normand, el más ruin asesino de la sección de Abisinia. En 1909 huyó y fue capturado, y su esposa fue encerrada y violada. Katenere escapó, consiguió hacerse de armas y mató a algunos trabajadores de Abisinia. Un hombre llamado Vásquez fue enviado en misión de búsqueda y destrucción. Mató a diez indígenas, pero Katenere escapó. Continuó luchando contra Normand y su sección hasta que fue asesinado, cerca de Abisinia, en agosto de 1910" (Gray, 2005, p, 44).*

También Casement (2012, p. 108-109) lo menciona:

1 Relato grabado en bora y traducido al castellano por Armando Capino, nieto de Oliverio.

> *"Era un cacique bora o capitán llamado Katenere, frecuentemente mencionado en las declaraciones que examiné. Este hombre, que no era anciano sino joven y fuerte, vivía en las cabeceras del Pamá, un pequeño río que vacía sus aguas en el Cahuinarí no muy lejos de la boca de éste último en el Japurá. Mi intérprete, Bishop, había visto a este jefe en 1907 cuando Normand había ido a buscarlo para inducirlo a trabajar caucho. Él, sin duda por necesidad, había consentido traer caucho y por algún tiempo había trabajado voluntariamente para Normand hasta que, debido al maltrato, se había escapado como muchos otros. Después, lo capturaron con su esposa y alguna de su gente y lo encerraron en el cepo de Abisinia para someterlo a un proceso de domesticación".*

En su libro, el juez que llevó el juicio contra los caucheros, Carlos A. Valcárcel (2004, p 262), se refiere a la muerte del rebelde:

> "…Abelardo Agüero hizo asesinar a *cien indios* que tenía presos, a látigos y hambre; entre esos indios asesinados estuvo el capitán *Katenere* que se hizo célebre por haber tratado de vengar a su mujer e hijos que habían sido muertos; esos cien indios fueron asesinados porque Abelardo Agüero y Armando Normand se disputaban la posesión de ellos para dedicarlos a trabajar; y como no pudieron dichos jefes ponerse de acuerdo al respecto, optó Agüero por la matanza de toda esa gente".

Finalmente, Katunuri es asesinado y su cabeza cortada, para poder mostrarla como prueba de que realmente estaba muerto.

En este momento, el relato cambia de tema, para referirse a las relaciones entre los patrones (los "mestizos") y los indígenas. Presenta también la preocupación del gobierno "porque ya no llega mucho trabajo", es decir, jebe o shiringa, a pesar que él manda cajas de escopetas, hachas, machetes los mestizos las entreguen a los curacas y estos las repartan entre la gente para que trabaje. Los "muchachos", a los que nos hemos identificado en varios de estos relatos, así como en las "Claves" al final de este libro, son los culpables de que estos bienes no lleguen a manos de los indígenas y de que por ende no trabajen.

Sin nombrarla expresamente, aparece en el relato la Comisión Consultar ("los gringos") que llevan a la zona de extracción para averiguar qué es lo que está

pasando. Llegan a La Chorrera, a Abisinia, a La Sabana. Indagan por las zonas donde están los cuerpos de los asesinados y, con unos *aparatos*, "…agarraban los huesos quemados, juntaba toda clase de huesos de nuestra pierna, de nuestros brazos, todos los huesos de nuestro cuerpo juntaban en cajones. Les echaban nombre a esos cajones. Les clavaban duro. Después agarraba otra caja, otro cajón, también les amarraban los cajones. Juntaba puros huesos quemados".

En el marco de las investigaciones judiciales y consulares aparecieron pruebas sobre los asesinatos y se presentaron nuevas declaraciones sobre las atrocidades. A las osamentas de indígenas asesinados, se refiere Benjamín Saldaña Roca, el periodista que formuló la primera denuncia pública contra los caucheros el año 1907. (Ver sobre el tema Valcárcel 2004, p. 97) Un testigo, de nombre Isaac Escurra, declaró ante las autoridades que "al llegar a La Chorrera por primera vez el empleado Carlos A. Seminario le manifestó: que tenía hecha una fosa profunda donde podía enterrar todos los cadáveres de las víctimas de él (Seminario) y de Normand, a fin de evitar que fueras descubiertos los restos en alguna época" (Valcárcel, 2004, p. 184).

El relato se refiere nuevamente al episodio del intento de asesinato de Seminario. Este acontecimiento ya ha sido narrado en otro relato (Menaje). También alude al encuentro de los indígenas con mestizos que Oliverio identifica como brasileños enviados por su gobierno para establecer relaciones comerciales con la población, basadas en la habilitación. Como lo hemos señalado en la presentación del relato sobre Cudzunepallé, es probable que en el recuerdo del pueblo bora esté el hecho de los portugueses venidos de Brasil que recorrían el Caquetá y el Putumayo durante el siglo XVII, en búsqueda de esclavos que intercambiaban por hachas de hierro.

La historia cambia radicalmente a partir de la muerte del curaca que impedía el paso de los comerciantes y termina por aceptarlos porque les llevaban herramientas que les facilitaban el trabajo. "Desde ahí comenzó el trabajo bien duro", sentencia el narrador, y es evidente que no se refiere al trabajo de las chacras para alimentarse, sino al que se necesita para producir cosechas y extraer recursos con los cuales pagar los artículos que reciben. Las relaciones de habilitación y enganche se consolidan a partir de ese momento.

.

Pero los forasteros quieren más y les preguntan por huérfanos, sean varones o mujeres, que puedan intercambiar por escopetas, paquetes de mullos y otros bienes industriales. Estos huérfanos "son sobrevivientes de un clan diezmado

por la guerra [que] buscan protección en una maloca ajena que los acoge" (Gasché, 2017: 63). El intercambio de personas por bienes industriales se establece con la creencia de los indígenas que así "va terminar esas cosas interminables, esos robos", pero sucede lo contrario, porque el deseo por los nuevos bienes aumenta y con esto se incrementa el tráfico de huérfanos: "Así se aumentó la venta. [pero] Su pueblo estaba terminando". A causa de esto, afirma el narrador: "Ahora ya nosotros queremos muchas cosas".

EL RELATO

Había un señor que se llamaba Katunuɨ, era hombre criminal. Escuchaba en una carretera bien grande, comenzaba a matar a la gente, le mataba a la gente con cartuchos. El hombre Katunuɨ era miraña. Él no se dejaba ver con nadie. A la gente le mataban, le quitaban cartuchos y la carabina la botaban al agua. Después de botar la carabina, se largaba a otro pueblo. Llegaba donde otras gentes desconocidas. Después que se terminaba su cartucho, nuevamente se iba a escuchar otros caminos. También escuchaba carreteras. La gente le buscaba, pero no le podía agarrar ni encontrar. La gente trabajaba shiringa. A la shiringa le formaban como tubos, y el trabajador que no formaba como el tubo, los mestizos le median el trabajo, lo pesaban. Cuando los trabajadores no traían al juste de la balanza, no pesaba nada el trabajo, le comenzaban a pegar los mestizos al hombre. A otros trabajadores le amarraba como el castigo en medio del patio. Los trabajadores se echaban culpa unos a otros. Ellos [los mestizos] le amarraban a los nativos y los castigados. Los que estaban amarrados se murieron de sed con la calentura del sol. Los pobres castigados gritaban ¡quiero tomar! Calentura del sol le quemaba la piel del hombre. El hombre quedaba negro. El sol le mataba con la calentura. Después botaron a los muertos, le botaban al patio, ahí le quemaban a los hombres.

Entonces los pobres nativos negaban duramente porque ellos no le habían matado a Roohi. Los nativos le decían a los mestizos. El hombre Katunuɨ le ha muerto a Roohi, decían los presos. Al señor Katunuɨ le perseguían los policías, le buscaban. Buscaban lejos, por otros pueblos. A veces, Katunuɨ le encontraba a las personas que llevaban cartas; también les mataba. Él era Katunuɨ. El hombre Katunuɨ tenía mucha pena por sus demás compañeros. De esa manera Katunuɨ le mataba a otra gente. Por fin le llegó agarrar por un pueblo desconocido, por otro pueblo. Las personas hablaban de Katunuɨ. Decían si alguien lo encuentra, no le escape, mátalo.

El hombre Katunuri tenía cara pintada. De esas pintadas le llamaron Katunuri [hombre pintado]. Su pintada se le formó con el humo de shiringa. Todas sus cejas eran pintadas. Había un muchacho de los mestizos que estaba trayendo una carta de La Chorrera. El muchacho que traía esa carta, ese día de su viaje había una lluvia grande y el muchacho caminó sin parar. El muchacho tenía su carabina y le encontró a Katunuri. Le miro cuando Katunuri le cruzó el camino. Al mismo tiempo, el muchacho le disparo a Katunuri y le alcanzó parte de su pierna. El tiro era sin fallo. El muchacho que era tribu de los huitotos, y el muchacho se largó ya después de disparar.

El muchacho llegó donde la gente y le contó, señores, a quién quizás le he baleado en el medio camino, en mi mente digo que es Katunuri. Así le contó el muchacho a su gente. Entonces los mestizos le decían a los nativos, si de ustedes le matan alguien al señor Katunuri, lo traen su cabeza. Él dice le ha muerto al señor Roohi. Los mestizos le decían tráenos su cabeza para conocer si es Katunuri. Él era el único que le había muerto a Roohi. Entonces otra gente también al muchacho le acompañó a busca de Katunuri. Ellos llegaron donde que le balean. Se ha ido a encontrar a Katunuri si estaba herido. Su cuerpo estaba sano. Al mismo tiempo, le disparó otro tiro y murió Katunuri. Los que le han muerto le trozaron su cabeza. Al siguiente día se han ido a encontrarlo. Lo han encontrado y lo han matado.

Comenzaron a volver los que le han muerto trayendo ya su cabeza. Llegaron a hacer presentar donde los otros nativos. Entonces ellos le decían, este es Katunuri, mirando la cabeza. En ese tiempo la gente miraña ya se había terminado. A estas gentes le estaba terminando el señor [Abelardo] Agüero. Como este señor eran los mestizos. El gobierno dijo [él se había ido a Lima], como los barcos, las lanchas venían sumiendo, trayendo mucho trabajo, lanchas cargadas, esas lanchas traían bultos de shiringa por toneladas. El gobierno dice ¿qué pasó con la gente? ¿Por qué ya no viene mucho trabajo ahora? El gobierno le mandó a los mestizos. ¡Vayan ustedes a ver qué pasa con la gente!, les decía el gobierno.

Los mestizos tomaron vuelo en avión y llegaron a Iquitos donde don Julio Arana. Los mestizos llegaron a conversar con Julio Arana. Bueno, ¿qué pasó con la gente? ¿Se ha muerto la gente o se terminó? A Iquitos llegaban muchos productos de los trabajadores, también ya no llega mucho. El gobierno decía muchas cosas he enviado para los curacas, cajas de carabina, de machete, entonces esas cosas le darán los curacas a la gente. Había un mestizo que decía, todas las cosas que manda el gobierno yo le dejaba en La Chorrera, muchas

cosas como hacha y machete. Entonces el gobierno le dice, y por qué la gente no quiere trabajar. ¿Por qué ya la gente no trae mucho jebe y otras cosas más? [Antes] las lanchas venían cargadas, llenas de jebe. Entonces había un señor que le contó, bueno, señores, esas cosas que llevan, que le manda el gobierno, los curacas y los mestizos no le entregan nada. El señor que le contaba también le contó lo mismo. Bueno, señores, los jefes y los curacas le dan las cosas a sus muchachos mismos, le reparten las cosas. Con esas cosas los muchachos, ellos le matan a la pobre gente, a cada uno a su casa misma. Esas cosas el jefe de Chorrera les repartía a sus muchachos mismos. Con esas cosas que le daba su jefe, los muchachos se iban donde los nativos y le mataban a cada uno en su casa misma. A las tribus de Huitoto, también a los Muinane [Pallehe], también a los Nonuya [Nebaje]. También a las tribus de Ocaina, a esas tribus le persiguen, le matan los muchachos. Así le contaban un señor.

Entonces el gobierno comenzó a apuntar de su cuaderno esos avisos. Entonces el gobierno le decía ¿por qué haces esas cosas? Entonces el gobierno se ha puesto a preguntar, bueno, ¿cómo lo hace?, ¿cómo le mata? El señor le contesta, bueno, le balean y le queman en el patio. Es porque la gente no quiere trabajar jebe. Entonces los nativos también se ponían de acuerdo para matar a los jefes blancos porque ellos estaban cansados de ellos, no querían ya trabajar con mando de nadie. Entonces los nativos comenzaron a matar. Primeramente, le mataron a Roohi porque él era que les mandaba a trabajar jebe. Ellos ya no querían estar al mando de nadie. De esa manera los mestizos también le mata a los nativos. Entonces el gobierno le hace llamar a Arana, ¡que venga el señor Arana!, le dice el gobierno. Después que viene don Julio Arana, ustedes pasarán a llegar donde lo que le quemaba a los nativos [o sea que Arana no le dejaba pasar]. El gobierno dijo a Arana, venga tú mismo personalmente a traer productos, artículos. Esas cosas que le daba el gobierno a Arana eran como el pago del trabajo de los nativos. El trabajo era jebe.

Arana se ha ido donde gobierno. Su llegada era para siempre. Arana tomó vuelo hasta Lima. Después que se ha ido Arana, los blancos, los gringos tomaron su lancha de Arana y llegaron a Chorrera. De Chorrera salió en busca de la gente por todos lados. Algunos se iban a La Sabana por la cabecera del Putumayo, otros se iban por Abisinia. Entonces los blancos les llamaron a los nativos para que cargan sus comidas. Entonces cargaban su comida de los blancos los nativos. Comenzaron a hacer sus viajes, caminaban una loma misma, al término de la loma se iban descansar los blancos. También los nativos les llevaban sus asientos de los blancos, los nativos comenzaban a templar sus sillas para que se sientan. Los blancos se sentaban en filas. Ahí tomaban su bebida y comían.

Después de eso, nuevamente caminaban esa distancia. Llegaban al pueblo de Abisinia [juntando los huesos…].

El curaca de la Chorrera le repartía carabinas a otros curacas de nativos. A cada curaca de los nativos le iba repartir el curaca de Chorrera. Repartiendo esas carabinas a su gente, le iban mandar a trabajar shiringa. Esas carabinas era lo que mandaba el gobierno para los jefes, los curacas. Entonces, los gringos tenían algunos aparatos como nuestras manos. Con esos le agarraban los huesos quemados, juntaba toda clase de huesos de nuestra pierna, de nuestros brazos, todos los huesos de nuestro cuerpo juntaban en cajones. Les echaban nombre a esos cajones. Les clavaban duro. Después agarraba otra caja, otro cajón, también les amarraban los cajones. Juntaba puros huesos quemados. Después de terminar de juntar se iban, caminaban hacia otro pueblo. Terminando esos pueblos, los gringos volvieron a Iquitos. De Iquitos tomó vuelo hasta Lima. Ahí era el termino de esa vida[2].

Después también le ha muerto a Seminario, tenían rabia contra él. Esos muertos sucedió por la quebrada de Pajcame [Llanchama]. Esos muertos eran en otro pueblo. Gente de Chiyumu [andoque] eran los que le han muerto a Seminario. Los Chiyumu se acompañaron con las tribus de Pallehe, También se juntaron con las tribus de Oje, También con los Meemebamu. Esas tribus se unieron entre todos. Entonces esas comenzaron a matar los mestizos que vivían por la cabecera del Putumayo. Algunas gentes decían ya le han muerto al jefe de Sabana. Oyendo esas palabras que hablaba la gente, el señor Seminario le mandó a su muchacho a La Chorrera. El muchacho, un bora, se llamaba Nukpu [hombre chiquito]. Desde el pueblo de Catalina. Entonces el muchacho estaba llevando una carta, yendo por un camino grande. Seminario lo ha mandado a su muchacho a Chorrera. Los enemigos lo encontraron al muchacho en medio camino y le dicen ¿a dónde vas? El muchacho le contestó, Seminario me mandó a Chorrera a llevar una carta. Los enemigos le dicen no te vayas, no lleves la carta, vámonos con nosotros a matar a Seminario. Decían al muchacho, esos mestizos le acabaron a nuestros antiguos, a nuestro pueblo también. Los enemigos le rogaron a él ¡vámonos con nosotros! Si usted no te vas con nosotros, te matamos primero. De miedo, el muchacho se entró en el miedo de ellos. Él era el muchacho de Seminario.

2 Ver alusiones similares a la Comisión Consular que investigó sobre las denuncias a los caucheros en los relatos Cudzunepalle y Menaje.

Estaban viniendo ya los enemigos con el muchacho. Entonces algunas gentes le decían al señor Seminario que los nativos le iban a matar. Seminario contestaba no me importa que me maten, yo no soy el único mestizo, hay muchos mestizos. Entonces los enemigos llegaron a su casa de Seminario, comenzaron a hacer el tiro, pero Seminario estaba encerrado en su cuarto. Entonces rompieron su cuarto. El señor Seminario se escapó. No estaba herido, estaba sano. Comenzaron a correr y al lado de su casa había un tronco de guaba. Y por ese tronco de guaba el muchacho de él había subido, y del alto hacia tiro donde dormía Seminario. Seminario, como se había largado, le miró el tronco de guaba que su muchacho mismo le estaba haciendo tiro. Seminario le conoció a su muchacho. Seminario tenía su soldado que se llamaba Córdova. Pero los enemigos no le han hecho nada a Seminario. Su soldado le estaba salvando. Entonces porque los enemigos les estaban persiguiendo haciendo tiros, el soldado Córdova y el señor Seminario se apartaron del camino, se corrían por donde que no había camino. Entonces los enemigos estaban yendo por el camino. Llegaron a una quebrada grande que tenía puente hasta el otro lado. Ahí llegaron los enemigos a esperar, a escuchar a Seminario. Su cartucho de Córdoba también se estaba terminando y sus vestidos de Seminario eran bien rotos. Su cuerpo era herido, picado, porque había caminado donde que no había trocha. Espinas y ramas que le rompían su ropa. También su piel le maltrataba. Entonces esos dos llegaron a una maloca bora Mirimuje [padre de los suris].

El dueño se llamaba Ajuba [caraná]. Seminario le viene a decir a Ajuba, ustedes creen que me están matando. El señor Seminario le decía, los mestizos son mucha gente. Ustedes no pueden terminar a los demás mestizos, son bastante. El dueño de la maloca le contestó, no, señor curaca, no somos nosotros, quizás será otra gente. Diciendo esas palabras, el señor Seminario seguía avanzando. Seminario llegó a tener su compañero de otras lenguas, llegó donde otra gente. Él juntaba de nuestras tribus también a los que sabían pelear, a los que sabían hacer guerra. Después que se largó Seminario, los enemigos le quemaron su casa, le mataron a su mujer y a sus hijos les colocó en media casa. Su hijo menor era de tres meses. A él también le han muerto y lo colocaron sobre su madre. Después de quemar su casa, le dejaron a los muertos y los gallinazos les comieron.

Así era la vida en nuestra tierra, así vivían los antiguos, así le trataban los mestizos. De ahí los mestizos nos trajeron hasta acá. Por eso nosotros le decimos a ustedes no hay que ser malos, bravos, con nadie, porque esta tierra no es tierra de nosotros. Nosotros sí vivíamos bravos cuando estábamos en nuestra

tierra. Allá sí podemos hacer cualquier cosa porque es nuestra tierra, aquí no, porque no es nuestra tierra.

Entonces Seminario juntando a esos guerreros volvió a su casa a ver si su mujer y sus hijos se habían salvados. Por fin llegó a su casa. Encontró puros huesos. Lo juntaron los huesos y los enterró, recién puros huesos de su familia. Volvieron ellos, Seminario, y llegaron a Chorrera, de ahí agarró una lancha y bajó por abajo. Llegaron al pueblo de Libertad. De ahí pasó llegar a Iquitos, agarró vuelo hasta Lima. Llegó donde el gobierno, señor gobierno ¿por qué le mató los nativos a mis hijos y a mi mujer? Seminario le dijo al gobierno, como hacía el señor Agüero, le voy a tratar a los nativos. Le pidió al gobierno lo que va hacer con los nativos. El gobierno se ha puesto pensativo y le dice, bueno, le tratarás como quieres. De esa manera mismo Agüero le mataba a los nativos. Todas las cosas le doy a los nativos, decía Seminario, yo les entrego con mucho cariño. Todas clases que me piden ellos. El gobierno le dice, trátalo como quiere. Hágalo como quiere, ellos saben hacer guerra, son bravos, ellos no quieren existir mucho tiempo en su tierra. Quizás yo le mando cosas que no les gusta a ellos. Así le decía el gobierno. Yo no le voy a estimar mucho a los nativos, hubieran recogido a mis hijos, también a mi mujer, así conversa con el gobierno.

Después de esa charla, Seminario agarró su brújula, la brújula le contó nombre de las tribus, así como el gringo de Brillo Nuevo [compara la brújula con la radio que tenía Thiesen, el misionero del ILV]. Entonces le pregunta a la brújula, qué tribus le ha muerto a mis hijos y a mi mujer. La brújula le contó, gente de Chiyumu, Pallehe, también Noorimu, también Oje, también Meemebamu, esas tribus eran. La brújula le contó de esas tribus. Seminario llegó a preguntar ¿dónde está Pallehe, Noorimu, Oje, Meemebamu? Nuestras tribus no estaban comprometidas con esas tribus, por eso nosotros existimos ahora todavía, pobremente juntándonos de diferentes tribus. Ustedes [los blancos] como ahora se aumentan, ya no somos muchos. Entonces a los viejos que vinieron de nuestra tierra, los viejos llegaron a esta tierra y esta tierra no la querían los viejos antiguos. En esta tierra los viejos murieron, esta tierra le terminó a nuestros viejos.

Entonces llegó nuevamente a nuestra tierra Seminario. Había alguno de nuestra tribu que se llamaba Bentoto. Ha venido Seminario con sus soldados de Iquitos, aumentaron a sus soldados. Quizás los soldados era el señor Bentoto. Otro se llamaba Luvie [hombre cutipado]. Eran los soldados. De Iquitos recogió a ellos, de ahí le aumentaron a sus soldados. Viajaron en una lancha, con todos sus soldados viajaron en esa lancha. Llegaron a Chorrera. De ahí salió, se ha

ido a encontrar a Ajuba. Él tenía su maloca que se llamaba Murumu, y en el patio de esa maloca construyó su casa. Así, como el centro había una quebrada que se llamaba Pajcame. Al borde de esa quebrada vivían los enemigos que le habían matado a la familia de Seminario. De ese pueblo, le mataron a ella. Entonces, después de construir su casa, los soldados de Seminario marchaban [desfilaban] al borde de esa maloca. Ellos eran soldados y tenían su canto los soldados, y ese canto lo escuchaba una viejita y la viejita lo reparaba el canto de los soldados en esa forma. La viejita decía así cantaban los soldados, "Casa manisuera raro raro", contaba la viejita. Toda la noche sonaban sus pasos de ellos: bara, bara, bara… toda la noche.

Los mestizos son muchos, como el mundo

Los mestizos le reunieron a los nativos. Después de pensar del gobierno lo que le habían pedido a los nativos, Seminario se llegó a pensar hablar con don Carlos Loayza y a don Carlos Loayza le pidió la misma cosa. A Carlos Loayza le pidió Seminario, le pidió a las tribus huitotos, las tribus vivieron por cabecera del Putumayo ese tiempo. Doña Laura [segunda mujer de Seminario] era señorita ese tiempo. La otra señorita se llamaba Amelia [mujer de Carlos]. Esas dos señoritas escuchaban lo que hablaban Carlos Loayza y Seminario, hablaban sobre una mesa. El señor Seminario le contaba a Loayza, así pienso en esta forma, porque ya he hablado con el gobierno. Entonces usted no me va decir que no. Entonces, oyendo esas palabras, las dos señoritas [que eran huitoto] tenían mucha pena. Entonces, Seminario le dijo, bueno, don Carlos Loayza, usted no me vas mezquinar a los nativos porque ya los he pedido al gobierno. Así decía Seminario. Entonces esas dos señoritas se acercaban a preguntar a sus esposos ¿cómo ustedes hablan? Ustedes le van a matar a los nativos. Ustedes dicen que le van a tratar como trataba Agüero a los nativos. Entonces esas dos señoritas decían, si es que va hacer así, mejor que comienza de nosotras dos, porque nosotras debemos sentir mucha pena para nuestros paisanos. Ustedes tienen que matarnos primeramente. Nosotros mirábamos lo que mataba Agüero a nuestra gente, sentíamos mucha pena.

Los mestizos son muchos como el mundo. Entonces ustedes no pueden terminar a los mestizos. Así decían a los nativos don Carlos Loayza y decía nosotros los vamos a llevar a otra tierra a los nativos porque ellos quieren cosas. Allá van a tener muchas enfermedades, con esas enfermedades va a terminar poco a poco los nativos. Ellos tienen muchas enfermedades. Así decía Carlos Loayza, así le hablaba suavemente don Carlos Loayza. Despacio le vamos a llevar a ellos y ellos se van a terminar. Entonces ellos van a tener sus hijos en

esa tierra. Sus hijos de ellos van a cuidar la tierra, tierra del gobierno. Ellos saben hacer la guerra. Ellos no quieren existir en su tierra propia. Nosotros le vamos a llevar a otra tierra, le hablaba Carlos Loayza, pero Seminario le decía, no, usted creo que me está engañando. Loayza le decía, no, nosotros le vamos a llevar ofreciéndole muchas cosas a ellos. Ellos se van a terminar con muchas enfermedades. Sus hijos de ellos se va a aumentar tierra del Perú, ellos se llamarán peruanos. Seminario decía no me engaña, debes de cumplir con tus palabras.

De esa manera a mi padre lo trajeron, pues mandaba trabajar por el río Yagua dándoles muchas cosas. A otras gentes le hacían llegar a la orilla del río Putumayo. Había un señor que vivía en la orilla del Putumayo y que se llamaba Owatipa [hombre verde, que falta madurar]. Ahí llegaron a hacer sus casas. Hicieron también sus chacras. Owatipa tenía también gente y a su gente le ha hecho retirar de su pueblo. Ahí hicieron sus pueblos, sus casas y ahí les agarró las enfermedades que no faltan hasta ahora. Había dos brujos que le embrujó al río Putumayo, más otras quebradas también lo embrujaba. Esas enfermedades eran como vómito, diarrea y cahuahave [mal de barriga] también. También había enfermedad como fiebre. Así terminaban los nativos poco a poco. Entonces a mis padres finados ya lo llamaron del centro. Ellos vinieron hasta aquí ya. Algunos llegaron al Putumayo. Ellos lograron hacer sus chacras. También los que llegaron al Putumayo hicieron sus chacras. Vinieron también los huitotos de Chorrera. Había una lancha que se llamaba ["El] Águila". Esa lancha le traía a los nativos.

Entonces esas gentes se terminaron con la enfermedad, que había mucho frío. Por el río Putumayo existía esa enfermedad. Los huitotos se terminaron en una noche en esa enfermedad. Murieron con todos sus hijos. Otras noches murieron otros también. Le envolvían con su hamaca mismo al pobre muerto, le enterraban con todos sus hijos. Para evitar esas enfermedades, nosotros tomábamos un remedio que se parece a la guaba –arojuwacopanete–. Ese remedio era muy amargo, lo encontrábamos en la orilla del río. Cuando se terminó las medicinas, ese remedio se cocinaba en una paila grande. Después de cocinar esos remedios le ponían en la botella. Tenía mucha espuma y muy amargo era. Había algunos muchachos que no querían tomar el remedio. Pero él piensa que le convida ese remedio a los muchachos, le agarraba de su cabeza bien fuerte y le daba de tomar ese remedio. Se dietaba la medicina, no se comía ají, sal, carne de paiche. También se dietaba huangana, también pescado. Los que no dietaban, esos murieron.

Lejos todavía eran algunos en la cabecera del Putumayo. A los que vivían por el centro ya los trajeron hasta aquí. Así nos traían poco a poco. Cuando hemos llegado hasta aquí nos cuidaba el señor Niwamuha. Él no nos dejaba comer carne de animal, también pescado y carne de paiche. Nos daban de tomar puro *quaker* [avena]. Puro esas bebidas nos convidaban. Pobre gente, se enflaquecían como monos. Con esa enfermedad mucha gente se había terminado. Pero antes de eso, se iban dividiendo la mitad de la gente. El culpable era Carlos Loayza, porque él trajo a la gente, todos de allá hasta acá. Pero el gobierno de Colombia le iba a entregar muchas cosas, como ollas, pero si le dio sin saber que la gente todos estaban por acá. Los bultos eran grandes, arrobas. Ese era el pago a los nativos [el gobierno pensaba que había mucha gente]. También le dieron lo que dicen los mestizos oro por cajones. Esos bultos le ha hecho regresar. También cajas de oro le ha hecho volver, porque a nosotros nos estimaban mucho. El gobierno colombiano quería comprar a los nativos que han venido por acá, pero Carlos [Loayza] devolvió esas cosas porque quería llevar a esa gente al Perú.

Entonces el gobierno le aborrecían a los nativos. Seminario después pensaba mucho por los nativos, porque ya le habían pedido al gobierno, pero Carlos Loayza ya no quería soltar a los nativos para que vuelvan nuevamente, y el gobierno colombiano dijo ¿por qué le lleva a la gente de mi tierra? Ellos iban a aumentarse para que sean colombianos. Así nos trajeron los mestizos, y ustedes han nacido aquí, ustedes ya son gente de esta tierra. Esa mi vieja [refiriéndose a Zoila, su mujer], yo también ya existimos los únicos nosotros dos. ¿Pero a don Carlos Loayza dónde habrá sido su nacimiento? Nosotros no sabemos nada de él, donde era su tierra, donde ha nacido. El señor Chancaïce [un anciano de la generación de Oliverio. Ver su testimonio en este libro] nació por el río Putumayo, pero yo he nacido por el pueblo de Abisinia. Esos no más somos nosotros que existimos ahora. Estos muchachos que hay ahora, su nacimiento es en esta tierra. Así era la vida de nosotros.

¿Y el [refiriéndose a mí] nos pregunta cómo hemos venido por acá? Nuestro viaje era bien pesado. Ahora son como nosotros los que eran jefes mestizos, ya se ha olvidado de ellos[3]. El señor Remigio [Vega] es como nosotros ahora. Así era nuestro viaje. Ahí en Colombia existen hasta ahora algunos jefes [mestizos]. Los nativos que vivían ahí, también los nuevos muchachos que nacieron, son vivientes de allá [de Colombia]. Quizás ellos también piensan por nosotros.

3 Se refiere a que los jefes de aquel tiempo, ahora son como los mismos nativos, son pobres como ellos.

También los mestizos existirán ahí y quizás preguntan de nosotros. Y él [refiriéndose a mi] nos pregunta de ellos. También de nosotros cómo vivimos, como vivían nuestros antiguos. Nosotros vivíamos por las cabeceras de los ríos. Por ejemplo, por acá, por la cabecera de Iguano estarían algunos nativos. Así vivíamos nosotros por las cabeceras de los ríos. En esas cabeceras nosotros vivíamos. Nosotros no estábamos por la orilla del río grande. En el pueblo de Abisinia se encontraban mis abuelos, abuelos de mi padre. Vivían ellos por la orilla de la quebrada Caïmito [Mɨtsɨtsɨhe]. Durante esos tiempos todavía existía mucha gente. Y ahora nosotros ya vivimos muy poca gente. ¿Cuántos nativos somos? Pero nosotros estamos regados por todos lados. Algunos paisanos de nosotros se encuentran atrás de Iquitos, igual mismo en Pebas hay algunos nativos y paisanos. Algunos eran huyentes, que se largaban del Putumayo sin que nadie les llevara, y se huye, se largaba del Putumayo hasta aquí. También de aquí había huyentes que se largaron al Putumayo. Al señor Carlos Loayza le querían agarrar y castigar. De esa manera, Carlos Loayza se largó. Después de él hubo un señor que se llamaba César. Era el padre de Leonidas [López Chicae], él era ya nuestro jefe. Nosotros éramos su gente de él. Él nos cuidaba a nosotros. También a los huitotos. Él era el guardián de huitoto por el pueblo Moto [en el Putumayo]. Ahí le cuidaba a la gente de huitotos los guardianes que se llamaban Cesar, Antonio y Quispe. Esos tres hombres fueron guardianes de los huitotos. A nuestras tribus, a los boras, nos cuidaba Bayer [en el Putumayo] y Remigio [Vega]. Eran guardianes de nosotros, eran mestizos.

Los antiguos no vivían como vivimos ahora. Trabajaban tempranito, toda la noche volvían del trabajo, regresa en la tarde y anochecían en el medio camino; en la noche llegaban a su casa. Pero ellos [los que les hacían trabajar] le daban de comer al medio día. Algunos tenían su cazabe. Comían también después del trabajo. Había guardianes también de las mujeres trabajadoras. Así le cuidaban a los trabajadores. Ese mismo tiempo también trabajaba shiringa. También vendían esos trabajos. Algunos recibían cosas por su trabajo, otros recibían plata. algunos compraron machete, ropa, ollas… Eso yo miraba cuando era muchacho. Y esas ropas que compraban no mudaban rápido, guardaban mucho tiempo, con puro guayuco trabajaban ellos. Con eso mismo se iban a trabajar shiringa. Después del trabajo llegaban a su casa, quitaban su guayuco y le colgaban en una soga, le soleaba también. De algunos su guayuco se echaron polvo, floreaba.

¿Los mestizos cómo le han encontrado a nosotros? Cuando era muchacho, los shiringueros le golpeaban porque no traían mucha shiringa. Yo miraba, muy muchacho, muy tierno. A su madre de Luis Arévalo, a su padre de ella le

pegaban duramente porque traía muy poca shiringa. También a otras personas le pegaban diciendo ¿por qué no traes mucha shiringa? Así le trataban los mestizos de allá a los trabajadores. Algunos también le pegaban por el río Putumayo. Esos tiempos, todos no hablábamos castellano. Había un señor que hablaba, el único, se llamaba Curɨonu. Otro se llamaba Nujba. Esos dos les pasaban castellano en idioma. Por el pueblo de Abisinia también había en señor Makapaamene. Pero este se murió. Después lo cambio a un miraña que se llamaba Nujpamewajɨ. También había otros dos hombres. Esos dos hombres se llamaban Llinujpa y otro Nujba. Esos dos hombres también llegaron por aquí a esta tierra. El otro Lloraï [suegro de Criollo] entiende un poco, también lee un poco. Ellos estudiaron en la escuela de Chorrera. Esos hombres, cuando eran muchachos, eran empleados de los mestizos.

Ahora ya nosotros queremos muchas cosas.

MACAPA[1]
"Eso era culpa de los artículos"

Oliverio Rimabaqui

PRESENTACIÓN

Es un personaje de la "tribu" (clan) de los Gavilanes. Macapa es el curaca "de todos los vivientes de esa tierra" Pero no lo es en términos tradicionales, como el dueño de maloca que organiza las "fiestas" (rituales), ya que trabaja como intermediario entre su gente, los indígenas, y los mestizos. Fue elegido por los mestizos para desempeñar esa función porque era el único que hablaba castellano. Él no trabajaba, puntualiza el narrador, pero tenía "sus cosas" (bienes) que los mestizos le daban en compensación por sus servicios. Su función era acopiar la shiringa y, cuando ya tenía suficiente cantidad, avisar a los mestizos para que vinieran a recogerla. Estos últimos, a su vez, le daban artículos para habilitar a la gente y hacerla trabajar. Sin embargo, no era una relación armónica la que mantenía la gente con los mestizos con la intermediación de Macapa. El relato responsabiliza a los artículos del hecho que la gente llegara a matar a los mestizos. No obstante necesitarlos, los artículos son vistos como un factor de alteración de la tranquilidad, de la paz. Los artículos están en el centro de la relación entre los indígenas y los mestizos en este y en otras narraciones. Con ellos, los mestizos establecen su dominio y por ellos los indígenas aceptan trabajar la shiringa para pagarlos.

Sabemos de la inequidad del vínculo "comercial" establecido mediante el intercambio de productos del bosque por artículos industriales y acerca de cómo este generó deudas crecientes e impagables ("enganche") en la población indígena. Esto fue posible porque, por una parte, los indígenas necesitaban las herramientas de hierro para realizar sus propios trabajos y, por otra, los mestizos ambicionaban el jebe ya que sus ingresos dependían de los volúmenes recolectados. Casement recogió información durante su viaje sobre esta cuestión. Según la información que proporciona, las fórmulas de pago de los jefes de sección se basaron siempre en un porcentaje de la cantidad de

1 Grabado en bora en 1985 y traducido en castellano por Armando Capino, nieto de Oliverio.

la shiringa recolectada. El resto del personal de las secciones, salvo escasas excepciones, recibía un salario fijo. (Casement, 2011. 268-271) Es significativo el caso de la sección Andokes, también llamada Matanzas, que estuvo a cargo de Armando Normand, uno de los jefes más despiadados de toda la empresa. Él recibía un salario equivalente al 20 por ciento de la producción bruta de jebe, el más alto de todos los mencionados por Casement. Esto permite entender por qué, en esa sección, se registraron los peores crímenes contra los indígenas.

Las tensiones entre los indígenas y los mestizos explotan en La Sabana. El hecho es también referido con mayor detalle en el relato titulado "Menaje". Era una sección cauchera dependiente de la gerencia de La Chorrera, que estuvo bajo el mando, primero, de Fidel Velarde, y, luego, de José Inocente Fonseca, ambos peruanos, que se distinguieron por su maldad en las torturas y asesinatos de los indígenas resígaros concentrados en ese lugar. La mención de los "negros" es al parecer una alusión a los 196 varones que Abel Alarco, miembro del directorio de la Peruvian Amazon Company y cuñado de Julio C. Arana, había reclutado en la isla caribeña de Barbados para trabajar como capataces. (Gray, 2005) Ellos fueron, a la vez, verdugos y víctimas de los jefes de secciones, como se demuestra en las entrevistas que Casement (2011) realizó a treinta de ellos. La condición de colonia británica de Barbados, que se mantuvo hasta 1966, junto con el registro de la Peruvian Amazon Company en Londres y la presencia de directores ingleses fueron las razones por las cuales Inglaterra intervino cuando se denunciaron los crímenes que personal de esta empresa había cometido contra los indígenas en el Putumayo.

Durante la rebelión, Macapa pasa de la condición de intermediario a la de perseguidor de los rebeldes, lo que genera enfrentamientos entre los propios indígenas. Los rebeldes son liderados por un hombre llamado Marimuhete, quien se convierte en objetivo de las persecuciones de los mestizos y de Macapa, quienes, al no encontrarlo, matan a su mujer y a su hijo. Indica el narrador que "También Macapa mataba a los nativos que trabajaban en el monte", aludiendo así a aquellos que permanecían libres del dominio de los caucheros. Finalmente, Macapa es muerto por gente de Nepayiwajco, que desatan su furia sobre el cuerpo del muerto: "Le colgaron a un tronco y volvieron a disparar nuevamente hasta hacerle quedar como polvo".

Oliverio describe la formalidad de una fiesta en la secuencia en que el emisario anuncia la llegada de los bailarines que están trayendo mitayo para intercambiar por coca y frutas preparadas. A la llegada de ellos, dos señoritas les convidan caldo de yuca, debida que en Colombia es llamada manicuera, "más que todo

para armonizar el ambiente, que las personas que están ahí estén bien, se sientan bien, que no suceda nada malo durante la celebración de la fiesta" (Teteye, en Chirif, 2014: 152), para indicarles cómo deben comportase a fin de no generar peleas durante el baile.

Después de la muerte de Macapa, los mestizos necesitaban designar otro curaca para que cumpliese el papel de intermediario que desempeñaba de Macapa. Encuentran a Macapahamɨ, pero este les dice que no puede ser curaca: "No puedo hablar con ellos. No puedo ser curaca porque mi padre no era curaca". Lo que está implícito en esta respuesta es el carácter hereditario del cargo de curaca en el pueblo bora, para lo cual el hijo mayor debe haber recibido la palabra tradicional que le permita construir una maloca y organizar rituales ("fiestas"). "No puedo hablar con ellos" indica que no conoce esa palabra porque su padre no se la ha trasmitido porque él mismo no era curaca. Finalmente, un hombre llamado Mehiwajco acepta el nombramiento que le hacen los mestizos. El "adoraba [respetaba] a los creadores de la hacha buena, también a los creadores de artículos, a la garza […] sabía muchas cosas. Él se ponía a conversar con esos creadores. Él les hacía disfrutar de sus sembríos a esos creadores. También hacía sus oraciones sobre el trabajo de shiringa". Su actitud era diferente a la de Macapa, que explotaba, porque recibía mucho, pero pagaba poco, que mezquinaba. "Nosotros trabajamos muy duro con él. Y él no nos invita ni siquiera a una tomadera, ni siquiera hace una fiesta para que disfrutan los trabajadores […] Cuando él nos tratará de buenamente, nosotros haremos trabajos para él, y haremos también chacras para él, sembraremos para él mismo. ¿Y cuando él nos pagará esos trabajos que hacemos para él? Nunca nos invita ni siquiera a una tomadera de cahuana[2], nunca hace fiesta para disfrutar". Es decir, Macapa no cumplía con la reciprocidad, aspecto central de las sociedades indígenas.

Con Mehiwajco las relaciones comenzaron a funcionar bien y la gente se organizó de otra manera. Él mismo reunía al principio a la gente para trabajar, no era como Macapa, que lo hacía a través de sus "muchachos". Solo cuando se cansa recurre a los mestizos para que ellos reúnan a la gente. "En esos tiempos –dice el narrador– recién llegó a pensar a los creadores de la hacha buena". No hemos encontrado alusiones de este tipo en otros relatos ni menos explicaciones acerca del significado del "hacha buena", pero los comentarios del narrador sirven para aclarar el tema:

2 La cahuana es una bebida no alcohólica que tiene consistencia de mazamorra. El pueblo bora y otros de la Gente del Centro, nunca tuvieron bebidas alcohólicas, que recién fueron introducidas por los patrones, como instrumento de dominio.

> *"Entonces esos artículos, esas hachas, otros curacas recibieron sin miedo. No había enfermedades porque Mehiwajco adoraba a los creadores de esas cosas. Esas hachas, esas cosas eran al cambio del trabajo de shiringa blanca. Esas hachas eran muy buenas. Los curacas estimaron mucho a esas hachas nuevas. Esas hachas ya no eran bravas, no tenían su enfermedad. Entonces con esas hachas buenas, nosotros también trabajamos. Porque esta hacha no se creó sola. Tenía su creador. Entonces toda la gente del mundo tenemos esa hacha nueva. Nosotros hacemos también nuestras chacras con esa hacha nueva, sembramos muchos sembríos para nosotros. Esta hacha ya es buena, ya no es brava como antes".*

Todo indica que el hacha buena es una referencia a una situación en la que las relaciones de intercambio no suponían sumisión, dolor y muerte para los indígenas[3]. Podría referirse a un momento en que los mestizos redujeron las presiones contra los indígenas, la crueldad de su trato y las exigencias de pagos exorbitantes en productos del bosque por los bienes industriales que entregaban, a un momento en el que el propio curaca que jugaba el rol de intermediario actuaba de manera benévola:

> *"El curaca recibía cosas de mestizo y los nativos compraban donde él. Entonces los nativos le traían su sal de monte, su coca donde el señor curaca. Coqueando y lameando, el curaca le aconsejaba, enseñaba otras cosas más".*

Ese momento, sin embargo, terminó: "Ya no hay uno de nosotros que hace oraciones a los creadores. Nosotros también no sabemos cuentos ni hacer oraciones. Porque nuestras tribus ya no son completas, vivimos mezclados", es decir, los clanes incluyen ahora personas de diversa procedencia, ya que se han debido reagrupar como estrategia de sobrevivencia, a causa de las muertes causadas por los caucheros.

En las últimas páginas de su relato, Oliverio habla sobre los cambios experimentados por la sociedad bora, retomando un tema que está presente en su conversación final con Momoco en el relato llamado "Historia". Se refiere también en esa parte a lo que significaba la vida basada en el conocimiento y la

3 El tema del hacha buena es también mencionado en el relato "Nacimiento", y parece comprobar nuestra hipótesis.

observancia de las reglas, porque la gente confiaba en sus curacas. Ella decía: "nuestro curaca sabe bastante, él sabe pensar, él sabe hacer curaciones". En cambio, "nuestros jefes ahora no saben hablar, no saben contar, no saben hacer curaciones. Pero los curacas de antiguos sabían hablar, sabían contar, sabían hacer curaciones, hablaban con los creadores de las cosas de mestizos". Es decir, conocían la palabra tradicional.

Termina Oliverio con una hermosa evocación de los consejos que le daba su padre y su abuelo, tema que también hace parte de otro relato[4]:

> *"También si tú llegas a tener un hijo varón, usted le llamará como tu padre, también si te llegas a tener una hija, tú la llamaras como tu madre. Así usted no te olvidarás de mí. Entonces tú también llegarás hacer tu fiesta como nosotros hacíamos. En esa fiesta usted se disfrutarás de caldo de yuca dulce, también coquearás la coca que nosotros coqueamos. Tu harás tus oraciones como yo te he enseñado. También tú sembrarás mucho tabaco y harás tu ampiri, y lamearas continuando tu trabajo. Usted no hará caso a otras cosas malas, usted vivirá muy tranquilo continuando tu trabajo".*

EL RELATO

Él entendía castellano, palabra de los blancos. Porque él entendía castellano, a él le nombraron de curaca. Él era curaca de todos los vivientes de esa tierra. Donde él se unieron los trabajadores de shiringa. Cuando había bastante, él le pasaba la voz a los mestizos para que vengan a llevar la shiringa. Él se llamaba Macapaamene [hombre de la hoja de palo rosa]. Él era de la tribu de los gavilanes [*mewamuhe*], entonces por un lado era él también miraña, viviente de la quebrada Caimito. Él era el único curaca de los vivientes de ahí. A él, el único, le daban los artículos porque él era el único que entendía el castellano. Él era el curaca de toda la gente. Él no trabajaba nada, pero tenía sus cosas, los mestizos le daban porque él, el único, recibía el trabajo de los trabajadores. Todas clases de cosas tenía él aunque no trabajaba nada. Cuántos tiempos quizás él recibía cosas de los mestizos. Los mestizos le daban muchos artículos y él les recibía

4 Ver "Cuentos de mi abuelo".

buenamente. Esos tiempos los artículos eran los que tenemos ahora mismo también. Pero los nativos, después, llegaron a matar a los blancos. Eso era culpa de los artículos. Quizás el creador de los artículos se había embravecido con los nativos y los nativos llegaron a matar a los mestizos.

Al último caserío, por Sabana, allá comenzaron a matar un mestizo. Entonces, también en otro pueblo a su jefe le mataron cuando se estaba bañando. Entonces un nuevo mestizo se cambió con toda su gente, también con sus muchachos, de los negros[5]. Entonces, en una borrachería a ese mestizo le comenzaron a cuchillar su barriga y el cuchillo no entró adentro, entró por encima de su tripa. El hombre herido le habló así a los nativos, ¿quién ya recibirá el trabajo de ustedes?, ¿quién ya pasará la voz a los mestizos cuando su trabajo estará listo? Porque yo soy el único que conversa con los mestizos en castellano. ¿Por qué ustedes me han cuchilleado? Cúrame y hágame sanar de mi herida. Por eso comenzaron a curar la herida y la cocieron. Entonces él, mientras que no sabían nada, él le ordenó a otra gente diciendo, yo no soy nada, yo no soy mestizo legitimo para que ustedes me persiguen en esta forma. Yo no soy tal mestizo. Entonces él se sanó, no se ha muerto. Él le ordenaba a los nativos que maten a otros mestizos, no quería que le matan a él. Él ordenaba a ellos de trabajar mucha shiringa. El vendía esos trabajos a precios altos y a los trabajadores le compraba a precios bajos. Algunos pensaban, unos de esos días llegarán más mestizos porque a los mestizos, dicen, le están terminando los nativos.

Había uno que se llamaba Marimuhete [hombre pintado]. Él le dijo a sus otros hermanos, vámonos al monte a huirnos porque los mestizos, dicen, vienen a acabar a nosotros. Así decía este hombre. Algunos decían, pero nosotros no lo hemos muerto, sino eran otros nativos que le mataban a los mestizos. Había uno que decía, que nos matan, que nos acaban los mestizos. Los mestizos nos acabarán por nuestra culpa, porque nuestras tribus también le mataron a algunos. Por eso no tengo miedo a los mestizos. ¡Que me vengan a matar aquí en mi casa! El señor comenzó a huirse con toda su familia donde los miraña, pero su comida de ellos se acabó en el medio monte mientras que estaban caminando todavía. Había unos huayos del monte que se comen. Comieron ellos y le daban de comer a su hijo también. Quizás comieron crudo. Su hijo comenzó a vomitar y se murió en el medio monte. Entonces el padre del muchacho que tenía mucha pena habló así, de mi culpa misma se está muriendo mi hijo, yo estando en mi casa no me pasarían esas cosas. Entonces nunca volveré donde

5 El narrador alude a los barbadenses.

mi tribu. Yo también me llegaré a morir en estos montes desconocidos. Así decía Marimuhete.

Entonces, él llegó donde la gente miraña y con ellos él se acordó hacer una guerra contra los mestizos. El mestizo en su sueño miraba lo que le están matando a él, y decía ¿por qué en mi sueño anoche he visto que me están matando? Vamos a nuestro trabajo, quizás no nos pasara nada. Regresando de su trabajo el mató una pinsha [tucán] en el medio del camino. Llegó a su casa. Le dijo a su señora, prepara rápido para comer. Mi cuerpo, me siento muy mal, mi cuerpo se tiembla. ¿Por qué quizás? ¿Tal vez, de repente, el señor Macapaamuna me viene a matar? No se sabe porque mi cuerpo está muy mal. Ese día había muchos truenos y rayos. Entonces, bajo de ese mal tiempo se fue a su puerto caminando. Le miro a un señor que estaba pasando al otro lado del camino teniendo un retrocarga. Encontrando a ese hombre volvió rápidamente a su casa y le vino contar a sus más amigos en su casa, hermanos, ¿quiénes nos están cubriendo, escuchando desde el puerto? He visto a un hombre que pasó al otro lado del camino teniendo un retrocarga. Este será Macapaamuna, dijo otro porque él nos persigue para matarnos, los mestizos. Entonces ellos se ponen de acuerdo para matar a los nativos. Diciendo así agarró su retrocarga rápidamente.

Había también uno que decía, no puedo tener miedo a los criminales, yo le puedo matar primero antes que me matan. Así decía el hombre que se llamaba Golloho. Era un muchacho nativo de los mestizos. Diciendo así, él también agarró su retrocarga. Esos mestizos le mandaron a ese hombre que hablaba así. A ver tú, vete primero, si usted habla cierto que le puedes matar antes que nos matan. Entonces esos dos criminales estaban con su hijo que se llamaba Turacawajco [flor de mariposa], y de otro lado su padre Macapaamune estaba escuchando también. Entonces ese hombre que hablaba así primeramente llegó al sitio de ellos diciendo, señor Marimuhete, te venimos a llevar, no te corres. Nosotros te venimos a llevar. No corres. Entonces ese hombre que decía así estaba con su retrocarga abrazado con un lado de brazo. Pero el hombre de Turacatahe comenzó a disparar. De su escopeta del hombre lo que estaba viniendo. Su retrocarga del hombre que vinieron a llevar al señor le desbarató su retrocarga. El agarró rápidamente a cargar su escopeta, pero ya no estaba conforme. El comenzó a jalar su palanca. No quería cargar el cartucho. Cuando le jaló de su palanca, el caño de su escopeta se quedó colgado. Esa atacada era en la noche. Entonces en la claridad del relámpago, le miró al hombre que ha venido llevar a Marimuhete. Se corrió rápidamente. Entonces esos dos, Macapaamune y su hijo, comenzaron a disparar en vacío porque no podían ver,

era obscuro. Entonces el hombre, el muchacho de los mestizos, se escapó tras de un palo. Macapa le dijo a su hijo ¿por qué usted no aseguró el tiro? Porque no se podía, muy obscuro era, solamente le hemos desbaratado su escopeta.

El muchacho que se escapó llegó donde los mestizos. ¿Ya le mataron? No, dice, no le he muerto, a mí me disparó, pero no me alcanzo, solamente le alcanzó a mi carabina. Y mi carabina la he botado porque ya no servía para disparar. ¿Cómo dice que usted puede matar antes que le matan? Los mestizos volvieron de ahí mismo, se huyeron rápidamente. Después esos dos nativos llegaron a su casa cuando no había nadie, solamente estaba su mujer y su hijo. Los dos comenzaron a encender su casa de ellos y le mataron a su hijo y su mujer, le dejaron en el medio de esa casa. Entonces, pasando unos días los mestizos regresaron a su casa nuevamente queriendo ir a traer el señor Marimuhete, pero llegaron a mirar su casa de ellos que estaba quemada con su mujer y su hijo muertos en media casa. Llegó a tener mucha pena por su mujer y por su hijo. Ellos ya comenzaron a buscar a los que saben hacer guerra, a los que saben pelear. Decían, ustedes saben hacer guerra, saben pelear. Con mi orden ustedes deben terminar a otros nativos porque le mataron a mi mujer, a mi pobre hijo también. A su mujer le llegó a enterrar cuando ya los gallinazos la estaban comiendo. Solamente llegó a enterar puros huesos.

Él decía a la gente de guerra, ustedes no deben dejar escapar a ninguno, a todos le terminarán ustedes sin sobrar a nadie. Pero a mí no me van hacer nada, no me van a matar ustedes. Esos nativos que sabían pelear comenzaron a coquear [mambear] pensando cómo hacer la guerra. Ellos coqueaban pensando cómo matar a Macapa. Los aguerridos decían, nosotros lucharemos contra él. Él también luchará contra nosotros, porque él sabe hacer guerra. También nosotros sabemos. Así hablaron los aguerridos para luchar contra Macapa. Entonces, cuando así coqueaban los aguerridos, Macapahamune también comenzó a coquear. ¿Cómo luchar contra ellos? Macapa tenía muchas chacras de los mestizos. También había casas grandes como esta maloca. Entonces Macapa, esa casa, esas chacras, comenzó a vender, a ofrecer a otro jefe de otra tribu nebawajco [flor de achiote]. También le daba muchos plátanos. Le dice Macapa a unos de sus gentes, vayan traerlo a Nebawajco, que venga rápido. Algunos llegaron donde él. Te venimos a llevar porque Macapa te necesita muy rápido. Estoy cansado de mucho trabajo, dijo Nebawajco, después de descansar yo mismo voy a tener tiempo para ir a verlo. Muchas cuentas[6] tengo

6 "Deudas" generadas por un patrón habilitador, mediante la entrega de bienes industriales sobrevaluados, a cambio de productos del bosque (madera, resinas, carne, pescado y otros)

como él también. Entonces yo debo de cancelar también esas cuentas. Por eso trabajo mucho y estoy cansado. Pero Macapa te necesita muy rápido. Déjame descansar. Mejor mañana me voy. He cultivado mi chacra, también he sembrado, de esos trabajos estoy cansado. Mañana me iré sin falla.

Regresaron los que se habían ido a traerlo. Mandaron otra comisión, vayan traerlo rápido que venga a llevar todos esos sembríos. Llegaron nuevamente a decir te llama muy urgentemente Macapa para que vayas a llevar todos esos sembríos que tiene él. Haciendo caso vino el señor Nebawajco. Entonces Macapa comenzó a escuchar debajo de la escalera con una escopeta de dos caños. Llego Nebawajco. Le dijo, recién estoy viniendo, tenía mucho trabajo, muy cansado para venir atender tu llamada. Cuando estaba hablando así, ese rato mismo le disparó y le mató a Nebawajco. Macapa dijo, por eso te llamé. ¡Entonces ya sí descansarás de tus trabajos! Así Macapa seguía matando a otras personas también. Quizás Nebawajco y otros eran muchachos de los mestizos, por eso le mataban. También Macapa mataba a los nativos que trabajaban en el monte. Él quizás les mataba antes que le matan a él.

Macapa quería casarse con su hija del señor Nepay*ɨ*wajco [flor de isana]. Entonces él dijo, él quiere casarse con mi hija para que me mata también como lo ha matado a otros paisanos. Cuando él nos tratará de buenamente, nosotros haremos trabajos para él, y haremos también chacras para él, sembraremos para él mismo. ¿Y cuando él nos pagará esos trabajos que hacemos para él? Nunca nos invita ni siquiera a una tomadera de cahuana, nunca hace fiesta para disfrutar. Quizás yo mismo comenzaré hacer una fiesta para él. Yo mismo lo invitaré a tomar cahuana. Entonces, él comenzó a buscar sal de monte, también su más gentes. Le prepararon todos. Y le dice él a su más gentes, vamos a invitar a una fiesta al señor Macapa, invitaremos a tomar cahuana al señor Macapa. Nosotros trabajamos muy duro con él. Y él no nos invita ni siquiera a una tomadera, ni siquiera hace una fiesta para que disfrutan los trabajadores. También hacemos casa para él y muchas chacras. Nosotros haremos una fiesta. Viniendo a esa fiesta, él me matará también. A uno de sus trabajadores él le llegó a matar también. ¡Así de repente me matara también! Así hablo el señor Nepay*ɨ*wajco a su más gentes.

Entonces, él llegó donde Macapa y le dijo, bueno, jefe, te vengo a invitar para una fiesta, para una cahuaneada. Tú te irás a tomar cahuana. Como te irás a tomar cahuana, usted llegará a cantar canciones del baile *túr*~~*ɨ*~~*í* [baile

subvaluados. Esas cuentas generaban deudas impagables.

de motelo]. También cantaremos nosotros como ayudantes. Porque nosotros hemos trabajado cuántos años sin celebrar ni una fiesta, sin tomar ni un poco de cahuana. Pero ahora sí vamos a tomar nosotros con usted. Nos divertiremos en esa fiesta. [El señor Macapa llegó a bailar como usted, joven Patricio, cuando tú te has ido a bailar el otro día a Brillo Nuevo.] Su nueva mujer de Macapa le dijo a su madre de Macapa, vayan ustedes tía, me quedaré a dormir un día con mi padre y mi madre. Mañana me voy ir. Macapa llego a dormir en su casa solo. Quizás ha venido a recordar[7] como al mediodía y le preguntó a su madre, dónde está mi mujer. Se quedó donde sus padres a dormir una noche, al siguiente día estará por aquí. Macapa le dijo a su madre, vaya traerla a esa mi mujer. Esa mujer se quedó con sus padres, odiándome a mí. Ella me aborrecerá por eso se quedó donde su padre. ¡Vaya a traerla!

Su mujer de Nepayɨwajco se llamaba Isaura. Su mama de Macapa ha venido y le habló así, te venimos a llevar, el señor Macapa me riñó mucho. ¡Vámonos! Te quedaste como odiar a él y también aborreciendo a él, así me dijo Macapa. Su papá le dijo, vete antes que nos pasa algo. Macapa le comenzó a esperar con arcos. Cuando estaba cerca de la casa, Macapa comenzó a lanzar esos arcos a la señorita y le alcanzó. La mujer se calló. Macapa dijo, en esa forma sí se aborrece a uno. Vaya avisarle a su padre y su madre que vengan a llevar a su hija, sin tener miedo, sin tener pena. Vaya, traerla rápido a su familia. Antes que le mato a ellos, así como le estoy matando a su hija. Entonces llegaron avisar a su padre de la señorita. Macapa ya le mató a su hija, entonces ustedes vayan traerla a su hija, la mató con arcos. El señor Nepayɨwajco, su padre de la señorita, le contestó, muy bien, muchas gracias que le ha muerto a mi hija. También dijo, no puedo decir nada porque es culpa de mi hija. Entonces ellos se fueron a traer su hija muerta y llegaron a enterrarla. Su padre de la señorita muerta se puso a coquear pensando como matar a Macapa.

Esos tiempos también había muchos truenos y rayos. El tiempo era muy bravo. Nuevamente Nepayɨwajco comenzó a hacer otra fiesta. El ampiri le mandó con uno de sus ayudantes. Vete a darle este ampiri donde Macapa para que venga a tomar cahuana y a cantar como ha venido la otra vez. Ese punto que le ha muerto a mi hija, no me interesa, no tengo nada de pena, eso era culpa de ella. Entonces a nuestro jefe Macapa, dígale que venga sin miedo a disfrutar a nuestra fiesta buenamente, tomaremos cahuana sin pensar en otras cosas malas. Así le daba indicaciones al señor que llevaba ampiri. Los iniciadores de la

7 Término que el narrador emplea con una acepción en desuso y casi completamente desconocida actualmente: despertar.

fiesta coqueaban duramente en que forma matar a Macapa. Macapa sabía que así coqueaba su padre de la mujer muerta. Por eso llegó a cantar esa canción en la fiesta:

Al hombre de mi mala vida, usted no conocerá nunca
Así le dije a las gentes del creador de las casas grandes
Él terminaba a los vivientes del pueblo
Él mismo termina a los vivientes del pueblo

[Macapa debía tener espíritu malo cantando hombre de mi mala vida]

Él habla en palabras bravas
Él habla en palabras bravas

Al hombre de mi mala vida, usted no conocerá nunca
Así le dije a las gentes del creador de las casas grandes
Él terminaba a los vivientes del pueblo
Él mismo termina a los vivientes del pueblo

Entonces, mientras que cantaba esa canción, Nepay̨wajco comenzó a disparar en el aire diciendo, yo sí le terminaré a usted. Esos disparos eran como anticipar su muerte del señor Macapa. Su alma de Macapa ya agarraron ellos, por eso disparaba en el aire. Ellos pensaban. Conversaron entre ellos, cómo podemos matar a ese, porque él no es cualquiera. Entonces el tiempo seguía muy bravo. Su espíritu de ellos le decía, en esta forma usted lo hará a ese señor porque no es cualquiera, es muy fuerte. Su espíritu continuaba, usted le conversará a Macapa en esa forma, señor Macapa, ¿por qué usted ha recibido al hombre de las tribus del tigre? Ustedes comenzaron a matar y terminar a los de la tribu del tigre. El hombre a quien le desbarató su retrocarga era de la tribu del tigre. Ustedes no mataron a ese hombre de tribu del tigre, usted le escaparon, y esas tribus de tigre nos están persiguiendo, están viniendo ahora. Así usted le conversará con Macapa, le indicaba su espíritu de los iniciadores de la fiesta. Así llegó a conocer entre el medio de mis oraciones, por eso el tiempo es muy bravo. Así usted hablará con el señor Macapa.

Entonces, danos cartuchos, dos para mí, dos para él [siguen los consejos de su espíritu]. Nos vamos a escuchar a los enemigos que llegan, tribus del tigre. Entonces esos dos, Nepay̨wajco y su ayudante, se fueron a esperar a los enemigos de tribu del tigre. Llegaron a escuchar en el puerto mismo de Macapa. Macapa le mando a su hijo Turacawa [flor de mariposa], llévate a estos

perros que cazean algo para comer, no tenemos nada de comer. Me siento muy mal mi cuerpo, tengo mala gana. Anoche en mi sueño he soñado que yo estaba bañando en nuestro puerto y un lagarto me comió, así soñé en mi sueño. También decía, talvez nuestro enemigo, tribu del tigre, nos está persiguiendo. Por eso quizás me estoy enfermando, siento mi cuerpo muy débil. Así le contaba Macapa a su hijo. Vete a buscar algo para comer. Entonces, algunas personas venían visitar en la tarde a Macapaamɨ. Le preguntaban a su mujer del señor, dónde está nuestro jefe. La mujer le contestaban, está enfermo. También le preguntaron de su hijo, dónde está su hijo. La mujer le contesta, su papá le ha mandado a cazar animales con los perros.

Esos visitantes le preguntaron si Macapa está muy grave. La mujer le dijo que él no está muy grave, está un poco mejor. Mañana, dice, aunque siente así mal su cuerpo, él va ir a quemar nuestra chacra al medio día. A su mujer de Macapa le dicen, el señor Nepayɨwajco le está persiguiendo mucho, estas palabras que nosotros le estamos indicando a usted, usted no avisará nada a él. No, dice su mujer, yo no le contaré nada porque a mí me quiere matar también. [Esos dos que vinieron a visitar eran los que habían pedido cartuchos primero.] Entonces, nuevamente más cartuchos le piden al señor Macapa. Danos más dos cartuchos a cada uno, muchos son los enemigos. Nos da dos tiros para matarlos. Nuevamente iremos a escuchar a los enemigos de la tribu del tigre. Entonces los dos se han ido a escuchar esa chacra, lo que iba quemar Macapa. La chacra, dice, quedaba muy lejos. Esos dos llegaron a escuchar de ambos lados del camino, tras de una aleta [de un árbol].

Macapa estaba yendo a quemar su chacra, aunque sentía muy débil su cuerpo. El comenzó a quemar su chacra. Estaba regresando ya después de quemar. El no sentía nada su cuerpo con la calentura de la chacra. Su cuerpo era como endormecido cuando estaba regresando muy despacio. Le comenzó a disparar esos dos al mismo tiempo. Su mujer escuchó el ruido del tiro y dijo, el señor Macapa le estará haciendo quemar a una carachupa. ¡Cómo su barriga se está explosionando! Así decía la mujer cuando escuchaba los tiros. Pero el sonido era muy lejos. Entonces esos dos que disparaban quizás no alcanzaron a Macapa. Entonces Macapa rápidamente corrió a su casa y vino preguntar a su mujer, quién me está haciendo tiros. Pero me he escapado. En mi mente digo que esos dos son Nepayɨwajco. Esos dos me balearon, pero no me alcanzaron. Cuando así estaba hablando con su mujer, en este momento llegó su hijo de buscar mitayo. Le preguntó a su hijo, quién me balearon sin alcanzarme, hijo. Me he escapado. Cuando así le estaba contando a su hijo, ese rato mismo vienen aparecer esos dos señores. Vienen a preguntar ¿está amejorándose nuestro

jefe? Le preguntaban a la mujer de Macapa. La mujer le contesta ¿dónde nomás escuchó a ustedes? Al señor Macapa, ¿quién le baleó y no le alcanzó cuando estaba regresando de quemar nuestra chacra? Así habló la mujer. Esos dos contestaron, nosotros no hemos ido a escuchar por ahí, por esta chacra de usted, nosotros hemos ido a escuchar por este camino. Entonces su hijo de Macapa dijo, ustedes mismo le estaban baleando a mi padre. Ellos dos, nosotros no éramos. ¿Por qué le vamos a matar a nuestro jefe? Él es el único nuestro jefe, y por qué le vamos a matar. Su hijo de Macapa, ustedes dos eran, no me van a engañar, ustedes dos le quieren matar a mi padre. Contestaron, es cierto que nosotros no éramos, quizás nuestro enemigo, tribu de los tigres. Ellos eran y te estarán buscando ahora. Danos cartuchos, danos un paquete a cada uno para ir al encuentro de esos enemigos. Entonces le dio un paquete a cada uno. A ver nosotros nos vamos por tu chacra, por donde que te balearon. Diciendo, se fueron los dos. Entonces volvieron gritando, ellos son nuestros enemigos, tribu del tigre. ¡Nos están atacando, se están acercando! Así volvieron esos dos gritando. Entonces haciendo caso, Macapa y su hijo se fueron al encuentro de los enemigos. Se fueron adelante y por su tras les siguió esos dos Nepayɨwajco.

Esos dos que se fueron por su tras, nuevamente le dispararon de atrás y le mataron a Macapa. Gritaban de alegría. Le colgaron a un tronco y volvieron a disparar nuevamente hasta hacerle quedar como polvo. Decían, ¡levántate señor Macapa, mátanos y dispáranos también! Diciendo así dispararon nuevamente. Hablando y gritando de alegría en esa forma. Después de matar a Macapa, esos dos se regresaron.

Su otra gente estaba haciendo coca, entonces ellos llegaron donde esos que hacían coca. Llegaron a sentarse alejados de ellos. Coquearon toda la noche y a la madrugada comenzaron a llamar su alma de Macapa. Su alma de Macapa se acercó llorando con mucha lágrima y pena porque ya estaba muerto. Nepayɨwajco se alegró mucho porque le ha muerto a Macapa como le ha muerto a su hija, y dijo a muchas gentes de nosotros usted le matabas, a los que estaban en sus trabajos en el monte desconocido. Así habló a la madrugada. Entonces le agarró a su hijo con una soga en su cuello y le ahorcó a su hijo de Macapa. Después que se ha muerto, Nepayɨwajco dijo, levántese con tu padre y mátanos, termínanos a nosotros. Así habló él. Así también la mató tu padre a mi hija. Eso es culpa de ustedes dos, porque ustedes nos terminaron y también le mataron a mi hija. Ustedes le acabaron a los de la tribu de gavilán, entonces hasta aquí será su término de ustedes dos. Hasta aquí se terminó el señor Macapa, aunque era jefe. Así se murió.

Después que se ha muerto Macapa la gente ya trabajaba en el monte sin novedades. Su compañero de Nepayiwajco era Nullewarimu [pluma de tucán]. Esos dos llegaron a matar a esos dos, Macapa y su hijo. Después ellos ya vivían en su casa, utilizaban cosas de Macapa. Ellos prendían una lámpara en el medio de esa casa. A claridad de esa lámpara, ellos coqueaban. Utilizaron sus cosas del señor Macapa. Ellos ya no tenían miedo a nadie. Preguntaban a sus espíritus, a la gente, a los que sabían hacer guerra, a los que sabían luchar muy duro. Las tribus que sabían luchar eran los Nebahe [Nonuya], los Pallehe [Muinane]. Eran tribus muy bravas.

[Los invitados pensaban que Macapa estaba todavía vivo]

… Llegaron donde él. Él tenía mucho mitayo ahumado. Esos animales cazaban para una fiesta. Preguntó ¿para qué cazas tantos animales? Estos animales son para una fiesta. ¿Qué fiesta? La fiesta de *báhjaá*. ¿Quiénes son tus gentes? Mi gente son gente de Tucán. ¡Ah! ¿Esos son ustedes? Entonces dennos de tus animales para comer nosotros. Debemos de cambiar tus animales. Entonces ellos comenzaron a comer a esos animales. Después de comer, ellos se pusieron a buscar animales. También ellos prepararon su coca del cocal mismo del señor. Los que coqueaban no se daban cuenta de nada. Como nosotros hacemos el segundo día de la fiesta, el manguaré comenzó a sonar. Le dijo, está sonando el manguaré, a ver, vete a traer cuántas frutas, cuánto cazabe. Están preparando gente de miraña. Vete a traer frutas, ampiri para disfrutarnos nosotros también. Al segundo día de la fiesta, cuando ellos comenzaran a tocar manguaré, entonces tú te iras cantando en esa forma. Estos dos señores te seguirán por tu tras y quedarán afuera. Tú solo entrarás en la casa cantando esa canción. Así usted cantará:

> *Muchas enfermedades provienen desde la olla de los Menimuhe* [Carijona].
> *Saben muchas enfermedades, muchos muertos provienen de esta olla.*
> [Dos veces repiten]
>
> *Estoy avisando a ustedes, a los señores mayores, a las señoras mayores.*
> *Así usted cantará, entrando en la casa: [Repite la misma canción].*

Así le enseñaba el señor a un hombre que canta cuando está entrando. Entonces cuando usted canta, te preguntaran ellos ¿cómo vienes? ¿A qué vienes? Entonces usted le contestará, estoy viniendo a traer coca preparada para coquear nosotros, frutas preparadas también para disfrutar. Así usted

indicará a ellos. Usted también le contará que nosotros estamos acercándonos a la fiesta. Ellos me encontrarán en medio camino y me mandarán con este mitayo para venir a llevarle coca, frutas preparadas. Así usted le indicará a ellos cuando te preguntaron. Entonces cuando entrarás así cantando, dos señoritas te convidarán a tomar caldo de yuca. A esos dos convidadores usted le dará indicaciones en esta forma, ustedes dos, señoritas, deben estar acerca de la puerta ahí, en ese lugar donde que le voy a indicar. Si ustedes no me hacen caso, estarán aquí, en el medio de esos iniciadores de la fiesta, los invitados de la fiesta le matarán a ustedes dos señoritas. Porque los invitados llegarán a matar a estos iniciadores de la fiesta. Así me indicaban los invitados para indicar a esas dos señoritas.

Entonces muchos iniciadores de la fiesta había, mucha gente había. El señor que entraba cantando llegó donde los invitados. Ellos le preguntaron ¿qué hacen los iniciadores de la fiesta. ¿Cómo está? Él le indicó, mucha gente hay, mucha coca hay, muchas frutas hay. Hay una lámpara en el medio de la casa, una sola. Los invitados comenzaron a entrar a la fiesta. Cuando vinieron los invitados, ellos seguían entonando el manguaré. Los invitados comenzaron a rodear la casa. La cerraron bien. Muy cerrado. Los invitados rodeando la casa. Le dijeron a uno, tú te irás cantando entrando a la casa. Como pasar al lado de esa lámpara, usted levantará la palanca de la lámpara que se aclara muy claro. Entonces el entró cantando ya la pasada, levantó la palanca de la lámpara y se aclaró. Los invitados le comenzaron a disparar a los iniciadores de la fiesta. Entonces algunos de los iniciadores se escaparon por algunos huecos, como estas puertas pequeñas que tenemos. Entonces los invitados le comenzaron a mazear con mazos a los que se escapaban por esas puertas. Por fin le terminaron a los iniciadores de la fiesta. Entonces ellos, después de acabar a los iniciadores de la fiesta, ellos entraron a la casa a coquear toda su coca, a comer todas sus comidas.

Algunas señoras de los invitados hicieron casabe con los paneros de almidón. A todos le acabaron, con todo su jefe, les mataron ellos. Así se murió el curaca de ellos con todo su gente. Los mestizos le nombraron de curaca a él, pero se murió muy pronto. El todavía no seguía mucho tiempo de ser curaca. Él era muy malo, muy bravo. Entonces llegaron nuevos mestizos. Esos mestizos nuevos buscaban a nuevo curaca. Entonces llegaron a encontrar a Macapahamɨ. Le dijeron, usted debe ser curaca, jefe de la gente. No puedo ser curaca porque no hay poca gente, hay muchos. No puedo hablar con ellos. No puedo ser curaca porque mi padre no era curaca. La gente le mató al primer jefe, así también me matará la gente. Los mestizos buscaban nuevamente para curaca. Macapa no quería. Llegaron a encontrar de los tribus de Guacamayo, a un señor

que se llamaba Mehiwajco [flor de los difuntos]. Los mestizos decían al señor, nosotros buscamos a un señor para que sea jefe de la gente, pero no podemos encontrar. ¿Usted no puede ser jefe de la gente? No, no lo puedo porque no entiendo su palabra de ustedes. El único, el señor Macapa entiende su palabra de ustedes y él no quería para que sea curaca. Yo, como no entiendo, no puedo ser jefe ni curaca. Los mestizos dijeron, no, tú debes ser jefe de la gente. Mehiwajco nuevamente le contesta, cómo voy a hablar con ustedes, con la gente, no entiendo su palabra de ustedes. No puedo. Los mestizos le rogaban para que sea curaca. En tanto quizás Mehiwajco se desanimó y le dijo, bueno, voy a probar si puedo.

Entonces los mestizos le nombró de curaca a Mehiwajco. Y él se iba invitando a toda la gente con su mujer. Él se iba durmiendo en la casa grande. Al siguiente día, nuevamente caminaba invitando. Llegó donde el último viviente. De regreso Mehiwajco trajo a la gente, vinieron juntando a la gente. Entonces él se cansaba de juntar a la gente. Pero cuando existía el señor Macapa, los muchachos de los mestizos mismos invitaban a la gente para una reunión. Así no hizo Mehiwajco. Él solo juntaba la gente. Él sentía muy cansado su cuerpo. Cuánto tiempo y cuántos días quizás él iba juntando a la gente. Entonces, porque ya se cansó Mehiwajco, le dijo a los mestizos, ustedes deben de nombrar a los muchachos para que invitan a la gente. Los mestizos comenzaron a nombrar a los muchachos invitadores, los juntadores. Como los muchachos mismos ya invitaron a la gente, Mehiwajco recién estaba muy tranquilo. Entonces los muchachos, uno se llamaba Owatupa [hombre verde], otro Owahe [hombre zorro, de tribu Caraná], otro se llamaba Lloracobe [hombre de loro], otro de tribu de Tigre, se llamaba Ohibyehuhune [hombre de piel de tigre]. Así nombro a los muchachos. Ellos ya unieron a la gente. Ellos ya eran como jefes de ellos, le cuidaban y le traían, le juntaban a la gente. Así Mehiwajco formaba a la gente. Él era el único jefe. Los mestizos le preguntaron a Mehiwajco ¿cómo están nombrado la gente? El hombre de la tribu de tigre, hombre de piel de tigre, ese hombre es su invitador de esa gente. Él es como jefe. Ese hombre también invitará, cuidará a la gente de Mewamuhe [gavilán], también a la gente de Pahyɨmuuna [boras bravos]. Su jefe de esa gente era cerda de tigre. Mehiwajco le dijo, mi gente será tribu de leche caspi macho [Munige], también gente de cochas pequeñas [Ukebaje]. El señor Zorro, él será jefe de la gente Mutsumu [caimito] y los tribus Kuvetame [gente negro]. El señor hombre verde, él será el jefe de su tribu Uvamuhe [guacamayo]. También a la gente de Wahiñemu [tocón], también gente de Owamuje [zorro], también gente de Waromu [loro]. Jefes de esas tribus eran esos dos hombres. Mi gente será también Ujunemu [gente de plumas], también gente de Ajɨje [caraná], también gente de Pajtsiwamu [tucán], también a la gente de Wahiñemu [tocón].

Los mestizos decían, está bien. Entonces los mestizos comenzaron a nombrar como curaca a esos hombres. Así dividieron a los nativos. Ellos le unieron a la gente en su casa de Mehiwajco, a toda la gente del pueblo. En esos tiempos recién llegó a pensar a los creadores de la hacha buena. Adoraba [respetaba] a los creadores de la hacha buena, también a los creadores de artículos, a la garza. A esos creadores él adoraba. Entonces Mehiwajco sabía muchas cosas. Él se ponía a conversar con esos creadores. Él les hacía disfrutar de sus sembríos a esos creadores. También hacía sus oraciones sobre el trabajo de shiringa. Como enseñar esa hacha buena también hicieron sus oraciones diciendo, nosotros tenemos hacha buena, con esa hacha nueva hacemos nuestras chacras y sembramos muchos sembríos, muchas frutas. De esos sembríos le damos a comer a nuestros hijos nuevos, también de esas frutas le damos a disfrutar. Así hizo sus oraciones Mehiwajco. Los mestizos le llamaron bravo porque era muy bravo. ¡Bravo era Mehiwajco! Entonces esos artículos, esas hachas, otros curacas recibieron sin miedo. No había enfermedades porque Mehiwajco adoraba a los creadores de esas cosas. Esas hachas, esas cosas eran al cambio del trabajo de shiringa blanca. Esas hachas eran muy buenas. Los curacas estimaron mucho a esas hachas nuevas. Esas hachas ya no eran bravas, no tenían su enfermedad. Entonces con esas hachas buenas, nosotros también trabajamos. Porque esta hacha no se creó sola. Tenía su creador. Entonces toda la gente del mundo tenemos esa hacha nueva. Nosotros hacemos también nuestras chacras con esa hacha nueva, sembramos muchos sembríos para nosotros. Esta hacha ya es buena, ya no es brava como antes. Hacha lo que sacaban los antiguos, los de tribu de Jehu, gente de miraña, ellos usaban también hachas y esas hachas eran muy bravas.

[En este mismo momento estalló un poderoso trueno]

Así hablaba Mehiwajco. Entonces ellos trabajaron muy buenamente con esas hachas. Pero llegó el tiempo de la hacha brava. Entonces nuevamente se malogró esa gente y eran muy bravos como antes. De esa manera a nosotros ya nos trajeron hasta aquí. ¿Nosotros cómo quizás íbamos a vivir en nuestra tierra? Entonces los nativos llegaron a matar a Seminario. De esos puntos se malogró la vida de los nativos, también de esos mestizos. De esos miedos a nosotros nos trajeron hasta aquí. Entonces nosotros también seguimos comprando cosas de los mestizos. Nosotros vivimos de esos. Así le mataron a los mestizos los nativos. Pero cuando pasaba así, los antiguos, los que sabían todo, ellos arreglaron todo. Esos nativos tenían su curaca. El curaca recibía cosas de mestizo y los nativos compraban donde él. Entonces los nativos le traían su sal de monte, su coca donde el señor curaca. Coqueando y lameando, el curaca le aconsejaba, enseñaba otras cosas más. También los curacas hacían

sus oraciones con los creadores de esas hachas buenas, de esas cosas. Pedían más ayuda, más trabajo a los creadores. También hacía sus oraciones para vivir sin novedades. Así nosotros ya no hacemos nuestras oraciones como hacían los antiguos.

Cuántos paisanos de nosotros vivimos regados, otros viven en otra parte y otros también en otra parte. Pero cuando vivían los antiguos, la gente vivía unida y trabajaba unida. Así vivían los antiguos y nosotros ya no vivimos como vivían los antiguos. Así como pensaban los antiguos, ya no pensamos. Ya no hay uno de nosotros que hace oraciones a los creadores. Nosotros también no sabemos cuentos ni hacer oraciones. Porque nuestras tribus ya no son completas, vivimos mezclados. Antes vivía unida cada tribu. Cuando las tribus vivían así unidas trabajaban muy bueno. Nosotros estamos mezclados de diferentes tribus. También nuestros abuelos, a nuestros antiguos ya no conocemos porque vivimos mezclados. Por eso nosotros a veces llegamos a aborrecernos. Entonces los que vivían antes vivían unidos y trabajaban unidos cada tribu. Por eso, yo, como soy viejo, vivo tranquilo, no pienso en otras cosas, yo pienso de mis trabajos mismos. Porque mi padre me decía, usted cuando será viejo, usted no pensará en nada, usted no pensará en hacer curaciones sin que nadie te hace enseñar. También nuestros jefes ahora no saben hablar, no saben contar, no saben hacer curaciones. Pero los curacas de antiguos sabían hablar, sabían contar, sabían hacer curaciones, hablaban con los creadores de las cosas de mestizos. Entonces más gentes de esos curacas decían de ellos, nuestro curaca sabe bastante, él sabe pensar, él sabe hacer curaciones. Entonces el curaca le tenía su gente. Viviremos unidos con nuestro curaca, así decían los antiguos. Pero nosotros no sabemos nada ahora porque nadie nos cuenta, nadie nos indica para ser médico, para curar algunas enfermedades. Estos muchachos que hay ahora ya no saben nada, y aunque somos viejos, también no sabemos nada. Nosotros los más antiguos coqueamos por coquear no más. También esos muchachos que hay ahora, ellos no piensan nada de nuestros antiguos, solamente piensan de su trabajo para comprar sus necesidades. Entonces cuando vienen a coquear aquí, ellos solamente vienen a contar de su mitayo. Dicen tantos animales he muerto, tantos kilos de carne he hecho, tanta cuenta tengo. Así vienen a contar aquí cuando vienen a coquear los muchachos de ahora. Pero gente, muchachos de nuestros antiguos cuando llegaron a coquear contaban de su chacra. Hacían sus oraciones para que tenga más ayuda. Así llegaron a contar sus oraciones cuando llegaban a coquear como en esta forma nosotros éramos coqueando. Pero hay algunos muchachos que dicen yo sé bastante, yo sé más que usted. Pero ellos no saben cómo pensaban nuestros antiguos.

A mí me aconsejaba mi padre finado para no adorar a los creadores para no aprender curaciones, para no contar cuentos de brujería. Así me aconsejaba mi padre finado. También mi abuelo finado me decía estas brujerías que hago, usted no debe de seguir, usted nos debe tratar así como estoy tratando a las otras personas. Usted debe tener un corazón feliz, un sentimiento bueno. Entonces no te pasará nada. Así me aconsejo mi abuelo finado. Él se llamaba Callahabe [huesos desgranados]. También usted, cuando tendrás muchas cosas de mestizos, usted no te alegrarás porque esas cosas de mestizos no están formadas, asimismo, tienen su dueño, su creador. Entonces ese dueño, ese creador te llegará a matar, te llegará a embrujar. Así me decía mi abuelo. Solamente usted debe de pensar de tus trabajos, de tus hijos, también de tu mujer. Entonces, como estimar a tus hijos, a tu trabajo, a tu mujer, usted sembrará muchos sembríos, muchas frutas, trabajarás muchas chacras para que comen tus hijos, para que comen ustedes. De esas cosas usted pensará. No debe de pensar de malas cosas, así como yo pienso en malas cosas. Usted y tu mujer sembrará papas, yuca buena, piña, para que comen usted con tus hijos, con tu mujer también. De esas cosas usted pensará. Entonces el creador de esos sembríos, de esas frutas, te agradecerá, te felicitará y le dará más vida a tus hijos, a usted también. Así usted debe de pensar de tu trabajo, de tus sembríos.

De esas cosas, de esas palabras, siempre me acuerdo. De mi abuelo, también de mi padre. Mi padre finado antes de morir nuevamente me daba esas indicaciones. Mi padre me decía, después que yo me muero no debes de ir a otra parte, a otra tierra. Usted vivirá permanentemente donde vivíamos con usted. Si te vas a otra tierra, si andas a otra parte, tú llegarás a morir. Así me daba indicaciones antes de morir mi padre finado. También me decía, usted continuará los trabajos que nosotros trabajábamos con usted. Entonces con esos trabajos usted comprará cosas de mestizos, cosas que te gustan. También si tú llegas a tener un hijo varón, usted le llamará como tu padre, también si te llegas a tener una hija, tú la llamaras como tu madre. Así usted no te olvidarás de mí. Entonces tú también llegarás hacer tu fiesta como nosotros hacíamos. En esa fiesta usted se disfrutarás de caldo de yuca dulce, también coquearás la coca que nosotros coqueamos. Tu harás tus oraciones como yo te he enseñado. También tú sembrarás mucho tabaco y harás tu ampiri, y lamearas continuando tu trabajo. Usted no hará caso a otras cosas malas, usted vivirá muy tranquilo continuando tu trabajo.

Ahí termina mi cuento.

MENAJE[1]

Mariwa

PRESENTACIÓN

El relato trata sobre un jefe blanco al que Mariwa llama Menaje. No existe registro de ningún jefe con este nombre, por lo que posiblemente se trate de una deformación del nombre verdadero de la persona. En cambio, en la zona sí existe un río con este nombre, pero la única mención que hemos encontrado no permite precisar su ubicación exacta[2]. El comportamiento atribuido a dicho jefe, sin embargo, sí corresponde a la manera como ellos actuaban, castigando severamente a los indígenas que no cumplían con la cuota esperada de shiringa. Por esta razón, por "palear" a un joven, su padre decide matar a Menaje y a su esposa, lo que da inicio al enfrentamiento, a "la guerra" entre mestizos y huitotos. Los rebeldes llegan a Atenas, sección cauchera compuesta por huitotos, ubicada a orillas del curso superior del río Cahuinarí, que, en ese momento estaba bajo el mando Elías Martinengui. Antes había estado dirigida por Alfredo Montt, a quien el cónsul Casement (2011, p, 38) describe así: "Alfredo Montt, peruano, jefe de Atenas. Acusado de crímenes atroces. Debe haber sido despedido inmediatamente con mi partida y probablemente estará en Iquitos este mes si es que no se escapa. Le debe dinero a la compañía". Ambos jefes integran la lista de "los peores criminales" del Putumayo", según Casement (Ibíd.: 41-42).

La "batalla de Atenas" es narrada dramáticamente en el relato de Ramiro Rojas Paredes y Alex Acuna (2015, pp. 19-41), que guarda gran semejanza con el de Mariwa. Señala este relato que en dicha sección cauchera vivía población huitoto perteneciente a diversos clanes, además de boras, nonuyas, ocainas, andoques y yaguas. En una noche de borrachera con capataces de la empresa, creyendo

1 Grabado en bora en 1985 y traducido en castellano por Armando Capino, nieto de Oliverio.

2 Es mencionado en su libro por el juez Valcárcel, junto con otros ríos sí conocidos, al citar la denuncia formulada por Benjamín Saldaña Roca y publicada en los diarios de Iquitos La sanción y La Felpa, en agosto de 1907, y en La ´Prensa de Lima, en diciembre de ese año. Señala Saldaña Roca, que los crímenes que denuncia se produjeron "entre los ríos Igaraparaná, Caraparaná, Cotuhé, Idima, Menage y otros". (Valcárcel, 2004: 92).

que un muchacho huitoto que trabajaba para él estaba divirtiéndose con sus queridas, Elías Martinengui lo mató por celos. Esta fue la gota que colmó la paciencia de los indígenas. Las cabezas de los clanes huitotos coordinaron para rebelarse, pero solo dos de ellos asumieron el riesgo de levantarse contra el patrón. Al inicio de la rebelión, los huitotos lograron matar a algunos empleados, pero luego fueron reducidos y los líderes, ejecutados. Sin embargo, la rebelión no había sido sofocada por completo y los enfrentamientos se hicieron más cruentos. En un momento, los confabulados se refugian en una gran maloca que, ingenuamente, consideran inexpugnable. Es entonces que Martinengui decide prenderle fuego y liquidar a tiros a los que trataban de escapar. La maloca arde violentamente a causa de su material de construcción y porque en ella había almacenadas planchas de shiringa.

En su versión, Mariwa menciona la participación de soldados llegados de La Chorrera, la gerencia que articulaba todas las secciones a lo largo del Igaraparaná y Cahuinarí hasta las márgenes del río Caquetá. Es un hecho comprobado la existencia de una guarnición del Ejército Peruano en La Chorrera, para defender los intereses de la empresa cauchera. Es un hecho atestiguado en el Álbum de fotografías. Viaje de la Comisión Consular al Río Putumayo y Afluentes (Chirif *et al*. 2013). Otros acontecimientos dan cuenta de lo mismo. Por ejemplo, durante su viaje, el viajero estadounidense Walter Ernest Hardenburg y su amigo Perkins se encontraron con la lancha "Liberal", de la Peruvian Amazon Company, que transportaba soldados peruanos que tenían la misión de recapturar un campo cauchero tomado por los colombianos. (Casement, 2011, p. 32). Por otro lado, diversos testimonios dan cuenta acerca de la sumisión de los soldados a las órdenes del personal de la empresa. Luego de interrogar al barbadense Bishop, Casement afirma: "Está seguro que los oficiales y los soldados peruanos no hacen nada en el Putumayo; los que se encuentran actualmente en La Chorrera están simplemente bajo las órdenes del señor [Víctor] Macedo y hacen lo que él les dice" (Ibíd., p. 130).

De acuerdo a Mariwa, la rebelión se trasladó luego hacia Santa Catalina, otra sección cauchera, ubicada también en el Cahuinarí, que estaba bajo el mando de Carlos Seminario, quien había reemplazado a Aurelio Rodríguez. Es probable, sin embargo, que se tratase de otra insurrección. Sobre las atrocidades cometidas por Rodríguez, las obras de Valcárcel (2004) y Casement (2011) proporcionan copiosa información. A pesar de haber sido detenido en 1911, Rodríguez fue luego liberado (Casement, 2011: 274, 294)[3]. La información

3 Los escasos jefes caucheros detenidos fueron luego puestos en libertad por gestiones de la empresa. Muchos de ellos huyeron antes de ser apresados nuevamente.

sobre el desempeño de Seminario es más ambigua. Puesto que su calidad de reemplazante de Aurelio Rodríguez se habría debido a las denuncias contra este, Seminario parece haber actuado con más prudencia en la conducción de la sección de Santa Catalina. Así, el barbadense Mapp declaró no haber "visto al señor Seminario maltratar a ningún indio. […] El señor Seminario 'no permite que ningún hombre fuerte dé los latigazos'. Sólo se dan pocos latigazos como castigo por no haber traído suficiente caucho. No sabe de ningún indio asesinado allí ahora. Ha visto matar a un indio cuando estaba afuera haciendo comisiones, pero no sabe por qué murió. Cree que los 'muchachos'[4] de la estación lo mataron" (Casement, 2011, p. 243). El testimonio parece calificar a Seminario como un personaje, no bondadoso, pero sí menos malvado. Los latigazos que él ordena aparecen como menos dolorosos porque "no permite que ningún hombre fuerte los dé". Lo cierto es que los indígenas insurrectos tenían otra opinión de las cosas y fueron en su búsqueda con afán de matarlo. Al no encontrarlo por haber huido, acabaron con las vidas de su esposa e hijos.

En un viaje a la capital de la República para denunciar el hecho, Carlos Seminario se entrevista con el "jefe de Lima", categoría en la que podrían entrar tanto Julio César Arana, gerente general de la Peruvian Amazon Company, o altos funcionarios del gobierno, incluyendo el mismo presidente:

> *"Él llegó hablar con el jefe de Lima. Él le contó que le estaban matando los nativos. Seminario le decía al jefe de Lima, yo quiero terminar a esos nativos. Por eso te vengo avisar, señor jefe. El jefe le dijo, muy bien, usted hará como quiere. Usted les matará a esos nativos porque te quieren matar ellos".*

De regreso, con los soldados, ejecuta su venganza:

> *"Nosotros no podíamos andar porque los soldados cubrían esos caminos. Esos soldados andaban todas las noches como para buscar a esas tribus. […] Entre ellos, los mestizos se acordaron a terminar a los nativos. Nosotros debemos terminar a los nativos, decían entre ellos los mestizos. No debemos dejar escapar ni sobrar a ninguno de ellos".*

4 Se trataba de jóvenes indígenas, a quien los caucheros "corrompieron primero para conseguir su objeto […] eran los delatores de sus compañeros", encargados de perseguir y castigar a los que huían. Valcárcel le dedica un anexo a esta institución creada por la empresa cauchera, con el nombre de "muchachos de confianza". (Valcárcel, 2004, p. 427-429).

En los enfrentamientos que siguen aparece un personaje de dimensión extraordinaria llamado Boapa. Afirma el relato que él: "tenía un espíritu muy sagrado. Ese espíritu él le colocó en su boca. Entonces cuando le fusilaron a Boapa, la munición no le entró adentro. Entró por encima de su piel". Fue apresado y encarcelado, pero huyó y curó sus heridas. El peor sufrimiento le fue causado por sus propios paisanos cuando, una noche, al aproximarse a una maloca escuchó a la gente decir que estaba muy bien que los mestizos hubieran matado a Boapa y a sus paisanos: "Boapa escuchaba lo que hablaban. Así, de él mismo. Entonces él decía en su mente ¿por qué así me está haciendo el señor jefe de la maloca? ¿Por qué la gente se está alegrándose porque nos han muerto los mestizos?". Es entonces cuando decide desaparecer: "Ellos [lo] buscaron durante un año, pero no pudieron encontrarlo […] Ellos no podían encontrarlo ni matarlo nuevamente".

En este momento, el relato da un giro para centrase en el traslado de la gente desde la tierra de sus ancestros, al norte del Putumayo, hacia el sur de este río, una mudanza que es planteada en el discurso como una estrategia programada para que las enfermedades se encarguen de terminar con la población indígena. Esto es algo que, en efecto, sucedió a consecuencia principalmente de la epidemia de sarampión llevada al Putumayo por los cargueros y soldados, durante el conflicto armado con Colombia. A decir de los hermanos Loayza, esta enfermedad "victimó el 50% del personal [los indígenas] que nos quedaba" (Chirif, 2017, p. 83). Los relatos de los propios indígenas dan cuenta de la virulencia de esa enfermedad y de la rapidez con que acababa con la vida de las personas (Ibíd. pp. 245-440).

En adelante, el relato alterna entre los recuerdos de la enfermedad, el reclamo por el traslado a esta nueva tierra que no es la suya, donde están "entre el medio de este monte, como estaríamos en la cárcel", y alusiones al trabajo de la Comisión Consular, en la que los "gringos" entrevistan a los empleaos de la empresa y recogen los huesos calcinados de los indígenas asesinados, que juntan en cajones que cierran después de llenarlos. "Con estos huesos llegaron ellos a Lima. Ellos llegaron a contar al jefe. Es cierto que les quemaban a los nativos, hemos encontrado donde le quemaban. Aquí tenemos huesos quemados, lo que hemos traído. Desde este punto [momento], Seminario se han desaparecido. También se desapareció el señor Julio Arana. Él era lo que le habilitaba a los mestizos para los nativos. Él también se desapareció".

EL RELATO

El comienzo del cuento es del señor Menaje y su jefe de ellos, que le llevaba al monte a sus gentes. El jefe les mandaba a trabajar shiringa blanca. Entonces el jefe cada tarde pesaba esas planchas de shiringa blanca. La balanza se llamaba romana. Entonces los trabajadores traían cada día cantidad de una plancha. Ellos le trataban paleando al trabajador que traía poca shiringa, le pegaban los blancos. Había un joven muy gordo, hijo de los huitotos. Él llegó muy tarde. Dicen, no tenía shiringa. El jefe le preguntó ¿por qué tienes pereza de trabajar? Diciendo eso, le comenzó a palear a ese joven. Él le mató paleando a ese joven. Era una lástima cuando se ha muerto. El joven todavía no había tomado su merienda, tampoco su almuerzo. Así comenzó lo que es guerra. Comenzó con el señor Menaje. Entonces su papá del joven le preguntó ¿por qué le has muerto a mi hijo? Diciendo esas cosas, le comenzó agarrar al blanco entre todos ellos, los huitotos. Llegaron a matar a ese mestizo. También ellos, gente de huitoto le querían matar también a su mujer. La mujer les dijo a ellos, ¡no me matan! Pero ellos decían, ¡no!, ¡debemos de matar a usted! La señora contestaba, no me matan porque hay muchos mestizos por abajo, son bastante. Sin hacer caso llegaron a matar a ella.

Esa gente de huitoto llegaron a un caserío que se llamaba Atenas. Ese pueblo era de los huitotos. Ellos comenzaron a hacer huecos grandes para que de esos huecos le matan a los mestizos. Al mismo tiempo, desde La Chorrera vinieron los guerreros que son soldados. Entonces a esos soldados, ellos le comenzaban a matar dentro de esos huecos los huitotos. Los soldados también comenzaron a disparar contra ellos. Por ambos lados se disparaba. Los soldados disparaban con unos trapos encendidos y esos trapos le estaban encendiendo su casa de ellos [de los huitotos]. Entonces debajo de esas casas que estaban, encendióse, eran los huecos y en esos huecos estaban los huitotos haciendo tiro. Entonces ellos comenzaron a quemar dentro de esos huecos esa gente de huitoto. Ellos se terminaron, murieron muchos huitotos dentro de esos huecos. Luego los soldados comenzaron a perseguir a otras tribus. Esas tribus decían vamos a acabar a esos mestizos. Entonces esas tribus decían de aquí vamos a llegar donde la gente de Chihumu [tanimuka][5]. Entonces ellos también nos acompañarán para terminar a los mestizos. Y se mezclaron con esta gente de Chihumu. Las tribus eran ya también como guerreros. Eran mucha gente. Entonces el jefe de [Santa] Catalina sabía esas cosas que estaban pasando. Él se llamaba [Carlos] Seminario. Ese pueblo de Catalina era como Pebas, ese era nuestra ciudad. Ahí

5 Pueblo indígena del tronco Tucano Oriental.

era nuestro nacimiento. En ese pueblo vivía el blanco Seminario. Él decía, los guerreros dicen vienen para matar a los mestizos. Entonces, él le mandó una carta donde otro mestizo, lo que era jefe de [La] Sabana. Él le mandó sus dos muchachos con esa carta. Él les dio muchos cartuchos a esos dos muchachos. Él les decía, si a ustedes dos les quieren matar esos guerreros, ustedes dos les matarán también. Así le dio cartuchos.

Entonces esos dos llegaron a encontrar a esos guerreros. El mestizo de Sabana, sabiendo esas cosas, se largó. Uno de esos dos se llamaba Ñupu. Los guerreros le preguntaron ¿a dónde van ustedes? Estamos yendo a La Sabana llevando esa carta. Estamos yendo a dejar donde el mestizo esa carta. ¿Dónde se encuentran los mestizos?, preguntaban los guerreros ¿dónde está Seminario? Esos dos le contestó, ahí está en su casa. Él nos está mandando a nosotros dos. Entonces los guerreros le decían, vámonos juntos con ustedes al encuentro de Seminario, vámonos a Catalina. Llegaremos a matar a ese blanco. Esos dos le contestaron, no podemos matar a Seminario, no podemos regresar. Los guerreros les ofrecieron [amenazaron] matar a los dos muchachos. Si ustedes no quieren morir, ustedes dos nos deben de hacer caso para ir a matar a Seminario. Vamos juntos, si ustedes no quieren, nosotros le matamos a ustedes. Ellos también les invitaron a las tribus de Sabana, que eran Nóóhriimú (resígaro) y Päählléjéé (muinane). Con esas dos se aumentaron. Los huitotos eran vivientes del pueblo. Menaje y otros eran de Atenas. Eran muchos nativos. Entonces esos dos muchachos le acompañaron a esa gente para venir a matar a Seminario. Entonces esos guerreros le preguntaron si tienen cartuchos esos dos. Sí, tenemos muchos cartuchos, lo que nos dio el Seminario. Entonces ellos vinieron juntos con esos dos muchachos.

Ellos llegaron a Catalina. Ahí vivía Seminario. Entonces esos guerreros les rodeó ese pueblo de Catalina. Ellos rodearon porque eran bastante. Ellos les decían a esos dos muchachos, ustedes dos conocen dónde vive Seminario, entonces como ustedes conocen dónde vive este señor, ustedes deben comenzar a disparar contra Seminario. Esos dos le disparaban por su cuarto de Seminario. El otro se llamaba Ipira. Esos dos subieron en unos troncos, subieron en un tronco de umarí, y del alto le comenzaron a disparar muy rápido, sin parar. Seminario comenzó a largar y le miró a sus dos muchachos en el alto haciendo el tiro. Se largó y se salvó. Los enemigos le persiguieron, pero no llegaron a matarlo. Él se había largado muy lejos. Los guerreros regresaron a la casa de Seminario y mataron a su mujer. La mataron con todo sus hijos. Entonces, ellos después de matar, les botaron por su baño de ellos. Gente de Nóóhriimú eran lo que le han muerto. Por eso, gente de Nóóhriimú se acabaron, los mestizos le terminaron.

Seminario se largó por la carretera de La Chorrera hasta llegar a La Chorrera. Él llegó a pensar de sus hijos y de su mujer. ¿Se largaron o les mataron?, pensaba él. Esas tribus que le quemaron su casa de Seminario eran Pááhlléjéé, Nóóhriimú, Chihumu, Tujcumu [huitoto]. También le quemaron el almacén de mercadería. También la casa de shiringa, que era como esta casa grande [maloca]. En esta casa había muchas planchas de shiringa. También le quemaron. Esa casa era llena de shiringa y ellos también comenzaron a encender esa casa. Encendieron la gente de Nóóhriimú. Ellos no le mataron al dueño de esta casa. Muchas cosas se quemaron en este almacén, tanto como escopetas y máquinas y otras más cosas. Ese almacén era muy grande, contenía también ollas. Seminario no tenía más ropa, estaba con una sola ropa, pero muy rota. Había un solo soldado de ellos que se llamaba Córdoba. Entonces Córdoba hizo tiros contra esos nativos, que no podían matar a Córdoba porque él sabía cómo hacer el tiro y ellos no le alcanzaban. Por el pueblo de Remanso[6], yo lo he conocido a ese hombre que se llamaba Córdoba. Era soldado. Ese soldado disparaba muchos cartuchos contra ellos. Mientras que disparaba Córdoba, Seminario se largaba muy lejos. No estando Córdoba, ellos iban a matar a Seminario.

Él [Seminario] llegó donde el jefe de La Chorrera. ¿Cómo se llamaba él?, no se sabe. Ahí [a] él le esperaba una lancha. Él ya no tenía ropa. Entonces él le dijo al jefe de Chorrera, me voy a mi tierra. Mis dos muchachos mismos me hicieron guerra, yo le he visto a Ñupu que estaba disparando desde arriba. Por eso estoy yendo a mi tierra. Él llegó quizás a Iquitos y llegó a Lima. Él llegó hablar con el jefe de Lima. Él le contó que le estaban matando los nativos. Seminario le decía al jefe de Lima, yo quiero terminar a esos nativos. Por eso te vengo avisar, señor jefe. El jefe le dijo, muy bien, usted hará como quiere. Usted les matará a esos nativos porque te quieren matar ellos.

Mientras que en Lima estaba Seminario, los nativos hicieron su fiesta. Estaban muy tranquilos. Los nativos pensaban que ya les habían terminado a los mestizos porque ya le hicieron largar. Vivían muy tranquillos, así como vivimos nosotros ahora. Pero llegaron los mestizos entre el medio de ellos. Entonces comenzaron a largarse los señores Boapake, Ñupu y Ipira. Esos tres se largaron porque los mestizos estaban llegando entre el medio de ellos. Ellos sabían porque ellos eran los que les mataban a los mestizos, por eso se largaron esos hombres. Esos mestizos le llegaban a atacar esos nativos. Ahí mi abuelo tenía una casa grande que se llamaba Mirimuje [padre de los suris]. El dueño de esa casa

6 Queda en la margen derecha del Putumayo, por tanto, la referencia al poblado se ubica después del traslado.

comenzó a largarse no muy lejos, estaba cerca de su casa. Él entró a su casa cuando pasaban los soldados mestizos. Esos nativos entre ellos hablaban, los mestizos dicen están llegando para que nos terminan. Mi abuelo le contestaba a ellos, quizás a ustedes, pero a mí no me pueden matar. Mi abuelo decía, yo nunca he perseguido a los mestizos, yo cuando estaba aquí tranquilo en mi casa sucedieron esas cosas. Por eso mi abuelo no se asustaba en nada. Entonces mi abuelo Ajɨba vivía muy tranquilo en su casa. Él no tenía miedo en nada. Ellos me conocen porque no les he perseguido a los mestizos. Entonces yo no puedo largarme ni a dónde. Yo estaré permanente aquí en mi casa. Él estaba muy tranquilo. Los mestizos, los guerreros llegaban a su casa de él. Seminario le preguntó a Ajɨba, oye señor Ajɨba, ustedes me persiguieron para matarme. Nunca te he perseguido, señor, por eso no me largo de mi casa, estoy viviendo muy tranquilo. Seminario le dijo, sí te conozco que usted no me persiguió. Solamente me persiguieron gente de Nóóhriimú. ¿Dónde está Ñupu, dónde está Ipira? Ajɨba contestó, ellos conocerán dónde se encuentran. Usted buscará esa gente y encontrará dónde vive.

Entonces esos soldados le cubrieron los caminos. Nosotros no podíamos andar porque los soldados cubrían esos caminos. Esos soldados andaban todas las noches como para buscar a esas tribus. Ese mi abuelo vivía muy tranquilo en su casa con toda su gente, toda su tribu. No le pasaba nada a mi abuelo. Seminario les ordenó, ¡construyen mi casa! Ellos construyeron su casa muy pequeña. Entre ellos, los mestizos se acordaron a terminar a los nativos. Nosotros debemos terminar a los nativos, decían entre ellos los mestizos. No debemos dejar escapar ni sobrar a ninguno de ellos. Seminario sabía que se había muerto su señora y sus hijos. A esa gente que le había matado a su mujer, a sus hijos, le contaba, paisano de nosotros qué tal, de tal tribu le mató a su mujer. Porque le contaba esas cosas a nuestros paisanos, ellos no nos terminaron. Quizás terminando a nosotros, no íbamos existir ahora. Esos mestizos tenían sus dos mujeres que se llamaban Laura y Dominga. Esas dos señoras le decían, ustedes, los mestizos, piensan a terminar a nuestros paisanos; ustedes deben comenzar matándonos primeramente a nosotras dos. Porque yo tendré mucha pena con mis paisanos cuando usted le matará a mis paisanos. Así hablaban esas dos señoras. Después de matarnos a nosotras, usted le terminará a nuestros paisanos. Entonces esas palabras no les gustaban a los mestizos.

Su mujer de Remigio [Vega] era Laura, su mujer de don Carlos [Loayza] se llamaba Dominga. Esos dos, Carlos y Remigio, estaban pensando mucho. Se han puesto a conversar con Seminario ¿cómo podemos hacer a esos tribus, ¿a qué forma debemos de tratar? Porque nuestras dos mujeres, su paisano de esa

gente tiene mucha pena por sus paisanos. Nos dicen para comenzar con ellas dos. Porque nosotros no podemos matar a nuestras dos esposas, no podemos matar a ellos. Tenemos mucha pena para ellas. Seminario dijo, sí, podemos terminar a esos nativos porque le mataron a mi mujer, también a mis hijos. Pero esos dos, Carlos y Remigio, decían, no podemos matar a nuestras mujeres. Entonces esos tres eran pensativos todo el día pensando cómo tratar a esos nativos. De tanto pensar, Carlos y Remigio llegaron a decir, no podemos hacer en esta forma. Nosotros debemos ordenar hacer trabajar muy duro. Entonces. en esa forma se terminarán los nativos. Así hablaban esos dos. Entonces preguntaba Seminario, cómo debo reemplazar esta pena que ellos me dieron matando a mi mujer y a mis hijos. Esos dos contestaban. No, no tenemos que matarlos, ellos se van acabar muy pronto, nosotros debemos de llevarlos a otra tierra, que se terminen con muchas enfermedades esos nativos. Seminario dijo, pero yo quiero terminar a [la gente de] Catalina. En este pueblo ellos trataban de matarme, me persiguieron mucho tiempo para matarme. Y yo le debo de terminar a esas tribus, Así hablaba Seminario. A esas tribus quiero terminar, quiero matarlas. Así hablaba él. Entonces, Carlos y Remigio dijeron, bueno, usted puede terminar a esas tribus que te persiguieron, pero a estas otras tribus que no te han perseguido, le debemos de hacer trabajar duro al trabajo de shiringa. Su paisanaje de estas dos señoras no debemos matar porque ellas tienen mucha pena por sus más paisanos.

Entonces Seminario dejó esas penas que tenía en su corazón. Dejando esas penas llegó hacer su casa en Catalina. Él no hizo su casa en el pueblo de Catalina donde le querían matar, él llegó hacer su casa en otra parte, a la orilla de otra quebrada. Ahí también le echó nombre Catalina. Entonces, el primer pueblo de Catalina los nativos le quemaron, le incendiaron ese pueblo. Entonces Seminario vivía ahí permanente. Él mandó hacer una casa muy grande con gruesos horcones. Él le mandaba sacar esos palos gruesos al comienzo del trabajo, muy pesado. Algunas gentes estaban trabajando shiringa. Entonces otros terminaron de construir las casas de los mestizos, era como un pueblo. Después de terminar esas casas, él ordenó a buscar el señor que había disparado contra él. Él dijo, ustedes deben de buscar y encontrar a los señores Ñupu. Ellos contestaron, no encontramos, no lo conocemos a este señor. Seminario dijo, ustedes si no lo encuentra a ese señor, a ustedes mismo yo les mato.

Entonces los nativos se pusieron pensativos, bueno, debemos buscarlo y encontrarlo. Se han puesto a buscar. Ellos ya le encontraron a uno de los dos. No le pudieron encontrar a Ñupu. Ellos continuaban buscando, en tanto que llegaron a encontrar a Ñupu. Pero otros también no le llegaban a encontrar.

Ellos no le encontraban a este señor, cuántos meses le buscaban. Seminario le decía a ellos, ustedes, si le encuentra, tráelo para verlo a este señor, no le esconda. Usted llegará a mostrarme a ese hombre. ¡Nosotros no podemos encontrar! Cuando encontraremos a cualquier de ese señor lo llevaremos. Ellos no podían encontrar a Boapa. Boapa también le perseguía a Seminario, ellos eran tribu de Nóóhriimú, también Pááhlléjéé, los huitotos eran del pueblo de Menaje, de Atenas.

Desde esos tiempos comenzaron la guerra nuestros antiguos. Los mestizos también hacen guerra ahora mismo. Esa guerra comenzó en el pueblo de Menaje, Atenas. Los mestizos eran los que crearon esos muertos, porque ellos mataban a los trabajadores. Esos muertos comenzaron los mestizos. No crearon los indios. Por fin llegaron los nativos a encontrar a Boapa que estaban buscando. Le pusieron cadenas a ese hombre. Le trajeron en fila encadenados a esos que le perseguían a Seminario. Ellos le llevaban, le llevaban en una carretera muy grande. Entonces ellos le apartó de esa carretera. Todos ellos estaban encadenados. Entonces a un palo le aseguró la cadena. A ellos le fusilaron, le fusilaron.

Boapa tenía un espíritu muy sagrado. Ese espíritu él le colocó en su boca. Entonces, cuando le fusilaron a Boapa, la munición no le entró adentro. Entró por encima de su piel. El munición no le entró muy adentro. A ellos le trajeron del calabozo con cepos para que le matan ya a todos. Boapa era el único que le encontraron. Por eso, ellos le habían encadenado al último. El espíritu que era muy poderoso, él le colocó dentro de su boca. Ellos le fusilaron de su pecho. El munición entró por su teta, pero no le entraba muy adentro, bajo de su piel, por un lado mismo. Boapa no era cualquiera, era muy valiente. A los primeros fusilados, ellos le amontonaron. Un bulto muy grande. Entonces ellos regresaron después de matar a ellos todos. Entonces uno de ellos se acordó del cadenado y dijo, oye, ustedes, ¿no vamos a quitar la cadena? Otro le dijo, no, el señor nos dijo para no quitar la cadena. Otros decían, también había un nylon que era muy bonito. Yo sí me voy a sacarlo. Diciendo, se fue como quitar el nylon. Él llegó a desatar la soga de esos muertos. Él se dio cuenta que Boapa ya no estaba entre el medio de ellos [ríen].

Boapa, como era el último hombre, se dio cuenta que la soga estaba mal amarrada y rápido se desató y se largó dejando los otros muertos. Entonces, el señor que se dio cuenta, llegó a contar rápidamente, oye, Boapa ya no está. ¿Entonces se largó Boapa?, le contestaron. ¿Cómo ha podido huirse Boapa, porque le habíamos fusilado? Estaba muerto. Ellos volvieron y comenzaron a

buscar a Boapa. No estaba. Ellos comenzaron a rastrear, a perseguirlo. Ellos le seguían por la sangre que se iba cayendo. Llegaron a una quebrada del tamaño del Iguano. Era crecida. En esa quebrada había un palo de nutria seco que estaba atravesado como un puente. Entonces, el señor herido se dio cuenta que los enemigos le estaban persiguiendo. El rápidamente le empujo el trozo dentro del agua. Los enemigos llegaron a este lugar cuando había muchas oladas en la quebrada. Dijeron, él se botó al agua, nosotros debemos matarlo. Algunos que se van por arriba, otros por abajo. Ellos comenzaron a bajar escuchando, también otros por arriba escuchando. El único, el palo estaba bajando. Él le había empujado el palo para que los enemigos piensan que se había caído al agua. Pero él se corrió rápidamente afuera por tierra. Así se salvó Boapa y los que le persiguieron no llegaron a matarlo.

Ese señor [Boapa] llegó a morir por el pueblo de Remanso. Él tenía su mujer que se llamaba Katumujco. Entonces los enemigos de él le buscaban por abajo y por arriba sin encontrarlo. Él había empujado el tronco después de haber pasado y comenzó a largarse muy duro hasta llegar a otro pueblo. Llegó atrás de una maloca que se llamaba Murumuhe. Él le miraba a la gente que coqueaban dentro de la maloca. Ellos coqueaban hablando de esas cosas. Él escuchaba detrás de la puerta. Quería entrar, pero tenía miedo. Yo quiero estar con el señor Ajɨba, así pensaba él. Los coqueadores se preguntaban entre ellos ¿ya le mataron a todos? Sí, ya le mataron a todos encadenados. También le han matado a Boapa. Sí, decían, todos dicen le acabaron matando. ¡Está muy bien que se ha muerto Boapa! Así hablaban los coqueadores. ¿Dónde está el que les ha muerto a los mestizos? ¿Así como le mataba antesmente? Boapa escuchaba lo que hablaban así de él mismo. Entonces él decía en su mente ¿por qué así me está haciendo el señor jefe de la maloca? ¿Por qué la gente se está alegrándose porque nos han muerto los mestizos? Entonces, él le embrujo a mi abuelo Ajɨba. Él decía en su mente, nadie quizás me estimará, hasta ellos me quieren matar. Entonces Boapa no se acercó a esa gente. La gente nunca le vio a Boapa, él se desapareció para siempre. Ellos después de haber buscado a Boapa decían, ¡se largó Boapa! Decían algunos ¿por qué no le han muerto? Él se largó no sé dónde, no conocemos, decía otro. Ellos no podían encontrarlo ni matarlo nuevamente. Ellos buscaron durante un año, pero no pudieron encontrarlo. Entonces de esos tiempos desaparecían poco a poco. Se terminó los mestizos. Seminario dijo, por eso yo le decía a ustedes para matar, pero ustedes me decían para no matar. Nuestros mestizos le decían, así debemos hacer. Nosotros debemos llevarlos a la tierra de abajo para que se terminan con muchas enfermedades. Así se terminarán poco a poco. A otros también les llevaremos. Allá también se terminarán ellos. Así se terminarán poco a poco.

Así nos trajeron esos mestizos. Nos han hecho llegar a esta tierra. Del Putumayo nos hicieron llegar al Amazonas[7] donde nosotros vivimos hasta ahora mismo. Nosotros ya somos vivientes del Amazonas. Nuestra propia tierra desconocemos. Por el río Putumayo nos mataban los mestizos. Por eso los nativos mataban a los mestizos. Pero los mestizos eran más que nosotros. Esos tiempos nosotros no vivíamos tranquilos, mucho nos pegaban los mestizos. Durante esos tiempos en Iquitos, en Lima, ya no llegaba mucho trabajo de shiringa. El jefe de Lima preguntaba por qué ya no viene mucha shiringa. ¿Por qué ya no quiere trabajar la gente? Él le encargó algunas personas para que venga a darse cuenta de lo que pasaba con los trabajadores. Algunos le contaban, estas cosas sucedieron por allá. Los mestizos, dicen, les queman a los trabajadores. Así le están terminando a los nativos esos mestizos.

El jefe de Lima le mandó algunas personas diciendo, vayan ustedes, vayan a ver la tierra de los trabajadores. El jefe les mandaba a gringos. No sabemos bien quiénes eran, quizás eran turistas. Esos gringos llegaron a esas partes donde que quemaban a esa gente. Entonces algunos decían, es verdad que nos quemaban los mestizos. Entonces preguntaron los gringos a los nativos, ¿dónde se encuentra los restos de esa gente que le quemaban así? Y los nativos le indicaban las partes donde quemaban a los trabajadores. Y los gringos comenzaron a juntar los huesos quemados. Ellos le juntaban en unos cajones y le cerraban después de llenarlos. Ellos iban juntando en todos los pueblos donde quemaban a los nativos. Todos, todos, en todos los pueblos de nosotros juntaban huesos quemados. Con estos huesos llegaron ellos a Lima[8]. Ellos llegaron a contar al jefe. Es cierto que les quemaban a los nativos, hemos encontrado donde le quemaban. Aquí tenemos huesos quemados, lo que hemos traído. Desde este punto [momento], Seminario se ha desaparecido. También se desapareció el señor Julio Arana. Él era lo que le habilitaba a los mestizos para los nativos. Él también se desapareció.

El jefe de gobierno le daba a Julio Arana pago del trabajo de shiringa. Le daba escopetas, carabinas, muchas cosas más. Entonces Julio Arana le daba esas escopetas. Con esas carabinas, los mestizos, los muchachos de los mestizos se iban a matar los nativos. Esas carabinas no eran para los mestizos y los muchachos, eran para los trabajadores de shiringa, eran para que le paga a los trabajadores de shiringa. Ellos le iban entregar a los trabajadores, así como

7 El Ampiyacu vierte sus aguas en el Amazonas.

8 El narrador alude al trabajo realizado, de manera conjunta, por las dos comisiones, una de la Peruvian Amazon Company y la otra de la Oficina de Asuntos Exteriores de Gran Bretaña, que viajaron al Putumayo en septiembre de 1910 para investigar las denuncias.

nosotros. Con esas carabinas nos mataban los muchachos de los mestizos en nuestras casas. Esas cosas no eran buenas en esos tiempos. Por esas cosas que sucedieron le llamaba el jefe de Lima a Julio Arana. El jefe le llamaba a Julio Arana para que le mate a él. El jefe le preguntó a Julio Arana ¿dónde usted le pone esas cosas, esas carabinas, lo que nosotros hemos mandado para los trabajadores? Arana le contestaba, yo le daba, yo le entregaba esas cosas a ellos, pero él engañaba al jefe. Ahí le mato a Julio Arana el jefe de Lima. Ahí se desapareció Julio Arana.

Por eso nosotros vivimos aquí, entre el medio de este monte, como estaríamos en la cárcel. Nosotros vivimos en la cárcel, aquí en este monte. También estamos como castigados. Nuestra tierra es Putumayo. Catalina era nuestra tierra propia. También Caquetá es nuestra quebrada. Allá se encuentra nuestra tierra. Nuestra tierra no es Pebas, no es Amazonas, no es Putumayo, esas tierras son tierras de mestizos. Entonces acá nos botaron a nosotros. Por eso nosotros no debemos de nombrar a [con el] nombre de mestizos nuestros hijos porque los mestizos nos aborrecieron, nos pusieron hasta acá. Entonces nosotros vivimos aquí en este monte. Éramos muchos, pero nos hemos terminado con muchas enfermedades. Yo también vivo uno solo, no tengo familia, vivo uno solo.

Así hemos venido nosotros. Por eso nosotros debemos vivir muy tranquilos, no debemos aborrecer, no debemos ponernos muy bravos. Si suceden esas cosas, si existen esas leyes, nosotros nos podemos ponernos muy fuertes con esos mestizos. Por eso, el nuevo presidente de nosotros piensa ordenar, dicen, para que matan a los viejos de nosotros. Entonces, de esos puntos pienso que vengan a matarnos a nosotros, yo le espero a esas personas, Así yo hablo de esas personas, yo también pienso. A nuestros padres, a nuestros antiguos les mataban los mestizos porque nuestros padres, nuestros antiguos no sabían pelear contra los mestizos. Nosotros, jóvenes de esos tiempos sabemos pelear, también algunos viejos como yo sabemos matar a un mestizo. Que vengan los mestizos para matarnos. Ambos lados, así me hablo solo. Nosotros debemos terminar ambos lados con ellos. Así espero yo a esos mestizos, así pienso yo de los mestizos. Esos serán otros mestizos desconocidos, el único que conocemos el joven Patricio [JPR]. Patricio es de nuestra tribu, lo tratamos de nuestro paisano. También Tom [Schöeder], también [Wesley] Thiesen, también Mirella [Guyot][9]. Nosotros estimamos a ellos mucho. Pero que venga otro mestizo desconocido,

9 Tom Schröder, ingeniero forestal holandés que trabajó en las comunidades del Ampiyacu, como personal del organismo de cooperación de su país, en la década de 1980. Mireille Guyot, antropóloga suiza que trabajó con los miraña en Colombia y los bora en Perú, durante las décadas de 1970 y 1980. Wesley Thiesen, misionero del ILV, mencionado en otros relatos de este libro.

a ese lo espero yo. Nos quieren matar a los viejos. Llegarán entre el medio de nosotros y nos matarán con escopeta. También las guardias vienen a matar a nosotros. ¡Que vengan los guardias! Pero también cuando nosotros disparamos contra él, él no puede escapar porque nosotros sabemos disparar muy selecto. Así hablo de esas cosas. Los blancos nos botaron de nuestra tierra. ¿Por qué era eso? Ellos mismos comenzaron a matar a nuestro paisanal. También nuestros antiguos les mataban a los mestizos porque le pegaban y le mataban a nuestros paisanos. Ellos le pusieron al calabozo de cepo a los pobres nativos. Eso es todo lo que usted nos pregunta, lo que cómo hemos venido hasta acá. Yo conozco lo que hablaban los mestizos, lo que nos trataban. Por eso los mestizos nos trajeron a esta tierra.

CONVERSACIÓN ENTRE OLIVERIO Y MARIWA

Oliverio: Allá en el pueblo de Abisinia había mucha gente que trabajaba shiringa. Ellos unieron su trabajo en una sola parte donde Agüero. Los vivientes de Abisinia eran mis padres finados. El pueblo de Abisinia se encontraba a la orilla de Wachijcohi [quebrada destrozada]. Ahí vivían dos blancos que se llamaban [Abelardo] Agüero y [Augusto] Jiménez. Ellos trabajaban shiringa. También trabajaba de tribu miraña, ellos eran gente de Ujtsipi [jefe de los miraña]. También los que vivían cerca de Abisinia eran tribu de *óóhiimyéjé* [tigrillo]. Su jefe era Ojcuba. También él era jefe de los *pallehimi*, también de los *meewámúu* [gavilán]. Ellos eran de Abisinia. También *uwamuje* [guacamayo], también *ukebaje*, *munije*. También había *waaromu*, también *múútsímu* [un sapito chiquito], *wanhiñemulle* [capillero], *umemuje*, *cuvetami*. Nuestros antiguos también era *ajhiijé* [caraná], *pajtsiwamuje*, *hijinemuje*. Todas esas tribus, trabajadores de Abisinia. Las que existen ahora son *ajhiijé* [caraná], *ohimuje*, *iñéjé* [aguaje], *námemuujé* [ocaina].

Mariwa: De Catalina al Putumayo se terminaron la gente. Los que sobraron, ellos les botaron hasta acá [hacia el Perú] y se terminaron con muchas enfermedades. También nos han botados algunos hasta el Amazonas, allá también nos terminaron las enfermedades. Las gentes de Catalina viven ahora en Brillo Nuevo, Pucaurquillo y Remanso.

[En castellano] ¿Qué van a guerrear ahora? No hay gentes. Esos mestizos que nos botaron ¿dónde se encuentran ahora? ¿Los que han quemado gente de nosotros? Sus hijos de los mestizos ya son como nosotros, pobres, no parecen

aquí. Gente blanco que malogró a nosotros ¿dónde está su cría? Ya no hay patrón grande. Nunca más nosotros trabajamos caucho. No más chicoteada de palo ahora. ¡Pero antes, malo! ¿Qué gente blanco era? ¿Peruano? ¿Colombiano? Gringo ha venido juntar huesos quemados de gente. Este tamaño caja, otro lleno, otro, otro… Desde ahora termina ahí mala gente. Peruano tenía miedo de gringo. Hasta hoy día. Gringo ha venido, peruano se largó. Gobierno manda gringo, ¡vete a ver ahí!, gente blanco se ha largado, ya no parece. Los comunistas nos quemaban, come gente, peruanos, por eso nos mataban. ¿Para qué, pues?

Oliverio: Éramos muchos nosotros en nuestra tierra, aquí estamos muy pocos.

Oliverio: Llegó un tal señor que se llamaba Zumaeta[10]. Llegaba en la lancha "Libertad". Había muchos soldados y los soldados le cuidaban a él. Zumaeta mataba a la gente. Yo le he visto en Remanso, en el Putumayo, cuando tenía yo seis años. Ellos le trajeron de La Chorrera como preso a ese señor porque mataba a la gente. Entonces a él también le dispararon. Algunos le alcanzaron de su brazo y el brazo estaba caído. A él le trajeron los soldados como preso. Unos soldados le quitaron su ropa después que salió de la "Libertad". Ellos le hicieron hacer su necesidad. Le cuidaban los soldados. De eso le preguntaba a mi padre. Me contestaba, lo están haciendo hacer sus necesidades, él se llama Zumaeta. Él le mataba a mucha gente. A él le iban meter a la cárcel, pero él se largó a La Chorrera y los soldados le persiguieron. Pero a esos soldados también les disparó. Por eso los soldados le disparó y le alcanzó de su brazo. Muchos tiros disparaban los soldados. Así me contó mi padre.

Entonces Zumaeta, cuando estaba haciendo sus necesidades, los soldados le cuidaban. Cada uno tenía su armamento. Así le cuidaron porque Zumaeta era muy malo. Después de hacer sus necesidades, ellos le trajeron igual mismo a la

10 El apellido Zumaeta, de origen vasco, es bastante conocido desde la época del caucho y en el actual. El cuñado de Julio César Arana y gerente de la Peruvian Amazon Company se llamaba Pablo Zumaeta. Aunque fue denunciado por el juez Valcárcel como responsables de los crímenes, Oliverio no alude a él, ya que no tuvo presencia en la zona cauchera y además nunca llegó a ser apresado. Se refiere, en cambio, a Bartolomé Zumaeta, hermano del anterior, a quien el juez Valcárcel califica como el "lujurioso", en un pasaje de su obra en el que relata que, luego de poseer a la fuerza a Matilde, una mujer indígena, la flageló y encerró hasta que murió. Bartolomé Zumaeta, junto con otro empleado de la empresa, Miguel Flores, asesinaron 27 colombianos para robarles. Más adelante fue muerto por los indígenas (Valcárcel, 2004: 94, 301, 263). Información más precisa sobre este hecho la proporciona Casement en su libro (2011: 127): "Un indio bora llamado Katenere le disparó cerca a un arroyo cuando él [Bishop] y Zumaeta estaban haciendo que los indios trabajasen el caucho".

lancha. Entonces su señora de Zumaeta tenía su familia ahí en el Remanso. Ellos le hicieron quedar a esa señora porque era su familia de ellos. La señora estaba de estado. Entonces ella dio luz, era un varón, le llamó al nombre de su padre, Zumaeta. Ella andaba cuando era señorita por esos pueblos. Nosotros mismos la mirábamos a ella. A ese señor lo llevaron hasta hacerlo llegar a Iquitos. La lancha estaba acercándose de Iquitos y Zumaeta pensó escaparse de la lancha. Entonces él bajó de la popa de la lancha hasta el agua. Así se escapó Zumaeta y ellos no sabían por dónde se había ido. Quizás se ahogó porque tenía un solo lado de brazo. Él pensaba que le iban a matar haciéndole llegar a Iquitos, por eso se largó. Ellos le buscaban y no le podían encontrar. Así también hicieron la gente a los mestizos malos.

Algunos mestizos nos estimaban, por eso otros mestizos también le aborrecían a los mestizos malos. Esos mestizos eran los nuevos patrones mestizos de nosotros. Nos hicieron trabajar trabajos de shiringa. Nosotros trabajábamos muy bien con ellos. Ellos nos hicieron trabajar porque también nos estimaban, nos tenían pena. Así hicieron los nuevos mestizos a los mestizos que existían primeramente. Los gringos [de la Comisión Consular][11] se iban también al encuentro del señor Aurelio [Rodríguez] y también del señor [Abelardo] Agüero. Entonces esos dos se largaron. Los gringos no llegaron a encontrar a esos dos. Quedaron en nada. Comenzaron a juntar los huesos quemados en todos los pueblos, Abisinia, Sabana, Catalina. Los mestizos de esos pueblos se huyeron por el Caquetá. Se largaron porque sabían que los gringos estaban uniendo contra ellos. Estando esos mestizos en estos pueblos, los gringos les hubieran llevado a ellos encadenados. Esos mestizos nos quemaron. Ese era su gusto de ellos, no era orden de los legítimos mestizos. Esos señores que nos quemaron ya no existen ahora: Agüero, Jiménez, Aurelio. Uno de ellos era Zumaeta. No se dejaba agarrarse. Él se largó al río Cahuinarí, pero los soldados le persiguieron hasta allá. Le encontró los soldados a Zumaeta, pero él trató de matar también a ellos. Los soldados hicieron tiros contra él y le alcanzaron de su brazo. Porque estaba herido se dejó agarrar. Los soldados le trajeron a La Chorrera, ahí le hicieron esperar la lancha. Llegó la lancha y con esta lancha le llevaron hasta la ciudad de Iquitos. A su mujer, la hicieron quedar su familia a Remanso. Él llegó a escapar de la lancha cerca de Iquitos. No sabemos por dónde se largó él.

A esos mestizos le iban poner en la cárcel los mestizos legítimos. Estos señores que iban estar en la cárcel se llamaban Agüero, Jiménez, Aurelio y Zumaeta.

11 El relato Cudzunepalle también alude de manera similar al trabajo de la Comisión Consular que investigó las denuncias por maltrato y asesinatos a los indígenas.

Así vivían los mestizos en esos tiempos. Los mestizos de ahora ya no nos tratan como en esos tiempos. Los mestizos de ahora nos trajeron hasta acá. Entonces nosotros éramos mucha gente, pero las enfermedades nos terminaron. Los mestizos decían, estos nativos se terminaron con muchas enfermedades. Así nos decían los mestizos que nos han traído hasta acá. Entonces nosotros vivimos unidos ahora, aunque somos poca gente. De esas cosas nos pregunta ese señor [JPR], por eso nosotros nos ponemos a contar y hablar sobre esas cosas. Este señor nos trata como sus hermanos, como su familia y también nosotros le tratamos igual manera. Entonces nosotros estamos como si fuéramos entre hermanos.

Zoila: Pero a nosotros, lo que nos falta, no podemos hablar con él, no entendemos el castellano.

Oliverio: Él también nos pregunta sobre la vivienda de nuestros antiguos, pero nosotros no sabemos muy bien, sabemos muy poco sobre esas cosas. Le contamos a él partes que conocemos, cosas que nos acordamos. Estas cosas que nos pregunta, estos cuentos, él llegará a contar a su tierra también.

Zoila: Él también me preguntó sobre mi nacimiento, entonces yo sentí mucha pena sobre mi vivienda, sobre mis hermanos, sobre mi madre, porque a mis hermanos, a mi familia, le mataron los mestizos por eso no puedo para contarle a él.

Jean-Patrick Razon y Oliverio Rimabaqui

CUDZUNEPALLÉ[1]
"Así fue el encuentro con los mestizos"

Oliverio Rimabaqui

PRESENTACIÓN

El relato narra el encuentro de los indígenas con los mestizos, que Oliverio identifica como brasileños enviados por su gobierno para establecer relaciones comerciales con la población, basadas en la habilitación. ¿Por qué brasileños? Es probable que, en el recuerdo de Oliverio, esté el hecho de los portugueses venidos de Brasil que recorrían el Caquetá y el Putumayo durante el siglo XVII, en búsqueda de esclavos que intercambiaban por hachas de hierro. (Echeverri, 2020: 44) Estos brasileños llevan hachas, cuchillos, machetes, fósforos y, para las mujeres, *mullos* (semillas) o cuentas de vidrios de diversos colores, que ellas utilizaban para preparar adornos corporales. La relación de desconfianza al inicio es evidente, cuando Cudzunepallé, también llamado Doojawa, les dice que no hay más gente aguas arriba y que el río ahí termina, que no tiene curso más arriba. Con esta negación quiere impedir el paso de los forasteros para proteger a sus paisanos. El narrador compara al curaca con el comportamiento de Miguel Loayza, principal responsable del traslado de los pobladores indígenas desde el Putumayo hasta el Ampiyacu y dueño del fundo Pucaurquillo. Pero la motivación de este fue otra, ya que buscaba proteger a la gente, como en el caso de Cudzunepallé, sino evitar la competencia de otros agentes comerciales. Al respecto, Nélida López Mibeco, nieta de Francisco Mibeco, curaca bora que colaboro en el traslado dice:

> *"Y después de ellos, ya mi mamá cuenta, seguían ellos bajo el control de esa gente que les había traído, de Loayza, ya cuando la gente de afuera sabía que había llegado un grupo nuevo, querían venir pero ellos no les permitían les tenían escondidos, escondidos, hasta que quizás ya pues se iban haciendo conocer más y ya podían llegar, porque ellos mezquinaban que los boras les vendan la chambira torcida, eso mezquinaban, no querían que hagan negocio con la gente. […] Los regatones*

1 Grabado en bora en 1985 y traducido al castellano por Armando Capino, nieto de Oliverio,

que llegaban querían comprar esa chambira, pero los patrones no querían. Decían que no deben venderles a ellos, pero como ellos venían, traían las bandejas, ollas, entonces la gente quería, ¿no?". (Chirif, 2014: 130)

La historia cambia cuando el curaca muere. "Mientras que no se falleció Doojawa, la lancha volvía […] les decía, no, no pasa, si pasa usted yo le mato". Sin embargo, después de su muerte, la gente termina aceptando a los "brasileños" que les llevan hachas y machetes, herramientas que les facilita el trabajo de sus chacras. "Desde ahí comenzó el trabajo bien duro", sentencia el narrador, y es evidente que no se refiere al trabajo de las chacras para alimentarse, sino a las que necesitan para producir cosechas con las cuales poder pagar los artículos que han recibido. El narrador destaca esta idea cuando dice: "En esos trabajos, la gente de Jehu luchaba duramente. No tenían tiempo de hacer sus chacras". La habilitación deberá también ser pagada con productos del monte, como copal y llanchama, y con bienes manufacturados, como hamacas y canastas. El "enganche" ha comenzado.

Pero los forasteros quieren más y les preguntan por huérfanos, sean varones o mujeres, a cambio de los cuales les entregaban escopetas por los primeros y paquetes de mullos por las segundas. Esos huérfanos "son sobrevivientes de un clan diezmado por la guerra [que] buscan protección en una maloca ajena que los acoge" (Gasché, 2017: 63). El intercambio de personas por bienes industriales se establece con la creencia de los indígenas que así "va terminar esas cosas interminables, esos robos", pero sucede lo contrario, porque el deseo por los nuevos bienes aumenta y con esto se incrementa el tráfico de huérfanos: "Así se aumentó la venta. [pero] Su pueblo estaba terminando".

EL RELATO

Voy a comenzar a contar de Cutzunepallé [miraña]. Desde que se ha muerto Cudzunepallé, los antiguos de brasileños llegaron a La Chorrera [Newabya]. Nos negaban ellos, Así como hacía don Miguel Loayza, así hacia él. Cuando le preguntaban de la gente, él decía ¡no hay! Cuando quería pasar la lancha, él decía no se va lejos la quebrada. La quebrada aquí se termina la quebrada, yo me encuentro en término de la quebrada. Pero el dueño de la lancha decía ¿dónde se encuentra [La] Chorrera? Te engañaba la gente, no se va lejos la quebrada, no hay Chorrera. El dueño de la lancha le preguntaba ¿no hay gentes

por acá? Contestaba ¡no hay más gentes! Dueño de la lancha decía, a ver, pasamos más adentro. Mejor regresan de aquí, contestaba Cudzunepallé.

Entonces el brasileño decía a la radio cuando la lancha ya estaba cerca de los mirañas, indicaba la hora. Mañana llega la lancha. Entonces él nos pregunta, cómo nos han encontrado los mestizos, el término de eso es peligroso.

Después de eso hasta aquí […] era su tierra conocida como la ciudad de Manaos. Su gobierno le había mandado a un brasileño con una lancha diciendo, ¡vayan ustedes!, ¡busca gente si existe la gente! Se iban llevando hacha, machete, fósforos, *ijcave* [mullos, cuentas de vidrio] también. En ese río, una lancha entra por el río Cahuinarí, la lancha llegó a encontrar a la gente miraña. El teejpujco [jefe] de los mirañas era Dualliniwa. Él era como un gobierno de ellos, así como ahora como nos nombran curaca, solamente no sabemos nada ahora para ser un curaca. Curaca le llamaban a los que sabían hablar con los mestizos [*ugwaje teebe*, antiguos del hacha, fabricantes de hacha]. Una lancha se iba rumbando las quebradas, Putumayo, Yaguas, también Pupuña y llegaron a la quebrada Paujil. Se iban, se iban, se iban a una cocha y de la cocha había una quebrada Iñeje [Aguaje]. Entrando por el río [Igara] Paraná, llegaron donde la gente Jehumu. Ahí el jefe era chiquito, bajito [Doojawa en portugués y Cudzunepallé en bora]. Le preguntaron ¿a qué distancia se encuentra Chorrera? Ellos le dicen, el gobierno nos mandó [para ver] si hay más gentes. Él Doojawa le contestó, ¡no hay más gentes!, yo solo me encuentro aquí. Los mestizos rogaron por pasar más adelante, pero él decía no, vuelvan de aquí. Los mestizos le preguntaban ¿entonces, qué trabajo hacen ustedes? El gobierno había mandado hacha y machete, ropa, fósforos, anzuelos, y para las mujeres, *ijcave* en frascos grandes, bultos de mullos. Entonces Doojawa sacó cajas de machete y hacha y preguntaba ¿para qué esas cosas? Los brasileños le contestaban, es para que trabajan ustedes sus chacras y de ahí a sembrar ustedes plátanos, arroz, yuca. Cuando se madurarán bien las chacras, cosecharás y harás fariña, le dijeron los mestizos. Se preguntaba uno ¿cuántas hectáreas vamos a hacer? Y ellos cortaron troncos bajos y después le botaron los trozos. Desde ahí comenzó el trabajo bien duro.

Cuando cosecharon los productos, los mestizos venían a llevar, recogían varias veces todos los sembríos, plátanos, fariña, arroz, maíz, todos los sembríos. Entonces entró otra lancha. Puros sembríos llegan a llevar. Otra lancha vino. Copal pedían. Cocinado y encuadrado [moldeado en barras]. Otra lancha llegó a hacer trabajar llanchama bien hecho. Al pago de los trabajos pidieron hacha y machete. Algunos tejieron hamacas, en grandes rollos eran las hamacas. Ellos

le encontraron ese trabajo. De ahí mismo regresaron ellos. También sembraron algodón. Canastas también hacían, también les pagaban en efectivo.

Ellos se acordaron de la parte más peligrosa, más fea. Esas cositas no más todavía compraban ellos. Ahí quizás el gobierno brasileño conversó con los brasileños de la lancha. El gobierno les preguntaba ¿no hay algunos muchachos huérfanos por ahí? Hay bastante, le contestaban. [Dirigiéndose a mí] Por ejemplo, cuando llega usted desde tu tierra, muchos muchachos te vienen a mirar. Sí hay bastantes muchachos donde ellos. Entonces el gobierno le dice lleven estas escopetas. Las escopetas estaban en cajas grandes y dientes de tigre del agua [*ujco*] para que entreguen a los curacas. Mientras que no se falleció Doojawa, la lancha volvía [era rechazada]. No llegaron a Chorrera. Cuando ellos le rogaban pasar, Doojawa les decía, no, no pasa, si pasa usted yo le mato. También las mujeres sacaban chambira, tejían las mujeres como tejen sus pelos. No torcían la chambira. También algunos torcían y la preparaban así, chambira en bolas. En esos trabajos, la gente de Jehu luchaba duramente. No tenían tiempo de hacer sus chacras. Había otros curacas por el centro. Y al curaca del puerto le preguntaban los brasileños si tiene algunas muchachas huérfanas o mujeres huérfanas. Que me manda el curaca del centro, decía Doojawa. También le pedía al gobierno de Manaos. Lo [Les] entregó el curaca los huérfanos pensando va terminar esas cosas interminables, esos robos. Por eso venía hacha y machete por cajas. Venían machetes amarrados con alambre, cubos de machetes.

Otra lancha entraba a recoger a los muchachos. El curaca todavía le entregaba los huérfanos. Así como el cogollo del pijuayo, blancas eran las escopetas. También las hachas eran blancas. Eran pequeñitas, pero eran pesadas, duraban mucho, tenían buen filo. Después de esas ventas había otro curaca que pensaba por falta de hacha, por falta de escopeta. Y esas escopetas eran pago de los muchachos. Y el pago de las mujeres eran bultos de mullo. También el pago era escopeta, hacha. Así pagaban los mestizos. Después de esas ventas, los curacas tenían hacha, machete, escopeta. De ahí compraba toda la gente, compraba contra los huérfanos. Otros curacas decían, el señor está sacando por sus huérfanos cosas que le gustan. Yo también debo de sacar cosas que me faltan. Así se aumentó la venta. Su pueblo estaba terminando. Por ejemplo, a estos muchachos de aquí, así como el joven Octavio, a ellos le podemos entregar a los mestizos. Así los vendían. Así caminaban, así trabajaban los curacas. También vendían pólvoras. El curaca era el único que vendía todo lo que necesitaba la gente.

Después de eso, le trajo al hijo de un señor. Desde este hijo se comenzó a malograr el negocio de los muchachos. Quizás el dios no quería que venden a los muchachos. Desde ahí ha comenzado a salir venta de hacha, hasta que todo el mundo ya tiene hacha. Desde esos dos hermanos salió el hacha. Pago de los muchachos eran las hachas. El señor Cudzunepallé le había muerto al muchacho y la gente decía al padre del muchacho, el jefe ya le ha muerto a tu hijo. El padre del muchacho le contestó, muy bien, gracias que le ha matado [así iba tener más garantía de recibir más cosas y va seguir su trabajo como antes.] No tengo nada que ver sobre mi hijo. Que le matan, ahí termina todo. Más cosas voy a recibir para mi gente. No tengo duda por mi hijo, no tengo pena. Entonces el padre del muchacho pensaba cómo hacer. Coqueaban duramente, llamaba su alma del jefe. El jefe no coqueaba. Era alejado, vivía en otra parte. Silencio. Solamente sus gentes coqueaban.

Enfermedades de las cosas juntaban los dos *copeco mulle* [hombre duro]. Ellos Vivían junto con Cudzunepallé que sacaban productos de los brasileños y sacaban las enfermedades de las cosas. Eran brujos, médicos, soplaban con su tabaco. De las cosas que recibía el jefe, esas enfermedades eran gripe. Esos dos eran gente de [del clan extinto] Émeke[2] que ya no existe, se ha terminado. Los dos eran brujos. Guardaban cuidosamente las enfermedades de las cosas. Después que juntaban las enfermedades, recién la gente sacaba las cosas. Duramente rogaban su alma del señor que se acerque. Entonces, el padre del muchacho mató una perdiz y la cocinó. Recién se acercó el alma de Cudzunepallé. Su alma se había formado como tigre y se acercó. El padre del muchacho estaba coqueando, así como nosotros estamos coqueando aquí. Por un costado había arcos. Eran preparados. El tigre se acercó a mirar de la puerta. Le ha visto al señor que estaba coqueando. Y el tigre se volvió. Cuando se volteó, con la misma le agarró su arco y le lanzó en la espalda del tigre. Le alcanzó al tigre. Con eso se largó el tigre, se largó lejos y llegó a un palo [tronco] que tenía huecos. Entró el tigre adentro. Mientras que estaba sintiendo el dolor, Cudzunepallé estaba sintiendo un dolor en su espalda. Entonces el tigre estaba sufriendo duramente dentro del palo, y el señor que le lanzó, se ha puesto fuerte, duramente, a coquear, pensando por el tigre. Entonces al señor que le agarró el dolor se le estaba formando un chupo grande. Porque tenía chupo grande ya se ha roto la hamaca. Y el señor se ha puesto echado en su hamaca,

2 Echeverri (2020, p. 299) recoge información de Tessmann, quien señala lo siguiente: "émeke 'de émei, la fruta de un árbol'".

el chupo colgado en la hamaca. Pusaba [supuraba] mucho el chupo y se había roto recién el chupo. Le comenzó a entrar a su corazón y llegó a morir.

Así se murió Cudzunepallé que agarraba cosas y cosas donde los brasileños. Era la tribu de Jehu. Entonces ahí se finalizó el señor. Después que se ha muerto el señor, recién las lanchas brasileñas comenzaban a entrar por adentro hasta Chorrera. Después le pasaron la voz al jefe de los brasileños que nosotros existimos. Entonces el gobierno pregunta ¿qué distancia es? El señor le contesta a su gobierno, mucha gente, muchas cosas tiene la gente, hacha y machete. Tienen sus casas grandes con horcones grandes. Gente del medio, esas hachas ya no existen en una sola parte, existen en todas partes. Esas hachas que estiman mucho, hacemos chacras, casas. Esos dos brujos decían así. Después de hablar esas cosas, esos dos brujos comenzaron a abrir las enfermedades para que haya muchas enfermedades. Y también a los brujos de los mirañas, los que vivían abajo, a esos brujos les mató Chityawaya [diablo, difunto]. Los brujos le han baleado a Chityawaya. Entonces los brujos le juntaron su enfermedad [su malagüero] de Chityawaya. Le mandó donde la gente de Jehu. Llegó la enfermedad donde la gente de Jehu y se terminó la gente.

La enfermedad era como sarampión. Así lo recuperó los brujos de los mirañas. Así se terminó. De esas enfermedades, se largaban a Chorrera. Llegando a Chorrera andaban y conocían por todos lados a los brasileños. [Algunos, los que se habían salvado de las enfermedades, se largaban hacia Chorrera y eran seguidos por los brasileños.] Encontraban mucha gente. A los que vivían por el centro y a los que vivían por la cabecera. También otra gente estaba por la cabecera del Cahuinarí. Le encontraba a la gente huitoto. Les conocía a todas las gentes. De esa manera, recién los mestizos llegaron a Chorrera. Les mandó a trabajar shiringa. Estando en Chorrera, los mestizos le mandaron a trabajar por Abisinia, también por Sabana. También por donde vivía el señor Remigio [Vega] estaban gente huitoto. Le encontraron a muchos huitotos. Después entraron otros mestizos.

Había un señor que vivía por la Chorrera que se llamaba Roohi[3] [brasileño]. Él mandaba trabajar shiringa, pequeñas bolas formadas como una pelota. Así es como este señor nos mandaba buscar y trabajar sus trabajos. El trabajo lo guardaba en costales que dejaba en una casa. Dejando esos costales llegaba donde otro curaca. Él vendía el trabajo, también les pagaba a los trabajadores.

3 No nos ha sido posible ubicar a esta persona que aparece en varios relatos. Es probable que se trate de un nombre deformado.

Después de terminar a los pueblos de ahí, llegó donde los mirañas. Ahí le había muerto a Roohi la gente miraña. Después de esos muertos, recién a los criminales les mandó desde la ciudad de Manaos. Esos criminales eran muchos, y esos eran los que iban a quemar a la gente. Señor [Abelardo] Agüero. Llegaban a La Sabana, también llegaba por la cabecera del Putumayo donde los huitotos. Después que le han muerto a Roohi, los mirañas se retiraron al río Caquetá. A esos mirañas le buscaron los criminales y llegaron a conocer donde que vivían ellos y los juntaron a todos. Después que se ha muerto Daalliniwajco, le nombro al señor Ujtsipi [flaco] el remplazante de Daalliniwajco. Entonces el gobierno le mandó, ¡vayan ustedes y hagan sus casas! Entonces la gente criminal llegó a hacer sus casas. Entonces esa gente le buscó a muchachos vivientes de Abisinia. Eran como cuatro muchachos. Uno se llamaba Ujtsipi [flaco], otro se llamaba Wahípajke [hueso de tocón], otro, Paataneje [escondido] y otro Macapahamɨne [hombre de palo rosa]. A esos cuatros los recogió para sus muchachos. [Le había mandado el gobierno para que vea cómo se hacen las hachas y los objetos en Brasil, para explicar a su gente cómo se hacen las cosas cuando regresaran, pero los mestizos los habían tomado de muchachos.]

El segundo jefe, el remplazante de Daalliniwajco, sacaba artículos de Chorrera por medio de una carta. Toda clase de cosas compraba y él lo vendía a su gente. Después que le vendía a su gente, le sobraba la mitad de artículos, y otra vez también pedía la misma manera, y también sobraba la mitad que guardaba. Vendía escopeta y machete, la mitad guardaba, de diferentes cosas sobraba la mitad [para ser el mismo un comerciante quizás escondía la mitad de la mercancía]. A nadie le vendía de esas cosas. La gente le cancelaba su cuenta y él también cancelaba su cuenta, pagaba. Y los mestizos de Chorrera le preguntaban a él ¿cómo le vende usted a la gente de Abisinia? Le contestó, el señor Ujtsipi le vende todo. Entonces había un señor que le faltaba pagar su cuenta y le preguntaba ¿por qué no puedes pagar tu cuenta? Entonces al señor le mandaba a la cárcel a Iquitos porque no podía pagar tu cuenta. No quería irse el señor. En una carta le preguntaba ¿por qué usted no le manda trabajar duramente? En la cárcel va pagar su cuenta. Ahí vas a pagar toda tu comida, tu orina vas a tomar como café. Haciéndote esas cosas, eso será pago de tu cuenta. Así le dijeron los mestizos.

De Chorrera le mando a los policías que le traigan a él. Entonces el señor que tenía cuenta con sus más amigos en la noche conversaba. Al amanecer, él sabía que venían los policías. Agarró remedio de la muerte y se murió. También tomó. Ha olido primero y después ha tomado, y se echó a su cama. Llegaron los policías a su cuarto de él. Tocaban la puerta, no les contestaba. Los policías

decían, ¡jefe, venga, te venimos a llevar, vámonos! Nadie les contesta, silencio estaba el cuarto. Los policías pensaban que está durmiendo. Algunas gentes les decían a los policías, falta la hora que se despierte. Otra vez tocaron su puerta. Los policías le decían, ¡jefe, levántate, vámonos! Nos vamos y tú conversarás con los mestizos. Se pusieron rabiosos. Comenzaron a romper el candado de la puerta. La puerta toda la habían desbaratado. Los policías encontraron el señor que estaba muerto. Enduraba su cuerpo. Los policías decían, qué tiempo se ha muerto este. Algunas otras gentes decían, él dijo que iba a matarse solo. El señor decía cuando vienen los policías, yo mismo me mato. Volvieron los policías acordando esas cosas que los mirañas le habían muerto a Roohi.

Después que se ha muerto, se ha ido Roohi donde los mirañas. Estando esas cosas, los señores Agüero y [Augusto] Jiménez se han ido, Agüero a Abisinia en busca de gente y Jiménez también. Los dos eran criminales. Había una persona desconocida que le habilitaba cosas a la gente. El gobierno de Manaos los había mandado a esos criminales. Ellos mismos eran culpables, los nativos, porque ellos mismos habían comenzado a matar a los brasileños. Un mestizo le mataron por cabecera del Putumayo. Pero algunos mestizos le agarraron a la gente y le traían encadenados como mariposas. Llegaron a poner a todas las gentes en el cepo. En fila estaba la gente en cepo. Los mestizos les preguntaron a ellos ¿quiénes de ustedes le han muerto a Roohi? Ellos se negaron y les echaban culpa a otros. No le dejaban soltar a los nativos. En esos cepos permanecía la gente. Cuando estaban ahí mismo, otros mestizos también trajeron a los nativos. Igual mismo les preguntaban a los otros que llegaban ¿quiénes de ustedes le han muerto a Roohi? Igual, la gente se negó. Nosotros no lo hemos muerto al señor. Entonces los mestizos les llevaron al patio y les fusilaron a los nativos: ¡toh, toh, toh, toh! Después de fusilar, los quemaron. Después vinieron algunos gringos [*choveroma*] y los gringos juntaron los huesos quemados en cajones, y cuando llenaban los cajones, le cerraban bien[4]. Le echaban nombre encima del cajón. Así como el mono choro, al pobre nativo le botaban al patio, le hacían bañar con kerosene y le quemaban encendiendo. Cuando el hombre se ardía, la candela era verde ardiendo el hombre. Cuando se quemaba el hombre, solamente quedaban las juntas de las piernas, parte de las dos manos. El perro le comía los huesos. El perro era cría de ellos, los criminales.

4 Alusión al trabajo de la Comisión Consular que recorrió la zona para investigar sobre el maltrato y asesinatos de indígenas. Una referencia similar también aparece en el relato Menaje.

Así nos trataban los mestizos. Así fue el encuentro de los nativos con los mestizos. Nuevamente los nativos le echaron culpa de esto a otro. Cuando decían así los nativos, los mestizos otra vez se volvían a agarrarlos. Al pobre le amararon sus dos piernas y sus dos manos, y había un señor que se llamaba Awanari. El hombre era costeño [negro] y el negro tenía una soga tamaño de una boa. El negro le colocaba tendido al hombre, le comenzaba chicotear, palear con la soga. Así mataba el negro a los nativos. También otra forma de matar a un nativo, le agarraban de sus brazos y le comenzaba a quebrar sus huesos. Cuerpo de los nativos era suave. De algunos, sus manos le trozaron los mestizos. Los colgaban por el cuello también y nos jalaban de abajo. Quedaron muertos los nativos. Nos colgaban del medio cuerpo y nos paleaban.

Así morían los nativos.

"Y HASTA AHORA ESTAMOS EN ESTA CONDICIÓN[1]"

Manuel Mibeco

PRESENTACIÓN

Manuel Mibeco vive en Brillo Nuevo, en el río Yaguasyacu. Es hijo de don Francisco Mibeco, el curaca bora que colaboró con los hermanos Loayza para el traslado de pobladores boras desde la cuenca del Putumayo; y hermano de doña Estefanía Mibeco, de la cual se transcribe un fragmento extenso sobre la manera como se realizó dicho traslado, en el artículo de Alberto Chirif incluido al final de este libro.

Su testimonio abarca varios temas. Uno de ellos es el levantamiento de un grupo de indígenas en contra de los caucheros que lideraba el patrón Carlos Seminario, que es un tema recurrente en varios de los testimonios incluidos en este libro. Sobre ese hecho, que tuvo un final trágico, también se encuentra una extensa exposición en Rojas Paredes y Acuña (2015). Los rebeldes, ingenuamente, cavaron un hoyo en el centro de una maloca donde se atrincheraron. A modo de paredes, rodearon la fosa con bolas de caucho para protegerse de las balas de los caucheros. Estos y los soldados enviados para debelar la revuelta optaron entonces por prenderle fuego al caucho y los rebeldes murieron quemados.

Posteriormente, su testimonio se refiere al primer traslado de población indígena, en este caso específico, del grupo de los boras, hacia la margen derecha del río Putumayo, donde los caucheros instalaron varios fundos. Durante el conflicto armado con Colombia, a raíz de la captura de Leticia que había sido cedida por Perú a este país por el gobierno de Leguía, esos fundos fueron invadidos y saqueados por tropas colombianas, que, además, apresaron a varias personas. Manuel Mibeco se refiere a la captura de Carlos Loayza, quien al parecer permaneció preso durante un largo periodo. Sobre este tema, ver Chirif (2017). La destrucción de los fundos llevó a los hermanos Loayza y a otros caucheros a iniciar el segundo traslado de la población indígenas hacia el sur del Putumayo, al cual también alude Mibeco en su relato.

1 Testimonio grabado en castellano, en 1985.

En la última parte, el testimonio de Manuel Mibeco se refiere al asentamiento de los pobladores boras en la cuenca del Yaguasyacu, formante del Ampiyacu, donde tienen lugar una serie de sucesos que son los que van a conformar la realidad que hoy encontramos en la cuenca. Es central en este momento las tensiones que el narrador relata entre los hermanos Loayza y Wensley Thiesen, misionero del Instituto Lingüístico de Verano, que optó por apoyar a los boras para que obtuviesen sus propias tierras, independientes de las del fundo del patrón. Como se ha señalado en otros textos, el establecimiento de las escuelas a raíz del convenio suscrito entre el Estado peruano y el ILV es fundamental para entender el surgimiento de las comunidades nativas como las conocemos actualmente.

Dos datos más que son importante destacar es la referencia que hace Manuel Mibeco de que al inicio, cuando estaban en Ancón, "todos eran familia". Es decir, seguían manteniendo el patrón de asentamiento basado en la unidad de los clanes, algo que más adelante irá a cambiar y las comunidades aparecerán conformadas por una mezcla de personas de clanes diversos.

El otro tiene que ver con la relación con su hermano Roberto, que ha sido más tensa de lo que parece en esta narración. Por ser el primogénito, a él le correspondía heredar la condición de curaca de su padre. Pero él no estaba interesado en esto, "toda la vida estaba ausente, no estaba aquí, nunca ha venido a vivir a su lado de él [de su padre]". Por esto Manuel fue elegido curaca, pero este es un procedimiento extraño a la sociedad bora ya que, de acuerdo a la costumbre, se trata de un cargo que se hereda, no de uno al que la persona es designada por un mecanismo de votación. Esto fue lo que sucedió con Manuel que por eso no obtuvo nunca la legitimidad para asumir el cargo de curaca.

EL RELATO

...Y después ya, mucho tiempo después ya llegó esta gente blancos, como patrones.

Primeramente, ellos, por tener miedo, obedecían todo lo que hacían, [lo que] le mandaban la gente blanca. Si no le pagaban, los que trabaja, no… pero así nomás le hacían trabajar shiringa, caucho, todo eso le mandaban, y cada grupo se dedicaba con el curaca mismo. O sea que el patrón le ordenaba al curaca y el curaca ya [ordenaba] a su grupo, así también otro grupo con su curaca. Y esa

gente también utilizaba este, como empleado de la casa, de cada grupo que veía fuerte, que tenía fuerza y ellos lo escogían como este, como policía no…, como vigilador. Cuando querían, ellos le mandaban para que vayan avisar a todos para que junten a la casa del blanco. Y a veces esos empleados mismos le mataban, porque para ellos no era nada matarle a uno, a un ser humano.

Y así cada uno se iba con su grupo, cada curaca, durante un año, se iban en abundancia a traer shiringa, y el que traía poco, no, ellos le comenzaban a balear, o si no le baleaban, le mandaban sacar ellos mismos leña, no, ahí donde que le iban quemar al que traía poco. Ahí en un fuego le ataban los pies y las manos y lo metían cuando estaba ardiendo la leña. Y ellos ya se ardían. Y así después hasta que... Y al que tenía su gente, este bien fuerzudo, ellos le estimaban a ese curaca. A un tiempo después a un tal Seminario, se llamaba ese patrón, y muchos años después, no, había hombre que ya sabía qué grupos ya estaban rebeldes ya, ya pensaban matarles ya a esos.

JPR: ¿Cuándo era? ¿Un poco antes de venir al Ampiyacu?

Si. De ahí lo que van a traer ya, van a regar ya a todo el mundo. Han venido. Eran huitotos, eran los muinanes, nebahe y otros grupos que se juntaron para matarle a él [a Carlos Seminario]. Y este no se dejaba matar, sino que rápidamente vino a una carretera que llegaba a este rio donde que podía embarcarse en un bote, ahí donde que era la ciudad que mandaba a ellos, y no pudo matarle a este hombre y le han... Así después que le han hecho correr todo el mundo, cogió las cosas la mercadería que él lo tenía, zapatos, retrocargas, ropas, y mullos. Ellos todo lo cogían y con ese un gran baile han hecho así. Porque pensaban que ya le hemos botado de aquí [se refiere a Seminario] y hacemos esto. Y en ese patio de esa casa mismo, ellos comenzaron a cavar bien profundo donde que pensado que de ahí se iban defender si alguna vez vuelve, y ese caucho lo que traían ellos hacían así en forma cuadrado, quizás como trabajaban ellos, pero en forma cuadrada. Y eso, dicen, como en la puerta del hueco ellos lo amontonaron diciendo que si en caso nos balean no pasara [atravesará] de este la bala. Y todo el mundo estaba adentro del hueco y pues estaban ahí [todos] menos nuestro grupo de boras, casi la mayoría de los boras no se metían en eso.

JPR: ¿Cuáles grupos eran?

Eran huitotos eran, pues, muinanes, ocainas inclusive, creo, andoques... creo que todos los que vivían lejos, no ellos [los boras] los que han hecho. Amehumana también, los mirañas. Y así poco tiempo después ya este señor Seminario ya

llevó a los soldados, con quien que le iba a destruir a todos... Y llegó a este, en esa casa que estaban adentro del hueco la gente y le pregunta, pues. Ellos sabían quiénes no le pegaba y quiénes lo que le han pegado. Y sabiendo eso es que ya llegó Seminario con los soldados. La gente comienza a huir ya con todo su grupo, ya se huyan todos. Solo esos que le habían pegado estaban en este hueco, pero había también empleados que entendían bora todos, y ahí se metió, y ahí cuando ha llegado en esa casa ha gritado este lo que estaban adentro del hueco. Este señor dice si está alguien paisano de nosotros que entiende nuestro dialecto[2], este dice que salen porque ahorita le quemamos este hueco y si hay alguien de nuestra familia que salgan ya porque ya estamos para encender, ya. Y en ese, pues, salía uno que ahorita vive en Pucaurquillo, hay una mujer que ahorita vive, es una vieja, no sé su nombre en castellano, pero es una vieja, vieja.

JPR: ¿Quién era? ¿La abuelita de Víctor Butuna?

Esa también, pero hay una que es este su suegra de Luis... y ellos han salido y después ya le encendió ese caucho.

JPR: ¿Quién encendió? ¿Seminario?

Sí, los soldados, ellos los empleados le encendió y esos como encendió se cayó al hueco, esas bolas de caucho se iban [quemando] y ahí se han muerto todos. No ves que en hueco estaban.

JPR: ¿Pero no se habían ido? ¿No habían huido?

No, porque nadie entendía el dialecto de bora, Lo que ya entendían, esas dos mujeres, han salido pero los otros no entendían.

JPR: ¿Muchos murieron?

Muchos, una cosa de quizás como doscientos hombres. Grande era el hueco. Porque pensaban salvarse ellos. Y después que le habían muerto esos a fuego, ya comenzó este a buscarle con los empleados a esos grupos que se habían huido, que se habían escapado, y comenzó a buscar a todos que se habían

2 El bora es una lengua con todas las complejidades de cualquier lengua. El tratamiento como dialecto de ella y de otras lenguas pertenecientes a pueblos indígenas, responde al racismo arraigado en la sociedad mestiza de considerarlas de segunda categoría. Esta visión racista ha sido lamentablemente incorporada a su discurso por los propios indígenas.

huido, incluido a mi abuelita porque mi abuelita con su grupo se había largado, pero no muy lejos y también así otro grupo y a todos los curacas quien de esos grupos también le habían acompañado. A esos otros, a ellos les mataban, le ponían en una cosa como hecha de palo, hueco, no, donde que se..., aquí lo apretaban[3], no se podía escapar, y acá otro, y así poniéndolo comenzaban a pegar con palo hasta que lo mataba, y alguno que era resistente vivía hasta que salía sangre. Ahí estaba incluso mi abuelo, y mi papá era bien tiernito aquel tiempo. Él dice recordaba que su mamá venía visitar a su marido, Añayajco creo que se llamaba, a darle algunas cosas para que él come, y el curaca de quien le había pegado también ahí no le permitía para que su mujer venga dar a ese, no quería dar.

JPR: ¿El curaca mismo pegaba?

No, no, sí su gente, no ves, el grupo de él puede... han visto que él también estaba metido en esta pelea cuando le han botado a Seminario. Entonces a ese curaca no le permitía para que su mujer venga dar [comida].

JP ¿Por qué?

Para que muere pues de hambre, para que sufre, y a mi abuelo sí ellos le permitían dar a su mujer porque su gente de él no ha perseguido a ese hombre, al blanco [a Seminario]. Y por eso le permitía dar, hasta que un día... Y la gente que estaba acompañando, ellos le tomaban así en fila. En fila le ataban con soga, no, y le llevaban así lejos. Ahí le baleaban cada uno, ahí le dejaban y después sacaban las muelas también para adorno.

JPR: ¿Quiénes se ponían las muelas de adorno? ¿Los blancos?

Los blancos y los empleados mismos. Nativos eran, ellos como intérpretes, no, ellos hablaban y les pasaban a los blancos. Y desde que se había hecho eso, ya la han regado ya a la gente. Así va comenzar ya a venir acá. Y primeramente llegó al Igaraparaná y de allí, mientras que ellos estaban todavía en Igaraparaná, en puerto Providencia..., bueno, yo cuento de mi grupo [clan], ¿no?, de Aguaje y de todos los que están en Brillo Nuevo, y ellos se fueron a hacer su caserío en el Putumayo ya, donde lo que es Remanso. Y mientras que ellos vivían allá, este Carlos Loayza vino a hacer su campamento acá en Algodón, lo cual se llamaba Nuevo Chorrera. Y había los que le habían atacado los colombianos,

3 Se refiere al cepo.

conflicto con Perú. Y de ahí es lo que llevó un tiempo acá los de Loayza, no sé qué cosa será, averiguar pues qué. Y mientras tanto la gente se pudría la ropa, será quizás un año que le habían tomado preso los colombianos a don Carlos Loayza. Mientras que a la gente se pudría la ropa no había trabajo con qué va sacar [comprar] su ropita, nada. Después de este tiempo llegó ya a Remanso a venir aparecer. Claro que había un tal este Juan Rodríguez, colombiano también, pero él no tanto era el que mandaba a trabajar. Solamente mandaba Carlos Loayza.

JPR: ¿Cómo era Carlos Loayza?

¡Malo! En ese tiempo ya no le mataba sino le pegaba nomás ya en el Algodón. En La Chorrera, todo eso, y más allá en el centro es donde que había matanzas. Sacaban shiringa y aquí en Remanso dicen ha venido. Mientras que él estaba por ahí ha venido un tal este Awara, un señor que ha venido a mandar trabajar esta madera, una especie de madera le ha mandado a trabajar, pero no era cedro, sino otra clase. Entonces, después de ese ha llegado este Carlos Loayza. Ya comenzó a traer ya la gente acá. Para que viva acá. El grupo de mi padre vino primeramente. Y ellos, dicen, venían en esta carretera que va de Pijuayal hasta Pucaurquillo y así venía durmiendo, durmiendo, hasta que llega a la cabecera de esta quebrada Yaguasyacu. Vinieron con un tal Andrés, hijo de Juan Rodríguez, empleado de Carlos. Llegando aquí ha trabajado con Miguel [Loayza], porque ellos quizás formaban una sociedad, no, para que trabajen en esa forma. Y ellos llegó en la boca de una quebrada llamada Shungo. Ahí se quedó una cosa de dos años.

Ahí estaba viviendo, pero después, porque le parecía muy lejos, fue a Pucaurquillo. Entonces vino mi papá finado. Se fue de frente donde Miguel Loayza que era el patrón aquí y le pidió esta tierra donde quiere estar y él quería que viva acá, más abajo, donde que es el puerto Isango, ese lugar ha pedido. Pero no quiso dar Miguel Loayza. Entonces él ha querido dar esta boca del Zumún, pero mi papá tampoco no ha querido, por eso aquí ha llegado primero donde que está ahora el campo. Ahí ha hecho su casa de este tamaño y ahí empezó a hacer sus chacras. Traía palos de yuca de allá, de lejos, del Shungo, hasta aquí para sembrar. Y también había amigos, este, su amigo, un huitoto que se llamaba Daniel Risco. Él también ayudaba de dar este cogollo de piña, todos esos frutales. Entonces ahí ya comenzó a trabajar este cuero ya con Miguel. Porque se inundaba esto y esta altura quedaba lejos del río, por eso ha buscado un lugar que es altura de la orilla. Y fue a encontrar ahí más abajito, atrás de nuestro platanal, ahí se ha ido a hacer su casa grande [maloca],

ahí empezó hacer una casa grande con Emɨa [fiesta de inauguración de maloca] no. Era una casa inmensa, mucho más grande que esta.

JPR: ¿Esa era la primera casa grande de toda la zona o había otras antes?

No, antes no había.

JPR: ¿No había más arriba, de la familia de Rimabaquɨ?

Yo creo que igual ya ellos han hecho en el mismo tiempo. Y así trabajaban hasta que nos han tenido como hijos ya y lo que íbamos a vivir ya, y este lugar se llamaba Puerto Ancón. Allá vino este gringo Wensley Thiesen, no, trayendo este evangelio y al mismo tiempo esta escuela bilingüe. Ahí también ha reunido, pero, había desacuerdo, no, por eso acá le han traído esa escuela, y aquí ya se ha juntado la gente de diferentes grupos [clanes].

JPR: ¿Primero la gente de tu padre?

Sí, la familia de mi padre vivía allá, en Ancón, todos eran familia.

JPR: Thiesen llegó primero a ellos. ¿Qué estaban trabajando?

Cuero, con Miguel Loayza.

JPR: ¿Cómo hacía Miguel para hacer trabajar a la gente?

Bueno, él le daba orden. Ellos venían a cazar animales, a sacar sus cueros, y la mujer se dedicaba a trabajar chambira, y todos esos productos le llevaban, no, y le compraba él y le daba también mercadería, ropas.

JPR: ¿Daba plata?

No, mercadería, claro, el saldo le daba una cosa de cinco soles, diez soles, así. Aquel tiempo las cosas eran bien baratas y el producto igual manera. Ese tiempo, una escopeta costaba ochenta soles y cuero de huangana costaba cinco reales, este, el panero de leche caspi, costaba tres soles, creo, así costaba. Una olla también costaba un sol.

JPR: ¿Y cuánto les pagaba por día?

No pagaba por día, sino no había aquel tiempo jornal, no, solo este producto nomás compraba.

JPR: Y Thiesen, ¿cómo hizo?

Él le mando hacer una casa, mientras que estaba hospedado en una casa ajena. Entonces mi papá comenzó a trabajar con sus familiares ahí, casa de él [de Thiesen], pero él le guiaba en que forma lo haría esa casa. Y ahí comenzó a hablar que vamos a traer una escuela con un paisano de ustedes mismo para que los niños así aprenden, no, para que no tengan miedo. Y en esa forma, pues, él lo trajo. Y aquel tiempo el profesor era este Guillermo del Águila[4], mestizo, pero hablaba bien bora. Y así poco a poco ellos han trasladado acá, ya cuando yo era seis a ocho años. Entonces mi papá también ha venido con ellos.

JPR: Pero me había dicho el hijo de Miguel Loayza que Thiesen le había botado a su padre, que Thiesen había hecho juicio.

No, no, ellos sí, los Loayza, querían hacer juicio a Thiesen, pero no podían. Ellos decían que Thiesen le va impedir a la gente para que no trabaja ya con él. Por eso, ellos querían botarle de su tierra, diciendo que es su tierra, no, pero aquel tiempo no sabíamos que es del Estado, no. Él [Miguel Loayza] no tenía esa ley para que bota. El gobierno le había ordenado para que venga y no era quién él para que bota de aquí. Y así hablaban, pero nunca pudo hacer eso.

JPR: ¿Y a ti te ha mandado Thiesen a Yarinacocha?

Si, unos años en 1969, dos años 1970 y 1971 estuve en Yarinacocha.

JPR: ¿Qué has aprendido?

Este acerca de palabra de Dios, como este, ¿cómo se dice ese?

JPR: ¿La Biblia y todo?

Sí, cuestión de la vida del evangelio.

4 El profesor Guillermo del Águila fue hijo del senador Pedro Antonio del Águila Hidalgo, enviado a la zona por el gobierno para investigar sobre los crímenes cometidos por los caucheros. Durante su estadía en el Yaguasyacu, él convivió con una señora bora con la que tuvo ese hijo. (com. per. Gerardo del Águila, hijo de Guillermo del Águila, 15.6.17. Ver Chirif, 2017, p. 277)

JPR: Pero después cuando has regresado tu padre se había...

Se había muerto, no. Mientras que yo estaba aquí murió. El hijo mayor de nosotros, él ha nombrado para que él sea dueño de la [fiesta] de la garza.

JPR: ¿Tu hermano mayor? ¿Roberto?

Si, Roberto. ¿Y cómo él iba a levantar eso, no, el nombre de su papá? Él toda la vida estaba ausente, no estaba aquí, nunca ha venido a vivir a su lado de él.

JPR: ¿Dónde estaba el?

Por ahí, en Yaguas, en Iquitos, por todos lados andaba él y ahora yo iba seguir ese evangelismo, pero como mi papá se había muerto y la casa en ese tiempo también se había quemado, la casa grande que era de él... En el momento que hemos cambiado las hojas [del techo] se ha quemado y había estas hojas que ellos le habían salvado nuevas. Y para no perder esas hojas que han trabajado, pues hemos pensado hacer esta ya.

JPR: Me has dicho que tu hermano mayor era dueño del baile de la garza. Quiere decir que él debía ser curaca como hijo mayor. Pero, ¿tú has tomado el puesto?

No, es que la gente mismo ya me ha nombrado

JPR: Entonces no fuiste más...

¿Al kilómetro 15[5]? Ya no.

JPR: Y cuando Thiesen está aquí, ¿vas al culto?

A veces cuando tengo... pero no tengo tanto comunión con ese [culto]

Y en esa forma, dicen, que nos han traído los Loayza. Y hasta ahora estamos en esta condición.

5 Alude a la Misión Suiza, ubicada en la carretera Federico Basadre, a 15 km de la ciudad de Pucallpa. Trabajaba en alianza con el ILV para la formación cristiana de los indígenas.

"DESPUÉS ENTRARON LOS BLANCOS PARA MANDAR A LOS NATIVOS Y MALOGRAR TODO"[1]

Alfonso Vega Turaca, "Mal olor"

PRESENTACIÓN

Este relato da cuenta, de manera resumida pero muy clara, del proceso seguido por el clan Iñehe (Aguaje) de los boras en su relación con los "blancos", representados por los comerciantes y extractores de caucho. En un primer momento, los blancos son mostrados como personas benévolas que llegaban para intercambiar coronas de plumas de guacamayo y canastas producidas por los miembros del clan, por hachas y machetes, y luego, también por otro tipo de bienes, como telas y chaquiras para confeccionar collares. En retribución, los boras entregaban "tubos" de shiringa. Las transacciones comerciales eran intermediadas por el curaca, quien recibía los bienes comerciales, para luego distribuirlos (los "despachaba") entre la gente de su clan, y recogía la shiringa que debía entregar a los comerciantes. Esta relación de intercambio parece haber sido armoniosa, aunque desigual, como parece anunciarlo la expresión del narrador de que "con el tiempo la tela quedaba para él", anotación con la que sugiere pagos reiterados "en el tiempo" hasta que estos llegaran a cubrir el precio establecido por el comerciante.

Todo esto, sin embargo, se quebró cuando los blancos comenzaron a exigir caucho "sin dar artículos", es decir, sin compensarlo e, incluso peor, fijando plazos perentorios de diez días para recolectar el látex, llevarlo a la estación y embarcarlo en el puerto del Igaraparaná. Para asegurar el cumplimiento de la tarea asignada, los patrones designaban guardianes. Son los tristemente célebres "muchachos de confianza", tan bien descritos por el juez Valcárcel en su libro (1917, pp. 357-359), jóvenes indígenas armados para vigilar, amenazar e incluso matar a aquellos que no trabajasen ni cumpliesen con las cuotas. ¿Qué es lo que originó el cambio de esa primera etapa de intercambio pacífico a esta segunda fundada en la coerción y la muerte?

1 Alfonso, apodado "Mal olor", perteneciente al clan Iñehe (Aguaje), nació en el río Igaraparaná. Fue entrevistado en castellano en 1980.

Todo parece indicar que esos "blancos" que llegaron después fueron los trabajadores de la Peruvian Amazon Company, que se distribuyeron en numerosas secciones a lo largo de las dos cuencas principales donde trabajaba la empresa: el Igaraparaná y el Caraparaná, y afluentes de ambas. Se trataba, por llamarlo de alguna manera, de "unidades de producción", bastante independientes entre sí y también con respecto a sus gerencias centrales (La Chorrera en el primer caso y El Encanto en el segundo), que estaban a cargo de jefes o patrones que manejaban un número de quince trabajadores en promedio, según cálculos nuestros a partir de las referencias dadas por Robuchon (2010, pp. 182-183). En ellas, trabajaba un número variable de indígenas para recolectar el jebe[2]. Un mecanismo perverso era el pago proporcional que recibía el jefe de la sección por la cantidad de jebe que aportaba a la gerencia de la que dependía. Este hecho ha sido señalado por el juez Rómulo Paredes y por el cónsul Roger Casement. Este último, incluye información detallada sobre los porcentajes que recibían los jefes y algunos otros empleados de varias secciones pertenecientes a la gerencia de La Chorrera. (Casement, 2011, pp. 268-270)

Sobre el tema, Paredes (2009, p. 113) señala:

> *"A este saltante mal de agio [alude al aumento desproporcionado del precio de los productos que llegaban a manos de los indígenas], nacido en Iquitos y propagado extensamente en el Putumayo, hay que agregar los malhadados contratos celebrados entre la casa y los jefes, que no ganaban sueldo, sino que tenían un tanto por ciento de utilidad en cada arroba, otros dos soles, &.&.&. (sic), hasta el 50%, como sucedió con los hermanos Rodríguez, en las secciones Sabana y Sta. Catalina (sic); contratos que dieron lugar a las temerarias exigencias de dichos jefes, que, naturalmente, procuraban el mayor rendimiento posible para obtener también la mayor ganancia, dando lugar este hecho monstruoso a que el producto se extrajera a fuerza de infamias y crímenes".*

Por su parte, Casement se refiere a este mecanismo cuando señala que Agüero, quien tenía a su cargo la sección Abisinia, recibía cinco soles por arroba de caucho recolectado, pero que, a pesar de esto, estaba endeudado con la compañía. Se puede deducir que el peso de esta deuda se transformaba en

2 Sobre las secciones, véase el anexo final "Claves para leer los relatos".

mayores exigencias a los indígenas para que produjeran mayor cantidad de látex. (Casement, 2011, p. 107)

Casement (Ibíd.: p. 108) alude también al tema cuando indica: "Normand era el único de esta categoría superior de criminales que tenía un saldo a su favor en los libros de la compañía por unas 1.000 libras, una suma a la que debía de añadírsele su porcentaje de las ocho toneladas de caucho que yo vi llevar a Puerto Peruano cargadas en la espalda de unos 200 indios que partieron de Matanzas junto conmigo"

El relato de Alfonso sigue luego con una rápida referencia a la venganza que tomaron los boras contra los patrones, quienes llegaron a matar a algunos de ellos y a sus familiares, pero fueron luego reprimidos por los militares. Aunque el relato no determina fechas fijas, por referencias circunstanciales ese momento parece corresponder con el inicio de la liquidación de la Peruvian Amazon Company, como consecuencia de las denuncias del periodista peruano Benjamín Saldaña Roca en 1907, que fueron llevadas, cinco años más, ante el Parlamento Británico por el viajero estadounidense Walter Hardenburg.

Sin embargo, una nueva etapa de violencia se inicia para la Gente del Centro, primero, a causa del traslado de una parte de ella hacia la margen derecha del río Putumayo, y, luego, más al sur, por el conflicto que enfrentó a Colombia con Perú, a causa de disputas fronterizas. Se explica esto en el texto de Alberto Chirif incluido al final del libro.

EL RELATO

Antes que llegaron los blancos trabajadores del caucho donde los nativos, ellos trabajaban canastas y coronas de pluma de guacamayo, en pago de hacha y machete que [los primeros blancos] entregaban al curaca. Después de eso, donde el curaca de los [del clan] Aguaje (Iñehe) en Igaraparaná llegaban telas, machetes, hachas, rollos de chaquiras. En pago de eso hacían cuatro tubos[3] de shiringa de un metro de largo amarrados. A un cazador le daban tela para que mitayara para los shiringueros y le prestaban municiones y con tiempo la tela quedaba para él. En ese tiempo no costaban mucho las cosas. El curaca por

3 En los campamentos caucheros, estos tubos eran conocidos con el nombre de "chorizos".

recibir despachaba [entregaba] a los demás. Eso era su trabajo. Así trabajaban bonito entre nativos. Pero después entraron los blancos para mandar a los nativos y malograr todo[4].

Mandaron así sin dar artículos. Daban fecha: diez días nomás para trabajar caucho. Ocho días para coger, el día siguiente para traer, el décimo día se llevaba al puerto de Igaraparaná[5]. Y fuera de eso, los blancos nombraban a diez hombres (nativos) dándoles carabinas para cuidar y avisar que traigan ellos tal día[6]. Con esas carabinas mataban a los nativos mismos. Al hombre que no estaba trabajando lo mataban los peones de los blancos, que eran del clan Achiote (Neebaje). Llevaban caucho en tubos donde Seminario, empleado de Julio Arana, que vivía en [Santa] Catalina, Igaraparaná. Daba artículos al fin de un año sin nada de adelanto. Pagaba muy mal[7]. Por tiempo se enojaban los nativos, mataban a los blancos. Durante un año ellos trabajaban. El que trabajaba poco, lo chicoteaba el peón de Seminario, un negro[8]. Daba chicote con cuero de sachavaca y los peones nativos mataban a los demás que noquerían

4 El siguiente relato explica la manera cómo los comerciantes establecían relaciones comerciales con los indígenas. "Veamos el testimonio que narra el viaje de los empleados de la casa comercial del colombiano Urbano Gutiérrez en 1906: «Se embarcaron juntos con gran cantidad de mercancías, en seis bateloes [sic: batelones] (champanes), y se dirigieron por el río Caquetá o Yapurá, en donde iban a trabajar en [la] extracción de caucho (…) los civilizados para captarse la amistad de los naturales, les obsequiaron diversos objetos, y éstos les ofrecieron en retribución mandioca (yuca) y plátanos. Estaba vencida la primera dificultad, pues en pocos días los indígenas se pusieron enteramente a disposición de los recién llegados»" (Villegas & Botero, 1979, pp. 537-538).

5 Un testigo refiere un suceso acaecido en la sección Matanzas, en 1907: "Los Indios tienen que entregar 14 kilos de caucho cada diez días, sin que falte un solo gramo; de lo contrario, se les suspende de cuatro palos y son tan severamente castigados que quedan medio muertos. Luego sus cuerpos lacerados son lavados con sal y ají. Este es el remedio que les hacen" (Olarte Camacho, 1910, p. 59).

6 El juez peruano Carlos A. Varcárcel se refiere a estos guardianes: "[…] seleccionaban a los muchachos escogiendo los de peor fama en cada tribu, los mismos que empleaban como perseguidores de indígenas de otras tribus, es decir, indios ocainas enemigos de los witotos, contra éstos; andoques, contra muinanes, boras contra nonuyas, etc." (Valcárcel, 1915, p. 359).

7 Oliverio Durán declaró al prefecto de Ambalema (municipio del departamento de Tolima) lo siguiente: "Me tocó vender a los indios pertenecientes a nuestro país (se refiere a Colombia) un pañuelo que llamamos rabo de gallo, que hoy día vale en nuestra moneda quince pesos, por la suma de quince kilos de caucho…; el kilo estaba en Iquitos a cuatro soles, o sea, doscientos pesos de nuestro papel moneda, o sea tres mil pesos de nuestra moneda lo que un pañuelo cuesta a nuestros salvajes; pongo este ejemplo por ser uno de los artículos de menos valor en nuestro país; juzgen ustedes cuánto les costarán muchos otros de mayor valor" (Villegas & Botero, 1879, pp. 539-540).

8 La referencia a población de origen africano, llamados comúnmente "negros", aluden a los barbadenses que fueron llevados por los caucheros a la zona del Putumayo, para trabajar capataces a cargo de los indígenas.

trabajar[9]. Mandaban al curaca para chicotear su gente. Si el curaca no quería, si no chicoteaba, lo amenazaban de matar. Entonces, de miedo, él chicoteaba. También ponían algunos presos con cepo debajo de casas. Chicoteaban a los que trabajaban poco hasta que se morían y les quemaban. No decía nada la gente, le daba miedo.

Todo eso era ley de [Carlos] Seminario. Después llegó Aurelio [Rodríguez][10], otro empleado de Arana. También mandaba trabajar shiringa un año, también daba artículos pocos después de trabajo. Los mismos peones de Seminario seguían a Aurelio. Había dos negros con Seminario y con Aurelio ya no había. La ley de Seminario era chicotear y trozar los dos pies al que trabajaba poco y después lo quemaba. Ha matado a muchos así durante mucho tiempo. Después los peones mismos han hecho guerra a los blancos. Avisaron a los blancos que dos tribus iban hacer guerra. Diciendo han pedido cartuchos. Y los peones llevaron los cartuchos a los andoques para pegar a los blancos. Los blancos se reunieron en la casa de Aurelio, en [Santa] Catalina. Los nativos habían ya matado a un hombre y a la mujer y la hija de Aurelio. Había un blanco, Córdoba, que ha salvado a los blancos que pudieron huir. Había Juliano con su familia, Córdoba con su familia, Aurelio sin su familia que había muerto, y había más. Después los blancos se fueron a La Chorrera sin nada. Diez nativos, los peones, han seguido a ellos para matarlos, pero regresaron sin haber podido matarlos. Sacaron todas las cosas de los blancos. No preocupaban de los blancos, solamente querían sacar las mercaderías. Hicieron fiesta con esos artículos.

Después de eso han venido militares a matar toda la gente de [La] Chorrera, con Aurelio y otros blancos. Aurelio y Córdoba como guías sabían dónde era la gente. Llamaron a todos los nativos y Aurelio decía qué grupos le habían hecho daño:

9 El empleado Rosendo López declaró: "Tomé parte en una correría organizada por los hermanos Rodríguez, Aurelio y Aristides, en la que se *iban matando por los expedicionanarios a los indios a medida que llegaban a las chozas de éstos;* y calculo en *cien* el número de indios muertos en esa correría; no perdonándose en las matanzas que realizaron a *las mujeres ni a las criaturas*". (Valcárcel, 1915, p. 145-146).

10 Sobre el tema, el juez Valcárcel cita la declaración de Froilán Patiño, empleado colombiano de la Peruvian Amazon Company: "En la sección Santa Catalina, Aurelio Rodríguez en mi presencia ha cometido muchos asesinatos […] En una ocasión vi a dichos Rodríguez desollar a látigo a *treinta indios* que le presentaron amarrados; y después de este castigo les hizo cortar las cabezas con sus sirvientes; y en un sitio llamado *el quemadero*, ordenó Rodríguez que se incinerasen los cadáveres. En este mismo sitio he visto quemar *cincuenta cadaveres de indios asesinados* por Aurelio Rodríguez personalmente o por sus muchachos de confianza". (Valcárcel, 1915, p. 142). « El indio Ricardo Muinane expuso: "Como muchacho de confianza de Aurelio Rodríguez he visto a éste cometer muchos asesinatos; siendo incinerados los cadáveres de las víctimas en un sitio que los blancos llamaban *quemadero*". (Valcárcel, 1915, p. 147).

andoque, achiote (Neebaje), muinane (Pááhlléjéé), pijuayo (Méémehebamu), resígaro (Nóóhriimú), punchana. Han puesto preso a los hombres tres días y mataron a un hombre de [clan] pijuayo, tres de resígaro, uno de punchana, dos de andoque, dos de achiote, tres de muinane. Por orden de Aurelio, los nuevos peones de los blancos (Achiote) cogieron los dientes de los muertos para hacer collares para dar a los blancos. Después, Aurelio se fue y los nativos quedaron libres.

Pero después de mucho tiempo entró Carlos Loayza. Él mandaba trabajar buenamente, pagaba poco. Después de un año daba artículos. Juan Rodríguez, su empleado, vivía por el centro, cuidaba la gente de Carlos. Llegaba el caucho donde él y Carlos daba artículos cada año. Después de eso ya era [la extracción de] leche caspi. Diez paneros, o sea tres latas [de látex] hacía cada uno en un año.

El último año, después de la guerra [con Colombia], Carlos dijo, mejor que se quedan acá, en Puerto Catalina para llevarlos al Perú. De miedo de eso, algunos quedaban en su casa nomás, no traían leche caspi. Carlos le había dicho ¿por qué no vienen a Pebas ustedes? Y toda la gente que se había quedado en Puerto Catalina hacia fariña y leña para la lancha "[El] Águila". Cada hombre hacía cuatro metros de leña para la lancha.

TRES RELATOS BREVES

PRESENTACIÓN

Los siguientes son tres relatos breves, dos de ellos de Víctor Rimabaqui, primo de Oliverio Rimabaqui, intercalados por uno de su madre, María. En el primero, Víctor narra episodios centrales de su vida, que se inician con la muerte de su padre y el viaje con su madre, cuando él tenía apenas nueve años, a Pebas y a Caballococha, donde ella, para subsistir, se dedica "a lavar ropa de los blancos". Instalados en Pucaurquillo, ingresa a la escuela evangélica. Luego, con mucha rapidez, se suceden cambios de residencia: el Putumayo, donde él trabaja como motorista, extractor de leche caspi y cazador para conseguir pieles de animales; Iquitos, para iniciar su carrera de misionero, de la que saldrá porque "no le gustaban las obligaciones", y después para ingresar al Ejército como recluta. Finalmente, Yarinacocha, para formarse como profesor bilingüe, profesión que ejerce en dos comunidades de la cuenca del Yaguasyacu, y de la cual proviene su apodo de "El Profe".

En el segundo relato, María, madre de Víctor, ofrece un recuerdo dramático de lo que fueron los años en Santa Catalina, la sección que dirigió Aurelio Rodríguez y, más tarde, Carlos Seminario. Aborda el tema de las atrocidades cometidas por estas dos personas y por sus "muchachos", a quienes encargaban azotar e incluso matar a las personas que no cumplieran con las cuotas fijadas de caucho, razón por la cual, "se iba acabando a la gente".

María narra los sucesivos traslados que su grupo experimentó, primero, al Igaraparaná, llevado por Carlos Seminario a un lugar que ella no precisa, donde permanecieron durante 20 años. Más tarde, conducido a Remanso, a orillas del río Putumayo, por Carlos Loayza, lugar donde "no hemos permanecido mucho tiempo", a causa del conflicto armado entre Colombia y Perú, aunque ella no menciona este hecho. Finalmente, en la lancha "El Águila", son llevados hasta el río Algodón y, por trochas y varaderos, encaminados hacia el sur, al Perú, donde son asentados en el Yaguasyacu. Aunque la situación se ha calmado, sus palabras finales son de añoranza cuando señala que "ahora ya no conocemos nada de nuestra propia tierra".

En el tercer relato escuchamos nuevamente los recuerdos de Víctor Rimabaqui, quien se refiere a la abundancia de mercancías existentes en la gran tienda que Miguel Loayza tenía en Pucaurquillo, en el río Ampiyacu, abastecida por las grandes casas comerciales de Iquitos. Estas habilitaban a Loayza con bienes industriales que él debía pagar con los productos que extraían los indígenas del monte: cueros, resinas, chambira y otros. Víctor recuerda cuando él mismo condujo por tierra a un grupo de gente hacia el Algodón para cosechar estos productos, a requerimiento del patrón Remigio Vega, al que califica como su tío, que "no pagaba con plata, [sino con] puros artículos porque la gente estaba acostumbrada, entonces eran nativamente nativos".

La habilitación era una cadena mediante la cual las mercaderías se encarecían cada vez más. El asunto se iniciaba en las casas comerciales de Iquitos. Sobre el tema, Paredes (2009, p. 113) realiza importantes precisiones:

> *"De allí que la causa del mal se radicara en Iquitos y tomara proporciones alarmantes en el escenario de la distribución, porque se ganaba en la adquisición de la mercadería aquí, comprada muy cara; se ganaba con las gerencias (nada menos que el 100%); y se ganaba en las secciones, recargándola dos y hasta tres veces más del valor aumentado en el doble allá".*

Especifica el mismo Paredes (Ibíd.: 113):

> *[…] "de suerte que éste para obtener el articulo más insignificante tenía que trabajar algunos meses y entregar algunas arrobas de caucho".*

El trabajo en aquel tiempo no era obligatorio, destaca Víctor Rimabaqui, pero los mismos pobladores "tenían que obligarse a querer trabajar porque entonces, si no trabajaban ¿de dónde conseguían sus necesidades? La frase demuestra que, en esa época, la dinámica de intercambio comercial de los indígenas con el mercado estaba ya sólidamente instalada.

LOS RELATOS[1]

"No me da mucho la coca"

Víctor Rimabaquɨ ("El Profe")

Mi padre Ruumábájcu, curaca, tenía dos mujeres, María, mi madre, y Nenúhjɨ, con quien ha tenido dos niños nacidos muertos. Cuando en 1946 se murió mi padre, como yo era todavía niño, fue su hermano Bijcarɨ, el padre de Oliverio, que tomó el cargo de curaca. Como Bijcarɨ aborrecía a mi madre, ella se largó conmigo y trabajó a lavar ropa de los blancos en Pebas y Caballococha. En 1949 hemos llegado a Pucaurquillo y en 1950 he ingresado en la escuela evangélica. En 1954 me fui al Putumayo a trabajar como motorista durante un año, y luego a trabajar leche caspi y pieles. Al fin de 1956 regrese a Pucaurquillo y en 1957 ingrese al Instituto Bíblico Evangélico de Iquitos para volverme misionero evangélico hasta 1958 cuando me fui al Ejército.

No me gustaban las obligaciones evangélicas, por eso me he ido del Instituto, pero había aprendido mucho, como la mecanografía. Soldado en Iquitos, trabajaba en la oficina. Liberado el 14 de abril de 1960 me fue a Brillo Nuevo y de ahí, el 15 de diciembre, me fui a Yarinacocha a estudiar de profesor. En 1961 me recibí de profesor en el ILV y hasta 1967 trabajé de profesor en Brillo Nuevo. Desde esta fecha soy el profesor de Colonia, hasta ahora. No me he criado al ambiente de mis padres, por eso no me da mucho la coca. Debido a ese no conozco las costumbres. Iba a ser curaca, pero como yo no sabía, Oliverio tomó el cargo.

"Esperamos que se aumenta más la gente"

María, madre de Víctor Rimabaquɨ

Aurelio [Rodríguez] fue el primer blanco que llegó donde nosotros. El fundó el caserío de Santa Catalina y ordenó de formar grupos por curacas para trabajar. En ese que comenzó a trabajar la gente, los muchachos de los patrones, que eran Nebahe (nonuya), se fueron matando a la gente hasta sus casas a las

1 Los tres relatos fueron grabados en la comunidad de Colonia en 1979. Víctor Rimabaquɨ era primo de Oliverio Rimabaquɨ.

personas que encontraban y así se iban acabando a la gente. El trabajo era del jebe débil, de recolección. El hombre que traía poca cantidad de jebe era muerto, quemado. Al hombre que traía dos o tres capillejos no le mataban. Después llegó [Carlos] Seminario que trató de trabajar con nosotros los [clanes] Iameje, Ohwamu, Memehebamu, Iñeje, Uvadamu, Norimu y muchos otros grupos. Él trabajaba en Santa Catalina y Abisinia.

Cuando don Carlos [Seminario] nos trajo a la orilla del Igaraparaná estuvimos allá veinte años más o menos. De ahí llegamos al río Putumayo durante cuatro o cinco años, y hacíamos fiestas. De ahí llegamos a Pucaurquillo, luego a la boca de la quebrada Paucar. Ya hoy soy vieja, no sé nada, y así vine desde mi tierra. Hemos llegado y hasta ahora algunos de nuestros grupos [clanes] ya han desaparecido. Así hemos venido desde nuestra tierra cuando los blancos nos trajeron. Había cantidad de gentes, pero todos se han muerto en el Putumayo y también por acá se murieron otra cantidad de gentes por enfermedades y ese es la razón que hoy hay poca gente. Ahora, como se ve a muchos niños, esperamos que se aumenta más la gente. Eso no más sé desde lo que he venido de mi tierra. De aquí ya no conozco otra tierra y así hemos venido de nuestra tierra. En Remanso, en el río Putumayo, no hemos permanecido mucho tiempo tanto como aquí, en el Yaguasyacu. Y ahora ya no conocemos nada de nuestra propia tierra. Nada sé más. Don Carlos Loayza trajo a la gente en la lancha "El Aguila" hasta el Algodón. Nos fuimos por tierra a Pucaurquillo.

Así era el principio cuando el hombre blanco ha llegado. Hoy en día estamos todos mejor. Entonces, el hombre blanco en vez de hacernos trabajar, nos mataban, niños y grandes, alcanzando la mayor parte de nosotros. Y así soy yo solita. No tengo familia y soy una persona que no sabe nada y no puedo decir más. Eso es todo lo poco que sé del blanco desde mi tierna edad.

¿Y ahora?

"En ese tiempo había abundancia de todo"

Víctor Rimabaquɨ

Trabajaban leche caspi, pieles, chambira, jebe fino… El señor Miguel Loayza ya vino. Se estableció en Pucaurquillo y puso una tienda grande con bastantes mercancías para su personal. Allá nadie se iba más que su personal, menos

[salvo] algunos que se iban a comprar sus necesidades, pero más el negocio era para su personal. El señor recibía todo el producto y ese producto le mandaba para Iquitos, a las casas comerciales con las que trabajaba. Por ejemplo, la casa Hernández, la casa Kahn, todos ellos[2].

Eso era en 1954 porque me acuerdo, cuando yo he ido, que todita la gente de Colonia, todos ellos, fueron por tierra a un afluente del Algodón que se llama Lori. Allá fui a trabajar leche caspi yo con treinta y tantos hombres de Colonia. Me acuerdo. Era en 1954, porque mi tío finado, mi jefe Remigio Vega, ya era un hombre cansado. Me dijo, mira Víctor, quiero que vaya con la gente; de allá te van a habilitar con fariña, con cartuchos, con todo eso. En cambio, la gente daba cueros, leche caspi, chambira. No pagaba con plata, puros artículos porque la gente estaba acostumbrada, entonces eran nativamente nativos. No conocían nada, no hablaban castellano. No sabían nada. Sus collares tenían que hacer de los soles que había de nueve decimos[3], de eso hacían sus collares. Lindo era cuando han llegado. Entregaban su leche caspi, pesaba tantos kilos, y el patrón sacaba el precio que cuesta, cuánto cuesta. Se le decía, bueno, qué es lo que quiere, tal cosa, tal cosa, tal cosa, y así los cancelaban con mercancías. Eso era el modo de trabajar. ¿Ahora? ¡No! Ya son ellos… los que están viviendo, la juventud, ellos ya saben escribir, saben leer y todo. En ese tiempo había abundancia de todo, había trabajo, había en qué la gente se ocupe. Tenían todo, no les faltaba nada, tenían por cantidad las cosas, no voy a desmentirles. Tenían de todo, nunca les ha faltado nada, jabón, todo, todo, cuestión de cartuchos, todo, todo, todo, escopetas, tenían ollas, machete, tenían todo, no les faltaba nada. Nada.

Los que querían trabajaban. No era obligatorio, mejor dicho. Pero, sin embargo, ellos mismos tenían que obligarse a querer trabajar porque entonces, si no trabajaban ¿de dónde conseguían sus necesidades? No era obligatorio, pero, sin embargo, los mismos nativos se hallaban obligados a ir a trabajar para conseguir su ropa, su mosquitero… Cada hombre con su mujer tenía suficiente mercancía, porque en ese tiempo la mercancía era barata, entonces con 200, 500, 1000 soles… ese nativo se iba muy contento. En ese tiempo el señor Miguel Loayza que era el gerente de la casa, no permitía así alcohol, él no tenía alcohol en su tienda. Ese es el único que tenía bueno el señor Loayza.

2 Para mayor referencia sobre estas casas comerciales, véase Santos & Barclay, 2002.

3 Monedas peruanas de un sol, fabricadas de plata de nueve décimos fino. Fueron acuñadas por la Casa de Moneda de Lima entre los años 1863 a 1875 y de 1879 a 1897.

Oliverio Rimabaquɨ y su esposa Alicia. Betania, 2013

CONVERSACIÓN SOBRE LA GUERRA: "YA CONOCEMOS SU PRINCIPIO"[1]

Oliverio Rimabaquɨ y Mariwa

PRESENTACIÓN

El relato da cuenta de la guerra entre los bora y se inicia con la descripción de cómo fabricaban sus armas de ofensa y defensa. La causa de la guerra era las acusaciones de brujería. Ambos narradores complementan sus recuerdos mutuamente en este relato. Dice Mariwa, que los antiguos "comenzaron hacer guerra personalmente porque primero ellos se embrujaban. Como no se quedaban contentos con esas embrujadas, ellos formaron guerra. Ese es el principio".

Como lo demuestra el relato, se trata de una guerra muy ordenada, casi como un ritual, ya que los contendores no se atacan por sorpresa, sino que antes definen un campo de batalla y establecen una fecha para el enfrentamiento. También hay una "cuota" de muertos por cada bando que, una vez cumplida, lleva a detener el enfrentamiento. Decían: "[…] ¡hasta ahí terminamos nuestra guerra! De ustedes se están muriendo dos y de nosotros también se murieron dos. Entonces nuevamente ellos se daban fecha. Tal fecha nosotros venimos y ustedes también".

EL RELATO

Mariwa: Entonces como quizás se encontraron ellos. Ese cuento no era cuento de nuestros antiguos. El único el cuento de nuestros antiguos era lo que mataba a las gentes en tiempo de Cudzunepalle. También nosotros no sabíamos qué gentes llegaban a nuestra tierra y mandaban trabajar shiringa. Entonces a esas gentes que nos mandaban trabajar, los nativos les mataban.

1 Grabado en bora en 1985 y traducido al castellano por Armando Capino, nieto de Oliverio.

Oliverio: No es el cuento que a nosotros nos pregunta. El cuento que quiere saber Patricio, en qué tiempos lo que se mataban ellos.

M: Esos cuentos sí no sabemos bien, solamente sabemos cuentos lo que contaban los antiguos.

O: Entonces su escopeta de esa gente eran arcos.

M: ¡Ah!, ¡ah! ¡Con esos arcos se mataban ellos!

O: Ellos prepararon esos arcos muy delgaditos como barandilla. Ellos le sacaron esos arcos de cachapona maduro. De esos hicieron algunos su arco. Ese arco era su escopeta de ellos. Algunos hicieron su arco del palo cumala caspi. De esos palos hacían su arco muy lindo, muy pequeñito y bien lijado. También hicieron su arco del palo bajtsɨ pintana macho. De ese palo duro hacían su arco. Entonces su cartucho de ese arco era soga de veneno. Sus hojas de esa soga son muy bonitas y brillantes. Esa soga de veneno es muy gruesa y larga como una soga. Huayo de esa soga come animales, como wapo, choro. También comen los sajinos. También comen los animales huayo de machimango y cuando comen esos huayos, su carne de esos animales es muy amarga. Entonces esa soga del veneno ellos le destrozaban por pedazos y luego ellos le raspaba los trozos, en cantidades, en porciones. Después de raspar, ellos le cocinan y después le hacen pasar [colar], así como se hace pasar sal de monte. Ellos lo preparaban de las hojas como un embudo, así como se hace para el sal de monte. Entonces ellos le colocaban sobre uno al otro. Ellos comenzaban a hacer pasar su agua donde se había cocido desde el más alto hacia el más bajo. Del primer embudo goteaba dentro de un nongo. El agua de esa era amarillo. Dentro de esa agua le metía también el sapo venenoso *namyjtiaje*. Ellos le hacían mermar como se merma ampiri. Ellos probaban ese veneno de algún animal.

Entonces ellos echaron a la punta de esas flechas el veneno. Ellos le señalaron su punta con su muela de paña[2]. Ellos le gastaron midiendo la punta entrando que se quiebra de esa parte y la punta quedaba adentro. Entonces punta de esas flechas lo metía adentro de una marona. Así guardaban sus flechas esas gentes. Esas puntitas ellos les hacían bañar con ese veneno. Entonces la guardaban dentro de una marona. Ellos lanzaban sus arcos a una sachavaca para que saque su cuero para su defensa. También le lanzaron su arco al venado

2 La parte final de las puntas de esas flechas son talladas, para que se rompan al alcanzar al animal y el veneno se active en su cuerpo. Hacían esto con los filudos dientes del pez piraña o *paña* en el castellano regional.

y sacaron también su cuero para su defensa. Esos cueros eran su defensa mientras que sus enemigos le lanzaban arcos [flechas] contra ellos y el cuero le defendía. Después de sacar el cuero, ellos le ponían en el agua. Entonces su cerda se despegaba y ellos le lavaban despejando la cerda. El cuero quedaba muy blanco. Ellos sacaban afuera el cuero y comenzaban a machucar como se machuca llanchama. Que se aumente su anchura. Después de machucar aumentando su anchura, ellos le soleaban y se secaba.

Después de secar el cuero ellos le cortaban y le cosían como esos capotes de los mestizos. El cuero ellos le midieron al nivel de su tobillo. Entonces ellos probaron cómo estaría en la guerra. Huequearon como huecos de botones. Por esos huecos le metían una soga hasta parte de su pecho. También ellos cosieron para que le cubre su cabeza. El único su pie no le cubría nada. Cuando no le alcanzaba el cuero a su cuerpo, ellos comenzaron a machucar nuevamente hasta que le cubra todo su cuerpo. Entonces cuando le cubría todo su cuerpo, ellos le comenzaban a huequear y por esos huecos le metían una soga al nivel de su pecho. Igual mismo hicieron su cuero de venado. Esos cueros eran para su defensa. Entonces, decían ellos, estamos listos para la guerra. Tenemos nuestra defensa lista. Así se comenzaba con sus enemigos. Les avisaban cuando todo era listo. Ellos se trataban como buenas gentes. Nosotros no sabemos porque ellos se hacían guerra.

M: Ellos comenzaron hacer guerra personalmente porque primero ellos se embrujaban. Como no se quedaban contentos con esas embrujadas, ellos formaron guerra. Ese es el principio.

O: Sí, ese era el principio, de esa manera ellos hicieron guerra. Ayúdame algunas partes, yo también te ayudo cuando algunas partes fallas.

M: Sí, sí, por eso te estoy ayudando, te estoy diciendo partes que conozco.

O: Ya hemos encontrado su principio de esas guerras, ya conocemos.

M: Una tribu le embrujaba a otra tribu, entonces ellos se embrujaban ambos lados. Entonces, ellos no se contentaban con esas embrujerías, por eso ellos pensaron hacer guerra personalmente.

O: Está bien, ya conocemos su principio.

M: Nosotros no podemos embrujarnos así con la enfermedad, mejor vamos a formar un campo de guerra. Así se acordaron las tribus.

O: Eso era el comienzo del campo de guerra. Algunas tribus decían, personalmente que me mata, porque a mis paisanos le mataban embrujando. Entonces, con razón formamos un campo de guerra para matarnos personalmente. Entonces ellos comenzaron a rozar en monte alto, en una altura. Estaban formando campo de guerra.

M: Algunos encontraban en la borrachería de ayahuasca que las tribus le estaban embrujando, matando. Ellos se cansaron de embrujarse. Entonces decían, mejor vamos a formar un campo de guerra para terminarnos personalmente. Antes de formar campo de guerra ellos atacaban a su casa misma, ahí se mataban personalmente. Entre tribus eran los que se mataban. Así como los mestizos también se matan entre ellos mismos.

O: Sí, desde ahí se creó esa guerra, porque las tribus entre tribus y los mestizos también se matan entre mestizos.

M: Así, poco a poco, se mataban ellos a su casa mismo. Entonces así se formó campo de guerra. Esos campos de guerra formaron ellos entre el medio del monte. Esos campos nuestros antiguos le llamaban *amecatchaijtse* [campo de lucha].

O: Ellos se conversaban buenamente, pero ellos no eran buenos. Ellos eran enemigos. Entonces ellos se daban fecha diciendo, tal fecha nos iremos al campo de guerra y ustedes también vienen esa fecha al campo de guerra. Así se daban fecha entre ellos. También decían ellos, nosotros vamos a preparar durante esos días nuestra coca, nuestro rancho. También ustedes van preparar durante dos días su coca, su comida.

M: En esos tiempos ellos eran quizás soldados. Su corneta de ellos era rabo de carachupa mama. Cada enemigo tenía su corneta. Los otros enemigos tocaban su corneta y también otros enemigos le tocaba su corneta. Entonces escuchando ellos se acercaban al campo de guerra. Su armamento era puro flecha.

O: No se sabe a qué distancia era el campo de guerra, quizás era lejos. Ellos venían encontrar en el medio camino a un majás. A ese majás le cazaban con su brujería y ellos le llegaron a cazar a ese majás allí mismo. Se le cocinaba y se le repartía entre todos. Ellos se repartían rápidamente a ese majás. Entonces algunos sin comer guardaban su presa, pero algunos le comían su presa. Esos, los que comieron su presa, ellos son los que van a morir durante esa guerra y los que no van a morir no comieron su presa. Ellos le guardaban su presa envuelta con una hoja dentro de su mochila. Ese llamaban los antiguos *amiho* [presa de guerra].

Ellos le daban de comer al tigre guerrero [se acompañaban con alma de tigre, y con esa alma no tenían miedo de la guerra, por eso le daban de comer de ese majás]. Ellos ya le llamaron su alma del tigre grande y pintado en su casa misma. Ese tigre tenía dos nombres, tigre de guerra y tigre de veneno. Esos guerreros le daban indicaciones a su alma del tigre. Cómete ese animal y ayúdenos para luchar contra nuestros enemigos. Nuestros enemigos no nos vencerán porque te damos de comer y comemos juntos. Lucharemos juntos y ganaremos juntos. Ellos coqueaban toda la noche, no dormían cuando ya llegaba el día de la guerra.

A madrugada, ellos ya se iban al campo de guerra. Llevaban sus flechas cada uno, también sus defensas, sus capas. Entonces su alma del tigre le daba indicaciones también, ustedes llegarán a cazar a un majás en el medio camino y ustedes comerán y ahí mismo se repartirá entre todos. Llegaron al campo de guerra, comenzaron a tocar su corneta. Los otros enemigos comenzaron a tocar su corneta como contestar. Entonces esos guerreros le nombraban a un nuevo joven lo que va hacer hombre guerrero, hombre valiente. Le dicen, usted como nuevo joven, debe de ir primerito, adelante de nosotros. Entonces el joven, sin tener miedo, queriendo ser hombre valiente, caminaba delante de ellos, acercándose al campo. Llegando al campo de guerra, ellos comenzaban a lanzar sus flechas. De ambos lados se tiraban sus flechas los enemigos. Los nuevos le chapaban a las flechas tiradas y les mandaba con la misma flecha de cumala caspi y pinchana porque eran blancas y podían verlas. Cuando lanzaban sus flechas, ellos le abrían su defensa y después de lanzar, ellos se cubrían rápidamente con su capota.

El hombre valiente, lo que va ser hombre valiente, él le apunta encima de su pie y le tira calculando su arco encima de su pie del enemigo. Entonces, cuando le alcanzaba de su pie, ellos gritaban al señor venado, ¡le está alcanzando!, diciendo. Gritaban de alegría. Venado le llamaban al que se estaba cubierto con su cuero de venado. De otro enemigo le alcanzó a sachavaca. También gritaron de alegría porque le estaba alcanzando de su pie del enemigo. ¡Ñooooh! [grito parecido al de una fiesta]. De su pie le alcanzaba porque su pie no estaba cubierto con esos cueros. Entonces cuando les alcanzaba así a algunos, otros nuevos rápidamente les reemplazaban, mudaban rápidamente su cuero. En ambos lados se mataban dos personas a cada lado. Entonces decían, ¡hasta ahí terminamos nuestra guerra! De ustedes se están muriendo dos y de nosotros también se murieron dos. Entonces nuevamente ellos se daban fecha. Tal fecha nosotros venimos y ustedes también. Así se acordaron los enemigos. Dos personas murieron de cada enemigo.

Así se mataban ellos.

LA CAZA: "SU ESCOPETA ERA LA RED"[1]

Oliverio Rimabaqui

PRESENTACIÓN

Breve pero hermoso relato de cómo las personas cazaban cuando aún no tenían pucuna ni menos escopeta. Entonces, tejían redes de chambira, que fortalecían mediante extractos de plantas y frutos, y además preguntaban a sus espíritus, en los sueños, dónde se encontraba el animal que querían cazar. Asociados, los hombres cumplían su objetivo, unos templando las redes y otros espantando a los animales hacia el lugar donde estas habían sido instaladas.

El relato incluye el episodio de un hombre muy débil, que "le hacía escapar al animal" por no haberse adiestrado de la manera apropiada. Entonces, sus compañeros lo "curan" mediante preparados que le permiten ver en sus sueños dónde se encuentran los animales.

EL RELATO

Nuestros antiguos no tenían con qué cazar a los animales, entonces ellos llegaron a pensar en tejer su red de chambira. Cada uno tejía su red de chambira. Ellos sacaban muchos hongos comestibles y le rayaban, le chapeaban y le hacían bañar a su red, le echaban perfume a su red. Ellos le preguntaban a su espíritu, a su sabiduría, a qué parte se encuentra tal animal. Así le preguntaban a su espíritu, para comer nosotros con usted. Así le conversaban a su espíritu. Su espíritu le indicaba parte donde que se encontraba el animal: el animal se encuentra dentro de una curva. Entonces ellos coqueaban toda la noche. Tempranito ellos se iban donde que le había indicado su espíritu. Cada uno le comenzaba a templar su red. También había otros que no tenían red, ellos eran los que espantaban al animal. Esos espantadores eran hartos, también los dueños de redes eran bastante.

1 Grabado en bora en 1985 y traducido en castellano por Armando Capino, nieto del narrador.

Ellos se preguntaban [comunicaban] con un silbo muy fino. Le contestaba otro igual mismo. Así se preguntaban los espantadores. Entonces, ellos avanzaban haciendo mucha bulla, golpeando aletas, gritando. El animal comenzaba a correr. Los espantadores gritaban, ahí se está largando el animal hacia nuestra red. Entonces, los espantadores continuaban gritando, haciendo mucha bulla. Cada persona le cuidaba su red. Lo que iba ser el hombre valiente, él le agarraba sin tener miedo al animal prisionero de la red. Con un lado de mano le agarraba y con otro lado de su mano tenía machete de shungo. Con ese, él le mataba a ese animal, le mataba a venado. Entonces el siguiente día, nuevamente le preguntaba a su espíritu dónde se encuentra tal animal. Su alma le indicaba parte que se encuentra animal de venado. También se iban temprano, le templaba su red. Los espantadores comenzaban hacer bulla golpeando aletas. El animal llegaba atajarse de la red. El dueño de la red le agarraba con un solo lado del brazo. Igual mismo era la tercera vez.

Había un hombre que era muy débil que le hizo escapar al animal de su red, y ellos llegaban a discutir entre ellos. Después de hacer escapar un animal, ellos le comenzaban desarmar de su red, cada uno. Entonces ellos tenían poco de caldo de yuca guardado, poco de sal de monte, poco de ampiri. Ellos le mezclaban sal de monte con caldo de yuca dulce y ampiri. Al hombre que le había hecho escapar al animal, ellos le convidaban y el hombre se quedaba desmayado, como muerto. Entonces esos pocos eran guardados[2] en una canasta muy pequeña. Entonces el hombre mientras que estaba desmayado él le encontraba en su sueño un animal que estaba en tal parte. Entonces ellos le exprimían una piña y le convidaban del jugo de la piña. El hombre volvía a revivir. Ellos le preguntaban a él ¿dónde has encontrado animal?, ¿en qué parte? Él les decía, no está muy lejos, de aquí es cerca, ahí está durmiendo el animal, muy fuerte. Ellos comenzaron armar su red nuevamente. También los espantadores hacían mucha bulla. Nuevamente el animal llegaba atajarse en esa red. Ellos le mataban, ya no le hacían escapar. Así cazaban nuestros antiguos a los animales. Al animal que le escapaba, ellos no le dejaban, ellos le perseguían.

Nuestros antiguos tenían muchos animales ahumados, tenían barbacoa grande, llena de animales ahumados. Después que terminaban a sus ahumados, ellos nuevamente cazaban con pura red. También ellos cazaban con esa red para una fiesta. Ellos no podían matar a la sachavaca con esa red. Entonces, cuando los espantadores le encontraban, gritaban, que sachavaca se está yendo a nuestra

2 Al parecer, es una alusión a los ingredientes administrados al hombre débil para producirle el sueño visionario.

red. Los dueños de la red le comenzaron a desarmar su red, le dejaban al suelo tendido. El sachavaca pasaba sin romper las redes.

Así mitayaban nuestros antiguos, con pura red cazaban muchos animales. Dueño de esa red era una vieja, entonces esa vieja le cazaba animales. Así cazaban nuestros antiguos sin tener escopeta. Su escopeta era la red. Con esas redes ellos nunca fallaban, así como nosotros nunca fallamos con escopeta. Así aprendieron a cazar los nuevos cazadores. Cuando los nuevos cazadores no dietaban, no cumplían con sus dietas, cuando ellos comían pejes asados, cualquier pescadito asado, cuando ellos le comían esos asados el venado le cuerneaba porque él no cumplía con su dieta. Por eso ellos dietaban muy duro hasta cumplir su fecha.

Así es el cuento de la red.

Armando Capino y Rosario, hija de Oliverio Rimabaquɨ

"ALGUNOS NO QUIEREN SEGUIR ESTA LEY"[1]

Armando Capino

PRESENTACIÓN

El narrador, Amando Capino, es el traductor de la mayoría de los relatos incluidos en este libro. Es nieto de Oliverio Rimabaqui, autor de muchos de los testimonios.

Su relato se centra en el dilema de muchos boras —que también es el de muchas personas de otras tradiciones étnicas— sobre si seguir identificándose con su propia cultura, que él define como "ley", o dejar de hacerlo para convertirse en un mestizo. Hacia el final de su narración el opta por la primera alternativa cuando afirma, con esa expresión tan significativa del castellano regional de Loreto: "No vale ser mestizo". La decisión no es una que pueda ser tomada a la ligera, porque si uno da marcha atrás, el creador lo castiga y requiere de un proceso de cura.

Una serie de claves dan cuenta de los cambios en el desempeño de las personas dentro de la sociedad bora. Tratamos de ofrecer algunas pistas explicativas sobre ellas mediante notas a pie de página.

EL RELATO

... Algunos dicen que ya quieren ser como mestizos. Nosotros no queremos seguir esa ley [como boras], dicen algunos.

JPR: Pero otros, como Gregorio me dijo anoche, nunca quieren ser mestizos.

Voy olvidar esta costumbre.

1 Entrevistado en castellano, en 1985.

JPR : Si uno se pierde no sabe quién es.

Bueno, también mi abuelo Oliverio decía algunas indicaciones de esos puntos. Está bien que uno se quiere estar así, uno ya no quiere tener cargo, pues. Entonces, desde muchacho tú ya dices yo ya no voy a seguir ese cargo[2], yo ya no quiero seguir ese camino. Entonces, pues, el señor creador de estas cosas, pues, dice que él ya sabe que tú has hablado así, que tú has pensado así. Entonces, si tú vuelvas a seguir estas cosas, pues, él ya te castiga, él ya te dice usted has hablado de estas cosas y ¿por qué te [com]prometes a este cargo? Entonces, de ese punto te hace enfermar, pues te trata mal, y cuando ya te estás enfermando muy grave, a veces le llamamos a uno que sabe, a uno que sabe curar, a uno que sabe sanar. Entonces el señor que sabe curar quizás pregunta a su espiritu por qué está enfermo este señor, este muchacho. ¿Por qué se está enfermando muy grave? Entonces, el dueño, el creador de estas cosas, pues, dice bueno, este muchacho me ha hablado así, Este muchacho me ha tratado en esta forma, tal día, tal momento cuando ha sido muchacho, y ahora se vuelve a conversar conmigo. Entonces, si sabe el médico, pues, le dice, bueno, debemos de hablar con la persona que está enfermo. Entonces el médico, pues, ya dice al enfermo, así habla usted de tal señor, de tal creador, así habla usted, y por eso el señor te está haciendo así. Entonces te pregunta qué piensas tú. ¿Tú piensas seguir esta ley o no quieres? Entonces uno se piense, entonces dice yo voy a seguir. Nuevamente el médico vuelve a conversar con el señor creador. Quizás ahí se conversan, pues, se conversan que te va adorar, te va a servir de tal cosa, de tal punto. Entonces, el creador ya se alegra, ya se acontenta, entonces ya te sanas, pues, y el médico tiene que darte las indicaciones: tú ya debes de seguir esta ley, tú ya debes tener este cargo. Ahí es, pues, que uno ya se dice, bueno, ya no voy a ser como mestizo, yo tengo que seguir camino de mi padre o de mis antiguos. Entonces, ya no te hace nada.

JPR: Y los que viven en Pebas o en Iquitos, ¿han dejado esa ley?.

Bueno, ellos ya han dejado, pues, eso.

JPR: ¿Tú qué piensas? ¿Piensas que un día vas a dejar esa tu costumbre?

Bueno, yo pienso dejar porque mi padre también no es nada[3], él no es nada,

2 Alusión al cargo de curaca.

3 Alude a que ya no es curaca, es decir, ya no se desempeña como persona conocedora de la palabra del creador, que pueda organizar bailes tradicionales.

él tenía su maloca y él le ha dejado. Pero así, no sé cómo se habrá financiado con el señor creador, él habrá cumplido completamente. Lo que uno se tiene un cargo, se debe de terminar. Entonces después de terminar ese cargo, ya te has librado de todo, entonces tú ya vives así como quiere. Mi padre vive en Pebas mismo ahora.

JPR: ¿En su maloca?

Ya no vive [en maloca] porque él se ha terminado con su cargo. Entonces el señor creador le habrá felicitado.

JPR: ¿Vive como un mestizo?

No, ahi vive así como vivimos nosotros.

JPR: ¿En la maloca? ¿Coquea?

Sí, él sí usa eso, pero así como decía mi abuelo, ya, pues, él coquea con fin de seguir su trabajo, ya no con fin de hacer su otra maloca, ya no piensa hacer fiesta, sino él coquea pensando ya por su trabajo o cuidándole a sus hijos, así ya él coquea[4].

JPR: Y el profesor de aqui, ¿cómo es él?

Bueno, el quizás ya no quiere nada porque su padre no le decía nada, no le preguntaba nada. Su papá quizás le decía, usted debe ser esto. Entonces su papá le ha hecho estudiar, y al terminar su estudio ha seguido su profesion ya.

JPR: Ya casi no es bora…

No, casi, pero sí habla en bora, pues, pero come nuestra comida, tiene también nuestra cultura. De esa parte, si él ya no está como mestizo. A veces coquea, pero ya no coquea así, ya no trabaja así coqueando, ya no tiene ampiri[5].

4 Ya no coquea con la finalidad de continuar su responsabilidad de conducir la maloca y organizar las fiestas tradicionales. Ahora lo hace solo para realizar su trabajo cotidiano.

5 El dueño de una fiesta invita a su socio ceremonial enviándole ampiri de regalo. Junto con la coca, el ampiri es un elemento central en la vida de la gente del Centro. Señala Gasché (2017, p. 53): "El creador, mediante el tabaco y la coca, habla por la voz del sabedor indígena, y los que escuchan se vuelven receptivos a la voz del creador y a sus enseñanzas. En este marco social, los hombres de la Gente del Centro complementan los discursos y conocimientos filosóficos y rituales entre ellos y los trasmiten a las generaciones más jóvenes".

JPR: Y tú, ¿cómo ves el futuro de aquí? ¿Qué va pasar en los futuros años, cuando tu hijo sea grande?

Bueno, cuando va ser grande mi hijo, no sé...

JPR: ¿Qué quieres para tu hijo? ¿Que sea así como tú o...

No, él no debe ser como yo, él tiene que tener otro camino más que yo porque como decimos ahora en estos tiempos ya... ya no queremos estar así como vivian los antiguos. Uno, de padre, tiene que exigir a tu hijo que sea más que tú. Así pensaba, pues, quizás su padre del profesor. Si así quizás pensaba él. Cuando va ser grande mi hijo voy a exigir que estudia, si es que le gusta a él y si no le gusta, pues, le voy a dar indicaciones. Bueno, tú quieres seguir así como yo, tú quieres estar así como yo, entonces, pues, siga mejor dejar tu estudio. Yo le daré indicaciones, pues, que sea así como yo. Pero si él, pues, si él quiere ser así como el profesor...

JPR: Pero el profesor fue muy rápido con los gringos[6], ¿no?, para aprender allá. Por eso está así, pero si no hubiera ido con los gringos sería así como ustedes.

Si, pues, así es, pues.

JPR: ¿Y cuál es lo mejor para ti? ¿Ser como el profesor o ser como tú?

Para mi sería los dos iguales.

JPR: Pero no viven de igual manera.

No, pues, el que sigue así como sigue el profesor, pero el también que sigua así que viva así como vivimos nosotros, el que no se crea que es mestizo, así yo prefiero que sea de dos maneras. Que no se crea de mestizo puro. No es bueno. No se quedan bien así.

JPR: Pero tú siempre te quedarás bora.

Sí. No vale ser mestizo.

6 Con el Instituto Lingüístico de Verano a Yarinacocha, para formarse como maestro en el programa que desarrollaba en convenio con el Ministerio de Educación.

JPR: ¿Después, cómo va ser este pueblo ? ¿Qué piensas que va suceder a este pueblo dentro de unos pocos años?

Ese tambien depende de nosotros, así como decimos, como de siempre, si nosotros pensamos un poco sobre eso, entonces nosotros podemos amejorarnos, pues, aquí.

JPR: ¿Qué es amejorar?

Así estar bien poblado, más gente así, tener todo, pues, aquí mismo.

JPR: ¿Así como antes, más gente?

Sí, más gente, trabajar unidamente sin aborrecerse. Bueno, no se sabe cómo será el futuro.

JPR: Pero ahora hay más gente que cuando han venido de Colombia.

Sí, ahora hay mucho más gente.

JPR: Se ven muchos niños.

Y cuando crecen esos niños, pues, podemos aumentarnos así, poco a poco, y amejorarnos un poco también.

"PENSAR LOS DOS MUNDOS"

Robinson Vega Rimabaqui[1]

Jean-Patrick Razon: Tú que has nacido en Colonia y visto otro tipo de vida, ahora que muchas cosas han cambiado ¿cómo ves el futuro?

Robinson Vega Rimabaqui: Haciendo comparaciones culturales, en la vida antigua de hace 40 o 50 años no había tanta influenza de la cultura mestiza. Entonces la gente no tenía muchas necesidades, porque no pensaban en otras actividades. Todos mis hermanos bora así dependían del monte. De ahí sacaban para el consumo diario, para su medicina y algunas cosas que hay que descubrir de la naturaleza que está en su conocimiento. Era una vida un poco muy estrecha entre el hombre y la naturaleza. Bueno, yo creo ¿no?, pero cada vez iba llegando la influenza del mundo occidental a través de la escuela. La escuela es buena porque tiene su baja y su contra. Si hay una buena formación, los niños aprenden de todo, pero cuando no hay aprecio del mismo maestro, el mismo indígena cada vez cambia su pensamiento, su forma de pensar, ya no valora la montaña, ya no valora los animales, ya no tiene esa relación cultural. Se comienza como una tierra que se va degradándose. Se degrada el conocimiento. Y ahora, en ese contexto, como decía mi viejito reclamando a mi tío cuando se reunían y que se contaban algunos secretos de trabajo, por ejemplo, ¿quién va hacer ese trabajo? De rozo, de tumbo, esos secretos se paseaban así.

Después los cuentos, para que los demás compañeros que no conocen aprendieran de eso, coqueando aprendían. Y yo recibí así siempre y reclamaba de mi mamá porque la cosa es así. Y otra parte de la maloca, los viejitos me decían tú quieres aprender, tú quieres saber. Sí, decía yo, quiero aprender para contar a los niños. Entonces ellos, sin mezquinar, ellos me facilitan, y con Armando [Capino] hemos conversado esos puntos. Esto pasa. Si empezamos de ahí, qué será de la familia. Si la maloca es la base cultural donde se hacen todas las actividades. En la maloca se ha formado educación como una escuela. La maloca es un centro medical como un hospital. La maloca es un centro de arte donde que la gente manifiesta su creatividad, su imaginación. La maloca

1 Profesor bilingüe de la comunidad de Betania, ubicada en el río Ampiyacu, vecina a Pebas, nieto de Oliverio Rimabaqui. Testimonio grabado en 2013.

es una justicia donde se hace de todo. Entonces esos principios, esos valores se están perdiendo desde que se ha muerto mi abuelo. Claro, se hacen algunas cositas, se maneja algunas cosas, pero no como se quiere. Por lo menos, yo particularmente conozco mis tradiciones porque cuando estaba estudiando en Formabiap[2] yo he hecho investigaciones bastantes, con los viejos, y por lo menos con eso yo manejo mi curiosidad. He aprendido.

Por eso cuando se quiere una educación bilingüe, hacia el futuro mirando, para que nuestra lengua, nuestra cultura no se pierde, hay ciertas frustraciones, ciertos obstáculos. Uno de esos que se existe un poco de dividismo social. También existe en la escuela una división social. ¿Por qué uno como maestro no se puede hacer actividades culturales? ¿Por qué si tú lo haces quien va venir participar? Un poco tengo este sentido cuando hago una actividad pequeña. Unos están de acuerdo, otros no. Hay que ir despacito con los niños hasta que ellos entienden alguna letra. Ese trabajo es lo que hago. Igual trabajo que el que se hacía en la maloca. Tengo que hacer las dos cosas porque el niño que nace en la actualidad no pierde su cultura, por lo menos algunos términos, oraciones ha aprendido. Como que está más familiarizado con el castellano el niño. Algún día, tarde o mañana, va necesitar de su cultura. Y el día que necesitara de su cultura, si no hay nadie de su lado quien le apoya, tampoco no va hacer nada. Va ser una persona resentida, porque no ha aprendido.

Porque digo ahora tú vas a hacer un trabajo de especialización, vas a aprender para maestro bilingüe, la misma con especialidad. Hay algunos colegas que no hablan bora, hablan como uno aprendido, no escriben. El maestro, al no escribir, ¿de qué educación bilingüe hablamos si yo no hablo y no escribo, no leo?, ¿qué voy a enseñar a los niños? Entonces es una estafa del Estado. El Estado confía, deposita la plata para pagar por los estudios y el título que uno tiene de la Universidad de maestro bilingüe es pura paja. Al fin, la Universidad cumple por política, no por formación. Formación, tú construyes la persona y política, tú engañas para que te dan el título. Ese problema existe en el Perú, esas son causas que vienen generando en todas las comunidades. Casi la mayor parte de la enseñanza se hace en castellano. No somos muchos como yo. Somos como cuatro [boras] que por lo menos conocen. Hay otros maestros que son boras, pero no están a la altura. Muy pocas veces les interesa la cultura indígena. Hay fiestas, no les interesan, no aprenden, y ese es un poco penoso. Yo trato de hacer aquí familiarizar a los niños a la lengua y la cultura. Pero hay

2 Programa de Formación de Maestros Bilingües, coejecutado por el Instituto Superior Pedagógico Público Loreto y la confederación indígena Aidesep, desde hace 40 años.

muchos niños que no son boras, vienen del Amazonas y por lo menos tengo que hacerles pronunciar. Como los niños boras no escuchan bora todo el día en la familia es que ahora habla castellano. Siempre digo a mis paisanos de hablar bora con sus niños, pero no creo que les interesa. Pero algún día van necesitar. Algunos niños les gusta, los que son paisanos míos, los que no lo son es problema porque no entienden el sonido muy claro.

JPR: Tú has recibido educación de mestizo y también de tu propia cultura…

RV: Claro. Mayormente vivía con mi abuelo Alfonso Vega [paterno] que me contaba lo que es de Llishuio [mito fundador]. Él me contaba varias cosas. De él aprendí muchas cosas, así como de mi mamá y mi papá. Muy poco reciben educación de sus padres los niños de hoy; no tanto los valores se practican. La educación que uno recibe en la casa son nuestros valores y esa parte el maestro muchas veces falla porque no sabe.

Mis hijos no hablan bora, es que no paro por aquí por mi trabajo. Este año recién estamos juntos porque mi trabajo es en Betania. Mi mujer se queda sola con los niños y no habla bora. Pero yo canto y ellos cantan, pero no hablan. Son bases que yo pongo para que se acostumbran y el material que estoy haciendo le voy a dar para que aprenden.

JPR: ¿Las grabaciones? [me refiero a las grabaciones que yo había devuelto a la comunidad en 2009].

RV: Recién he comprado mi *laptop*. No he tenido tiempo de escuchar todo. Y voy hacer libretos. Con el texto pueden leer y acostumbrarse a la lengua. Que se acostumbran a leer, a pronunciar, aunque no saben bien lo que significa. [Se refiere a algunos niños de las comunidades de Colonia, Brillo Nuevo y Pucaurquillo que no están interesados a hablar bora.] Si no me hubieran enseñado, nosotros no hubiéramos existido, no hubiéramos hablado en la lengua bora. Por lo menos saber cantar. Eso es lo que hemos aprendido y creo que Dios nos ha dado a todos, a cada uno una lengua para hablar, comunicar. A través del lenguaje se utiliza todo lo que hay aquí en el monte, todas necesidades, animales para comer… ¿Qué es lo que uno quiere? Eso depende del mercado occidental de mestizo. Yo calculo que, si nosotros los maestros no hacemos nuestro trabajo, la lengua se desaparece y esto estamos discutiendo en nuestros estudios. ¿Qué vamos hacer nosotros si no hablamos bora? Yo tengo una mujer que es mestiza. Mi tarea es por lo menos que los niños aprenden la lengua y para hacerles cantar y escuchar cuentos en la noche, para cantar canciones infantiles en bora.

Cuando se le explica esto a la gente, algunos te oyen, otros no. Ellos no se dan cuenta que la lengua es un valor cultural. La ley peruana y la OIT [Organización Internacional del Trabajo] te valoran, pero la gente se cierra por nada porque la educación es gratis.

Mi mamá, siempre voy con ella porque me ha inculcado algunas cosas. La mejor forma es vivir según tu cultura, conocerla, y así tus actividades te salen bien. Pero si tú no conoces, eso es mal. ¿Por qué están abandonando la maloca? Ese manguaré no se ha hecho hace diez años, ni siquiera treinta. Ya va tener un siglo. ¿Quiénes lo hicieron? Hombres que tenían relación con la naturaleza, que han dominado las cosas sobrenaturales, que esas personas por utilizar cierta medicina se transformaban en animal. Este pensamiento está en ese manguaré. Son cosas pesadas que uno deja. Esos espíritus van a preguntar, ¿entonces por qué me has traído? ¿Por qué te has comprometido si no eres capaz?

JPR: ¿La Fecona?

RV: La lucha es en el lugar de los hechos. Mayormente se dedica a la defensa de las tierras, a la reserva, está bueno, pero muchas veces lo hace personalmente. No hay una fuerza colectiva indígena. No es como antes, me acuerdo. Antes se reunían. El papel del maestro es tan importante, más que el de la Fecona, porque ella mira política, intereses personales, el maestro mira enseñar, construir la persona para el futuro. No le interesa que te pagan o no te pagan, pero tu trabajo es construir la sociedad. Tienes que crecer en el camino, orientarte, preguntarte, ¿a cuál camino me voy? ¿A no identidad o a mi identidad? Eso es la base de un maestro. Hay que cambiar este tipo de actitud del que no se preocupe de la cosa de la cultura, de la lengua. Y en menos de cinco años, veinte años, no habrá nada. La gente va quedar sin identidad. La cultura se está utilizando como mercado. En Iquitos se manifiesta la gente pintando, bailando[3]. ¡Tanta tontería que sacan ellos, por un miserable pan! ¡No puede ser! Aquí hay tierra para cultivar, para plantar. Ese es ser un esclavo porque ellos mendigan. Mis paisanos antes no eran así, trabajaban la chacra, cazaban compartiendo con todos. Uno se aprende a entender que es ser solitario sin saber que la gente habla castellano. Aquí, en Pucaurquillo, mis hermanos se han puesto miserables, mezquinan, tienen otro interés. En Colonia es diferente, es un pueblo chiquitito como yo he nacido. Allá todo el mundo colabora. Una sola idea. ¿Comen? Todos comen. Nadie se escapa. Arirama vive en la maloca. Ellos se comparten lindo, como vivíamos antes. Es la única que mantiene su cultura. En ese sentido

3 Se refiere a la comunidad de San Andrés, en el río Momón.

también no usan el castellano, talvez porque es lejos, no hay mucha influenza, ellos todavía no se han dejado de llevar. Allá hay bastante riquezas, animales, madera y medicinas, solamente hay que saber utilizarlas.

El futuro de los bora para mí es un bora triste. Yo lo estoy mirando porque cada uno va ser como un hombre que estaría viviendo en la ciudad. Su pensamiento individualista va ser. Así va a ser con el tiempo porque tienen otra consciencia. Parece que están tratando de dar alternativas, pero cuando existe cierta cosa que te frustran, no se puede solamente construir una forma de pensar los dos mundos.

Gonzalo Churay. Iquitos, 2013

EL HOMBRE TRANQUILO[1]

Gonzalo Churay

PRESENTACIÓN

El siguiente relato es el de un hombre corriente que, al verse impelido a entrar en relación de dependencia con un grupo donde no es bien aceptado, no le queda otro camino que asumir plenamente su papel y opta por el exilio. En la ciudad encuentra un estatus que le permite integrarse a su nueva vida, aceptando de buen grado sus normas y las limitaciones que esta le impone, aunque sin renegar a su grupo de origen, con el que mantiene estrechos vínculos. Lejos de renunciar a su identidad, la proclama con orgullo a pesar de las presiones de todo tipo a las que se ve sometido por parte del llamado "mundo civilizado". Su destino es ejemplar en este sentido, lo que muestra claramente la ambigüedad de la situación actual de los bora: el "progreso", más que un ascenso social, se convierte, en el caso de Gonzalo Churay, en la huida de una situación insostenible.

Gonzalo Churay inicia su testimonio refiriéndose a su origen, a su lugar de nacimiento y a la condición de curaca de su padre, es decir, de heredero de la palabra tradicional. Él aprende lo que su padre le enseña, que corresponde a lo que califica, en su expresión en castellano, como "costumbre típica": hacer chacras, cantar y realizar fiestas. Aunque no las detalla, otras tareas están implícitas en su discurso, como cazar, pescar y conocer el monte. La recurrente mención de los cantos y de las fiestas es importante en este relato, porque no se trata de fiestas como expresiones de diversión sino de transmisión de conocimientos que garantizan la sobrevivencia de la cultura bora.

Pero Gonzalo Churay ha nacido en un mundo que está en transformación. El principal de los cambios ha sido el traslado de una parte de la población bora desde su territorio tradicional, ubicado en la margen izquierda del Putumayo, hacia la derecha y más al sur, al Ampiyacu donde él nació. El segundo es el de la instalación de escuelas públicas en los asentamientos indígenas que,

1 Testimonio grabado en castellano, en Iquitos, septiembre 1985. La versión francesa de este relato se publicó en 1992, en el *Journal de la Société des Américanistes* LXXVIII-II: pp. 151-162.

en realidad, en aquella época seguían siendo caseríos dependientes de un patrón para quien los moradores debían trabajar bajo el mismo sistema de habilitación que había imperado durante el auge de la explotación gomera, aunque en condiciones menos violentas. La expansión de las escuelas se produjo en la década de 1950, a raíz del convenio suscrito entre el Estado peruano y el Instituto Lingüístico de Verano (ILV), para formar profesores indígenas bilingües. Luego de un entrenamiento inicial de apenas tres meses, los jóvenes así formados eran encargados de enseñar en esas escuelas. Anualmente, esos profesores continuaban su formación durante los meses de vacaciones escolares (en aquel tiempo, de enero a marzo) en la sede del ILV en Yarinacocha (Pucallpa), hasta culminar sus estudios de primaria. Algunos de ellos siguieron luego estudios secundarios y muy pocos, en ese tiempo, superiores.

Pero lo que debe destacarse son los impactos que la fundación de escuela generó en las sociedades indígenas. El ILV era una institución de difusión del evangelio, para lo cual traducía la Biblia a las diferentes lenguas indígenas y formaba pastores con la finalidad de que enseñaran el evangelio. Como consecuencia de esto, una serie de prácticas tradicionales fueron prohibidas por ser consideradas contrarias al evangelio. Sobre esto se ha escrito mucho y no hay razón para añadir mayores detalles. Sin embargo, algunos miembros del ILV jugaron un papel destacado para apoyar actividades que favorecieron a los pueblos indígenas, como lo destaca Hvalkof (2021: 337-338) cuando se refiere a su rol en la vacunación de pobladores asháninkas en el Gran Pajonal y a su colaboración con el programa de titulación de sus tierras comunales en esa región. O también, como se desprende de la lectura de documentos que dan cuenta de cómo, en el Ampiyacu, el misionero se enfrentó al patrón Miguel Loayza para lograr que dos caseríos indígenas, uno bora y otro ocaina, consiguieran garantías sobre sus tierras, sobre la base de las posibilidades legales de esa época. (Chirif, 2017: l93-199).

Además de impactos en la religiosidad indígena, la escuela generó otros cambios, como el alejamiento de los niños y de los jóvenes de los espacios tradicionales de socialización y aprendizaje de conocimientos para vivir en su propio medio: sobre plantas, tanto alimenticias como medicinales, técnicas de caza y pesca, prácticas hortícolas y, en fin, sobre un mundo amplio de saberes que, antes de la escuela y la evangelización, eran impartidos en el ámbito de las familias. Por otro lado, la enseña de conocimientos "occidentales" ha sido efectuada de manera muy precaria, lo que les ha impedido a los jóvenes que terminan la secundaria acceder a estudios

superiores. Su formación solo les permite comunicarse de manera básica con las personas de las ciudades e integrarse en ese mundo laboral como mano de obra no calificada.

Pero un impacto igualmente grande y poco evaluado por los estudios ha sido el cambio de patrón de asentamiento de las sociedades indígenas. Sobre esto, Gonzalo Churay hace una referencia muy precisa:

> *"Después había llegado lingüístico de Estados Unidos. Yo cuando ya era grandecito, edad de 14 años, ya era jovencito, ha llegado escuela bilingüe. Antes de eso, vivíamos lejos, lejos [dispersos], no vivíamos así en una comunidad, sino vivíamos lejos, distancia de... así cada cual con su gente. Entonces, cuando ya había llegado lingüístico, nos ha hecho para unirnos, para armar nuestra comunidad".*

Los asentamientos indígenas, que en la década de 1970 se convertirían en comunidades nativas con reconocimiento legal y títulos sobre sus tierras, hacen parte de un proceso que había comenzado mucho antes. La escuela fue uno de los agentes de este cambio de modelos de asentamiento, pero hubo otros antes que ella: las misiones, que requerían contar con feligreses para adoctrinar, los patrones, que necesitaban mano de obra para trabajar sus fundos y los procesos de colonización, que obligaron a las colectividades indígenas a congregarse en pequeños espacios. En la cita anterior, Gonzalo da cuenta de esto y del cambio social que este nuevo patrón de asentamiento implicó: "vivíamos…cada cual con su gente", en clara alusión a los clanes, unidad de organización y asentamiento de los bora y de muchas sociedades indígenas. En las comunidades, en cambio, ahora los clanes están mezclados.

Son estos cambios los que llevan a Gonzalo a emigrar a la ciudad. A lo largo de su relato, él seguirá refiriéndose a estas cuestiones, cuando dice que sus hijas, en la comunidad, podían aprender la "costumbre típica", pero que esta no es ahora suficiente para enfrentar la vida. En la ciudad, afirma, ellas pueden aprender "una profesión, contabilidad, secretaria, o si tiene importancia, tú puedes seguir curso de enfermera. Y así trabajando, se gana plata".

Sin embargo, la costumbre es fuerte y por eso él acude a una comunidad bora ubicada en el río Momón, a escasa distancia de Iquitos, donde suelen reunirse personas de diversos pueblos indígenas para celebrar bailes que, a pesar de tener muchas diferencias respecto a los que realizaban en sus comunidades de

origen, les permiten evocarlos y llenar esa necesidad de identidad inherente a tiene todo ser humano.

EL RELATO

Me llamo Gonzalo Churray, soy nativo bora y he nacido en cabeceras de Ampiyacu. Mi padre finado era curaca, entonces yo soy hijo de curaca. Él me ha criado como su costumbre, pero no se preocupaba él, como él era un nativo que no sabía leer, él tenía su profesión, solamente cosa de típica. Él me enseñaba solamente para plantar chacra, ¡di!, pero no se preocupaba nada de estudios, como nosotros anteriormente todos éramos analfabetos. Pero yo he aprendido todo costumbre de nuestra [vida] típica. Yo sé cantar, yo sé hacer fiesta, yo sé hacer chacra de nuestra costumbre desde muchacho. Después había llegado lingüístico de Estados Unidos. Yo cuando ya era grandecito, edad de 14 años, ya era jovencito, ha llegado escuela bilingüe. Antes de eso, vivíamos lejos, lejos, no vivíamos así en una comunidad, sino vivíamos lejos, distancia de... así cada cual con su gente. Entonces cuando ya había llegado lingüístico, nos ha hecho para unirnos, para armar nuestra comunidad. Ahí he aprendido, poco a poco, yo solo.

Después de tres años, yo ya sabía leer un poco, ya sabía escribir. Ya estaba... Así, poco a poco ya he terminado mi quinto de primaria, pero en escuela bilingüe. Después ya yo sabía trabajar todo, como es ya. Así hacía ya mi chacra, ayudaba mi padre, y hacíamos fiestas. Yo siempre él me mandaba de traer hoja de coca, hoja de cetico, bueno en colaboración de mi padre. Y mi madre finada no tenía hija mujer. Puro varón. Entonces, como apoyo de mi mamá, ella me tenía que ocuparme. Yo era primerito obediente. Yo me iba traer agua. A veces, aunque ella no me mande, pero yo tenía que ayudarla a pelar yuca. Ya mamá, he dicho, ya, mire mamá ya te he ayudado, ahora quiero ir a jugar pelota.

De ahí, cuando ya tenía 16 años, ya veía los soldados, algunos paisanos, más joven, ya se iban a servir su patria. A veces se iban a nuestro caserío, pues, soldados. ¡Lindo, di! ¿Y qué pasa? Yo también pensaba, yo también quiero ser... ya me estaba... pero yo era menor de edad todavía, ¡no!, pero yo ya estaba preocupado. Mamá, decía, yo también voy irme al ejército. No, me decía mi madre, no, no, no. No te vayas, no quiero que te vayas al ejército. Pero yo estaba afligido de eso. Edad de 17 años, yo he terminado mi primaria, ¿Cómo puedo pasar alguna profesión? Quizás sabiendo mi padre finado de

eso, él hubiera decirme, mejor estudia, no te vayas, y no te vayas y aquí te voy a matricular. Como él no sabía, no se preocupaba, se preocupaba solamente de nuestra costumbre, de típica nomás, de fiesta, para que le llama a otro curaca.

Ya era nuestra comunidad. Se llamaba Brillo Nuevo. Mi profesor era Leonidas [López Chicae]. De Pebas, un distrito peruano. De ahí se iba policía, guardia civil, a reclutar, a juntar, pues, los jóvenes, para que se van al ejército. Yo sin nada de orden de mi papá, sin nada de orden de mi mamá, yo estaba. Yo me iba donde Leonidas. Bueno, me ha dicho Leonidas, mi profesor, bueno, vete ya. Ya me he inscrito al ejército. Como ya había bote, ya nos ha traído. ¡Vamos! Me he ido a mi chacra, a cambiar mi ropa, mis zapatos, ya me iba descalzo. Mi madre finada no he despedido, porque se fueron a la chacra, mi padre tampoco. Después que ha llegado de la chacra, mis zapatillas ha encontrado allí puestos debajo de hamaca. Ella creía que mi hijo está jugando, por ejemplo, en pelota cuando yo ya había venido a Pebas, recluta, ya para ser soldado. Y un vecino, pues, se fue a visitar, siempre se iba donde mi papá, cada tarde a partir de las cinco de la tarde ya se iban sus vecinos a coquear. A ese hombre ha preguntado mi mamá ¿ya se fueron los que van a ser soldados?, ¿cuántos? Sí, dice, se fueron cinco. ¿Mi hijo? También, dice. Puta, mi madre ya se empezaba a llorar. ¡Ya no está aquí!

Entonces de Pebas ya me habían traído acá, a Iquitos, a campamento ya. Ya me hacía todo. He sido militar. Después no me han mandado ninguna parte de guarnición, sino yo había quedado acá, en Iquitos mismo. Desde ese día yo me acostumbraba ya a estar en Iquitos, yo ya sabía todo, porque yo vivía dos años en Iquitos, así andaba de soldado. He dado de baja después de dos años. Vamos he regresado allá en mi pueblo otra vez. Me recibía mi padre, mi mamá, me cariñaban. Ya continuaba mi costumbre. Mamá, he dicho, ya he llegado, ahora sí yo no voy ir. Ya, pues. Pero mamá, hoy sí quiero coquear. No, no coquea, pues, ella dice, eso es cosa. No mamá, quiero. Entonces mi papá ha dicho, entonces mañana te vas coger ese coca en nuestra chacra nueva, hay coca verde, ahí coges un poco y después yo lo voy turrar y yo lo voy llamar a su suegro de tu hermano. Ese hombre se llamaba Domingo. Ese era un curandero, como un médico, como un doctor. No sé cómo habrá sido anteriormente, teníamos así. Pero en ese tiempo, casi muy imposible ser así nosotros. Anteriormente, no sé cómo habrá aprendido para ser curandero, así como está un enfermito, le curaban, se sanaba. Ya, ha llamado. Se fue el hombre, a partir de la siete de la noche me ha llamado, me ha recetado.

Entonces ese hombre ya contaba historia creación de coca, creación de tabaco, ampiri, porque esas creaciones hay que saber primero cómo. Para que tenga, dice, en nuestra mente secreto, así, dice, se coquea coca. No se coquea así nomás porque es vicio. A mí me han enseñado, hay que coquear así ya. Me hacen tragar así bola de ampiri, una bolita, y coca, así encima de hoja, me ha dado. Decía a mi padre, mira, suegro, tu hijo está coqueando, me parece ese hombre buen muchacho, yo sé su corazón mismo, así con mi espíritu he sentido, él es buen muchacho. A él también se puede enseñar para que sea un curandero. Él puede grabar tranquilo porque ese hombre no es, como puede decir, medio malcriado. Él es obediente, tranquilo es su manera. Buen muchacho va ser tu hijo. Pero sí, en mi icaro, en mi curación, ya estoy dando para que tenga en su corazón. Entonces, él no va ser tan ambicioso, no va ser hombre mal sino va estar este hombre tranquilo, y va ser buen muchacho, te va ayudar. Le gusta el trabajo.

Entonces ya yo he hecho eso y empezaba a coquear, verdad. Cuando hacía fiesta, me iba, cuando estábamos en trabajo unidos, todos jóvenes y hombres, ahí estaba tranquilo, me iba bailar, me iba coquear ya. Pero así cualquier día no coqueaba, pero siempre ayudaba mi papá para que él atiende a su gente, y así... Después ya he tenido mujer, edad de 20 años. Y con esa mujer vivíamos nueve años donde ella tenía cuatro hijos. Dos varones se habían muerto y dos mujercitas. Vivíamos, hacíamos chacras ya, hacíamos fiestas junto con mi padre. Ahora, de ahí de arriba, mi padre me decía, hijo, vamos más abajo [del río]. Mis hermanos han venido a vivir en otra comunidad ya. Entonces mi padre finado me dijo, vamos más arribita de tus hermanos, ahí vamos a armar nuestra maloca. Ya no queremos vivir acá, en Brillo Nuevo. He venido con él, nosotros hacíamos chacras ya para levantar otra maloca. Ahí, no sabía por qué se había muerto mi padre finado, de un rato, de un momento se murió. Yo me quedaba ahí solito con mi madre finada. Yo no puedo vivir aquí solo, mejor voy a irme donde mis hermanos, ahí, caserío de Pucaurquillo, ahí voy a vivir. Ahí he venido a vivir ya, dos años.

Cuando vivía allá de dos años, de una resbalada, de arenoso, me dislocó. En ese dislocado me ha provenido una enfermedad grande, malo. Con esa enfermedad he sufrido dos años. Dos años he sufrido. Entonces, mi esposa me cuidaba un año. Mientras estuve en esos sufrimientos, un hombre, como decimos, ya se enamoraba quizás de ella. Como es mujer, débil, habrá inquietado de mí, de que tu marido no va sanar. La mujer debe creer porque ya aguantaba un año y no me veía nada de mejoría. Y como es débil la mujer haciendo caso a otro hombre se fueron, diciéndome, mira, Gonzalo, me voy donde mi papá arriba,

vengo después de una semana. ¡Y cuándo! Ella para que se larga con otro. Ahí en su casa de su papá también, Nueva Esperanza, de ahí se ha escapado sin orden de su papá y se fueron por abajo. Después ya me ha comunicado su papá, mira, mi hija se ha largado con fulano de tal. ¡Demanda! Ni así no puedo irme porque yo estaba enfermo. No caminaba. Colgado era mi pie, hinchado, con dolor, no, pues. ¿Qué voy hacer? No importa, me he quedado. Yo tenía pena.

Entonces, ahí me he quedado en mi casa, solito, con mi madre finada, con mi hija Raquel, era más chiquita. Ahí, ya no podía hacer nada. Una mujer, una monja, madre canadiense, ella primero me ha encontrado. ¿Qué tienes? Te vas mañana a Pebas para que te curan. Me fui cojeando despacio. Pero esa madre ha llamado avión, a Iquitos, al hospital me ha mandado. De ahí, acá en el hospital me han curado en remedio, inyección, todo. Y regresando más o menos ya me calmaba, ya no me dolía. Me iba ya andando. He llegado a mi casa. Otra vez me continuaba el dolor, igualito. Yo no podía hacer nada. Cuando estoy en esos sufrimientos, echado en mi hamaca, en mi casa solito había llegado su amiga de ese señor Patricio[2], paisana de él de la Francia, francesa, que se llamaba Mirella[3]. Ella me encontraba. ¿Por qué sufre así? Con un antropólogo peruano se iba por ahí. Entonces esa señorita dice, señor Paredes[4], a ver dígame, ¿dónde se puede mandar curar este hombre porque dice no tiene plata? Dígame dónde. Entonces él ha dicho, mejor vamos a llevarlo al hospital.

Me fui, una semana acá adentro, después de una semana te lleva a Iquitos para que te manda curar, para que te puede operar o no sé qué debe tener tu pie porque no sana. Porque ver como estaba enfermo dentro de hamaca. Me había traído acá en Iquitos. Como yo ya conocía Iquitos, vivía tranquilo. Entonces, ella me mandaba operar. Ha venido pedir este apoyo aquí a asistente social del Ministerio de Agricultura. Entonces asistente social me ha dicho, mejor para que te atienden bien atendido, te voy recomendar a clínica. En una clínica curan bien, pero el hospital casi no tiene importancia con doctor. Mejor vamos a clínica. Me llevó a la clínica "Ana Stahl". Ahí estaba internado casi diez días nomás. Ahí me había operado. Después ya me he sanado, más o menos, poco a poco. Después ya Mirella, ya había regresado a su tierra. Pero ese su amigo

2 Es interesante cómo Gonzalo Churay se refiere al antropólogo JP Razón, que graba su narración, en tercera persona. Explica el propio JPR: "Supongo que es como una deferencia. Supongo también que mientras estoy grabando, Gonzalo, y a veces también otros narradores, cuando contaba sus historias, estaba hablando a la grabadora, imaginando la máquina como el vínculo con mi mundo".

3 Mireille Guyot, antropóloga suiza ya fallecida, que trabajó con los boras en la década de 1980.

4 Óscar Paredes Pando, antropólogo peruano que realizó estudios entre los boras.

Patricio estaba por viajar allá mismo. A él le habrá dicho que yo le he dejado fulano de tal, tal parte, tú puede encontrar. Entonces de esa manera, ese Patricio me había encontrado yo cuando ya estoy de alta, pero siempre me iba a mi control para que me curan. Entonces con Patricio, ya estoy sanando más o menos, con él me fui otra vez a mi tierra. Pero donde que era nuestra maloca ya no había, ya no tenía hospicio, ya no tenía casa, como si fuera vivir allá, como un pasajero ya me iba. Con él estaba casi unos tres meses en Colonia.

Después él ha regresado a su tierra. Yo me he quedado ahí. Después otro, ingeniero de acá, de la universidad, que se llama Salvador Paitán Flores[5], él ya, pues, se fueron con sus alumnos, diez alumnos, tantos... Entonces ese hombre también se fue, como ya me había visto en Iquitos, preguntando ¿dónde está Gonzalo? Tal parte, ya. Yo quiero que me ayuda él mismo. Ya ha llegado, me ha buscado, me ha dicho para ayudar, para colaborar con ellos. Entonces, hemos ido a Colonia con sus alumnos. De ahí nos íbamos al monte a hacer huecos, colectar carbón que está dentro de tierra. Él, como son los ingenieros, sabe por qué. Entonces, después que termina ese proyecto, él ha dicho ya nos vamos porque ya hemos terminado el trabajo. ¿Tú? ¿Te quedas? Creo que voy quedarme, pero pienso viajar contigo a Iquitos, para sacar mi libreta tributaria. Ya, pues, me dice, tenemos movilidad, gratis te vas. Entonces, hemos venido en Iquitos. Ahí donde que una amiga, don Felipe Vela, ahí puedes hospedarte, ahí puede dormir tranquilo.

VOY A QUEDARME ACÁ EN IQUITOS

Entonces aquí estaba casi tres días con ellos allá, después el señor Jorge Gasché[6] estaba acá también. Ese tiempo estaba reunión de Cordelor[7], todos los jefes de ciudad, todos antropólogos que están trabajando en Loreto estaban ahí. Yo también me iba participar. Entonces ese Jorge había traído uno, un hombre de tribu secoya. Entonces, con ellos estábamos casi cinco días en esa reunión. Después ya, él ya había viajado. Él le ha dado plata para que regrese ese hombre secoya y a mí también me ha dado plata para que yo regreso. Y Paitán también me dice, ahora sí, Gonzalo, vas ir. Ya, he dicho. Me daba plata para mi pasaje. ¡No sé! ¡Qué cabeza! Me daba plata… en vez de viajar, en vez

5 Salvador Flores Paitán, ingeniero agrónomo peruano que se interesó en el estudio del sistema de manejo de bosques secundarios (purmas) del pueblo bora.

6 Antropólogo suizo ya fallecido, que trabajó muchos años con la Gente del Centro, en especial con el pueblo Huitoto.

7 Corporación de desarrollo del Loreto, institución pública, con sede en Iquitos, que funcionó durante la década de 1980.

de buscar mi pasaje, yo he venido a hospedarme. Yo le he dicho, mira, señora, yo he terminado con los trabajos de los ingenieros, ya me he liquidado, creo que ya no voy regresar a mi tierra. Voy a quedar. Después yo quiero buscar un trabajo porque durante que estaba sufriendo no tengo nada, casi no tengo ropa. Si me fuera a mi tierra, yo ya no puedo montear, ya no puedo buscar mitayo. Por eso, hasta que me sana más todavía voy a quedarme acá en Iquitos, si quiere algún trabajo, si quiere, barredor de algunas casas, algunas cosas, un trabajo suave. Ya, pues, me dice, pero aquí hay mucho trabajo. Ya empezaba a buscar. Yo he dicho, este… no he podido conseguir.

Entonces hay un señor acá en Iquitos que era promotor de Sinamos[8], Luis Alfonso Santolaya. Me iba donde él, nomás. ¿Señor Santolaya? No está, su señora nomás, ha salido, no está. Viene domingo a las siete de la mañana, ahí vas encontrar. Y así le hallo al señor. Señor, dice, yo quisiera que me ayude de buscar un trabajo. Pero yo quiero trabajar, trabajo de granja, como juntar huevos, así como este... ¡Ya!, me dice, yo tengo un amigo que tiene granja. Mañana te llevo primera hora. Si vienes temprano. Claro, me fui. Me ha llevado en moto donde ese señor que tiene granja. Dice que era su amigo. Señor Panduro, dice, yo he venido hacerte recomendar este muchacho. Yo cuando he sido promotor de Sinamos, andaba con él. Pero este hombre se portaba conmigo bien, por eso lo conozco a él. Así contigo se va portar bien. Vas a ver, vas acordar de mí. Él es buen muchacho, buen trabajador, yo conozco a él. Ya, bueno, entonces que se va a las seis de la mañana a mi oficina, de ahí para que se va en carro. Ahora tenemos cama, colchón, pero no tenemos mosquitero, porque ahí en la granja, todos los obreros duermen ahí nomás. Bueno, si él es de chacra para mí está bien porque yo quiero que viva ahí mismo. Ya, me he ido a trabajar, y entonces yo me he ido a trabajar en esa granja tres años. De tres años he salido, renunciado, he presentado mi carta de renuncia. Me ha dado y casi no me quería liquidar conforme, un año nomás me quería liquidar. Entonces no debe ser, porque dos años [más] he trabajado. Me debía pagar. Y donde este señor mismo, me iba… Señor Santolaya, no me ha liquidado Panduro, yo quiero… ¡Ya!, mañana nos vamos conmigo. Hemos ido. Recién me ha liquidado, poquito de plata nomás. Ya, después con esa platita ya me iba a mi tierra, a quedarme allá ya.

Yo ya quería volver a mi tierra, pero me he llegado en su casa de mi hermano, como pasajero nomás, pasajero. Yo me iba a recoger mi hijita donde su mamá. Estaba andando por ahí. Entonces allá, pues, no podía conseguir plata y yo me extrañaba que siempre en la granja me pagaba cada semana mi platita. Puta, he

8 Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social, organismo público creado por el gobierno militar del general Juan Velasco Alvarado, en la década de 1970.

dicho, mejor no voy a quedar aquí sin mujer, yo voy a regresar otra vez a Iquitos a trabajar, pero voy llevar mi hijita. Hemos venido después de dos meses y medio nomás. Hemos llegado donde señor Felipe mismo. Entonces, don Felipe me dice, ya está bien, ¿cómo quiere? ¿quiere trabajar otra vez granja? Ya no, yo quiero trabajar otra cosa ya y no he podido conseguir.

CUANDO MASCO UN CHICLE, ME DESCUENTA

Hay un paisano que vendía golosinas, cigarros. Como somos paisanos, me iba a su venta, estaba conversando con él. Yo he dicho, ¿cómo es el trabajo, di? Oye, será bueno cuando son de uno, pero como yo vendo de otro, cuando masco un chicle, ese ahí ya me descuenta. Le hago faltar. A veces tomo mi refresco, ahí gasto esa plata, entonces en vez de ganar yo, a mí me descuenta. A ver, como tú tienes platita, así con setenta mil soles nomás ya. ¡Entonces mañana vamos! Me ayuda a llevar dónde se compra. Yo no sabía dónde se compra. Ya mañana te llevo. Se puede. He sacado el poco de plata que tenía. Hemos hecho compras. Ahora para saber cuánto vale cada caramelo, entonces él me tiene que enseñar… ese tanto, ese tanto, ya. Con mi maletita que tengo de madera, ya, con mi hijita, ya. Ese tiempo ella no sabía leer todavía, no sabía. Entonces yo me iba, así, de vergüenza. Parece no me va comprar nadie. Hemos ido cualquier esquina porque no teníamos puesto todavía. Cualquier esquina estaba arrimado a una pared. Ya nos venían a comprar cigarrillos. Ese tiempo era diez libras el cigarrillo. Así, así, hasta las diez de la noche ya teníamos 25 000. Ese tiempo todavía era 25 000 mucha plata. Entonces, así quizás mejor trabajo yo. Yo seguía tres meses ese trabajo.

Yo poco a poco ya estaba cerca de Municipalidad. En municipalidad salía los empleados, señoritas empleadas se iban comprar. Ya me conocían ellos. Y siempre los barredores en la noche pasaban a mi lado barriendo. Yo le preguntaba, señor, ¿cómo se trabaja en el municipio? Cuando necesitan, se ingresa nomás. Entonces, ese hombre mismo me dijo, ¿maestro, tú quieres trabajar en el Consejo? Porque esta semana nomás va [voy] trabajar, porque nos va jubilar el alcalde, porque ya somos viejos ya. Ya no, dice, permite el Estado, el hombre que tiene más de sesenta no debe trabajar, dice, cosa del Estado. Entonces nos van jubilar ya. El hombre que tiene poco tiempo va liquidar. Ahí va haber vacante. Te vas nomás, tranquilo.

Entonces yo ya me fui. Yo ya me iba al Consejo con mis documentos, originales nomás. Esa señorita, de secretaria de personal, hola cigarrero, me dice, ¿quieres entrar al municipio? ¿Y ahora quien va vender cigarros? No, pues, señorita, yo

por eso ponga para barredor de nocturno, para barrer en la noche. De día voy vender y en la noche voy trabajar. Para que tenga un poco de trabajo. No me alcanza así vender puro cigarro y golosinas. Ya, pues, me dice, pero traiga copia fotostática y compra una folder y consigue certificado de la PIP[9] y de médico, ese te falta, acá en Banco de la Nación. Te vas al hospital, ahí compras certificado de médico para que te rellene y con eso vienes mañana ya, te vamos a colocar. Estamos necesitamos setenta obreros. Ya, me dice.

Pero entremedio de eso, alcalde… yo vivía al lado de su casa de él. Ahí me veía. Él también me conocía. Me dice ¿vas a trabajar al municipio? Si, voy a trabajar, estoy inscrito ya. ¿Y no te ha dicho jefe de personal cuándo va a trabajar? No, señor alcalde, no me han dicho, pero me han dicho para venir no sé cuándo, están distribuyendo la gente, dicen. No, me dice, si tú vas esperar, jefe de personal no te va colocar rápido. Mañana me esperas en mi puerta. Cuando viene camioneta a recogerme a mí, ahí te embarcas. Conmigo vamos ir. ¿No tienes otro tu hermano, tu amigo que puede trabajar? Yo voy a colocar, ya. Y verdad, me había traído de su puerta en su camioneta de frente. Ha subido al segundo piso, de frente se fue donde jefe de personal. Señor Alba, dice, a ver hágame ver relación de personal. Sí, allá está. ¿Y este señor ya está? Si ya va trabajar porque estamos alistando a él. Él va ir no sé de [calle] Coronel Portillo, por ahí va barrer, barredor es. No, no, no, no, que se va otro. Él va quedar aquí en la oficina. Ya bórrale y cambia otro. Él va quedar acá. Toma cargo a partir de hoy día, él va continuar el trabajo. Ahí me he quedado ayudando. ¿Y por qué, me dice? Porque son de la oficina. Yo estaba… yo tenía miedo, pues, porque yo no sabía escribir en la máquina. Yo no tengo profesión para oficina. Yo, pues, le decía, señorita, ¿qué cosa voy hacer? Bueno alcalde te ha puesto para que tú seas conserje. ¿Pero qué cosa es conserje? Cuando tú eres conserje, a veces, cuando va haber papeles tú vas llevar a otra oficina. Tu alcanzarás. Ayuda, pues, a nosotros. A veces lleva a la otra oficina. Ese va ser tu trabajo. Ya señorita. Entonces ahí nomás siéntate, no te preocupes, no pienses otra cosa.

Entonces, después de hacer limpieza, los barredores de la oficina me decían ¿tú en qué trabajas? Bueno, soy conserje. ¡Ah, ya! Entonces un obrero antiguo me miraba que yo no hacía nada. Entonces ese obrero me decía, oye, hermano, ¿tú no hay qué hacerle? No, le he dicho. Oye, ven ayudarme de numerar, aquí tengo trabajo que no me ayudan. Ya. ¿A ver qué cosa voy hacer? Me da sello para sellar todo ese ingreso de caja, lo que hace para que paga la gente. Sellaba despacio. Ha avisado a su jefa. Señorita, le dice, ese barredor he llamado para

9 Policía de Investigaciones del Perú.

que me ayuda. Ahí ayudaba casi una semana. De una semana, esa señorita ya se fue decir al jefe de personal, señor Alba, ese señor que está ayudando, ese mi secretario, yo quisiera que sea mi sellador. Yo quiero que pasa a mi oficina. Ya pues, dice. Entonces, lo que era mi jefe, ese hombre, no, ese es de mi oficina. No, busca otro, él va ser mi secretario. Entonces, ahí me he quedado.

Pero cuando hay rotación de personal, así a la otra oficina ya, esa señorita cuando me da mi memorándum para otra oficina ya, ella automáticamente anula. Se fue hablar con el director de municipalidad. Señor director, dice, no quisiera que retira mi secretario, él mismo que continúa a mi cargo. Ya, dice, está bien, ahí me he quedado. Entonces, por eso estoy acá en Iquitos sin nada de problema. De mi trabajo si quiere no me riñen, no me dicen que tú eres un hombre… Pero de otras oficinas, señoras, señoritas me dicen, usted es un hombre bien trabajador, no es como aquí, llegan los obreros, llegan, dice que son haragán, por eso, una semana, dos semanas nomás ya están mandando a otra oficina, ya. Pero por eso esa señorita, Anita, a ese hombre nunca le suelte. Entonces otro empleado dice, y tú también, ¿por qué no lo jalas en tu oficina tú también? No, no podemos pelear con la señorita Anita. De ella su ayudante es él.

Entonces, yo cuando ya he trabajado un año ya ahí en municipalidad, yo pensaba no voy a vivir toda la vida en esta casa. Claro, dueño de la casa me daba un cuarto para vivir ahí, pero no era conforme. Yo, pues, ya pensaba prefiero tener propia casa. Yo voy buscar. Yo tenía que andar de municipalidad una calle que se va derecho, por ahí, por la prolongación buscaba. La encontraba una tambita dañadita. ¿Esta casa de venta? Sí, me dice. ¿Dónde está el dueño? Entonces yo voy comprar. He pagado 150 000 soles a una señora. Después yo he comprado mi calamina, horcones, maderaje y he hecho ya grandecita mi casa. Ahí estoy viviendo. Así, cuando me dan vacaciones, me iba a mi tierra. Cuando hay fiesta grande, también me invitan ellos. Pero haciendo permiso, a veces me voy a bailar. Yo también me gusta bailar. Yo quiero estar allá [en la comunidad], pero por trabajo ya no quiero dejar. Como dicen ellos, tú estás bien por allá. Si, pues… no puedo venir porque yo estoy en un trabajo, no se sufre, no suda, no cultiva, por eso es que no puedo. Tal vez, alguna vez voy regresar. Voy regresar alguna vez, pero tengo casa, ya no puedo venir. Entonces, ¿por qué me pregunta que cuándo voy a venir? Algún día, pero no mañana, fin de año sino… entonces, así estoy viviendo aquí en Iquitos. Pero sí, no extraña mi costumbre. Yo no digo estoy en Iquitos, no quiero coquear, no quiero bailar, no quiero fiesta. Si no, siempre me fui a bailar, pero me gusta todo.

YO NO ME OLVIDO MI COSTUMBRE

Acá en Iquitos hay una quebrada que llama Momón. Ahí también tengo familia, paisanos que vivían en Brillo Nuevo donde que he nacido. De allá venía hacer una comunidad puro bora. Ahí también hacen ellos fiestas. Y cada vez cuando ellos hacen fiesta, me vienen avisar. Entonces yo me voy a bailar, ya. Primerito ya. Entonces, como estoy acá en Iquitos, igualito nomás paro bailando, paro cantando. Yo no me olvido nada de mi costumbre. Y así siempre. Claro, yo me extraño, hay un día, estoy pensando, yo me quiero volver a mi tierra, pero tengo mi casa [en Iquitos]. Pero cuando me voy a mi tierra, voy a llegar pasajero nomás. Yo tenía que molestar una persona que me mantiene un año, hasta que tenga buena chacra, así no. Entonces, por eso estoy acá en Iquitos. Yo ya me olvidaba del señor Patricio, ya no pensaba nada. Siempre le veo a señor Jorge Gasché. Con él sí conversamos, casi todo el tiempo nomás lo veo. Ese señor si no desaparece de acá de Iquitos. Pero, señora Mirella, señor Patricio, ellos siempre se fueron a su tierra y yo estoy olvidando de ellos. Pero lástima, ha llegado Patricio. Ya no estaba nada de que va venir fines de este mes Patricio, pero ha llegado. Me he improvisado, pues, para encontrarnos acá en Iquitos, no sabía, yo ya no pensaba nada que va a venir o ya no, me ha encontrado aquí. Ahora, si estaría viviendo sin trabajar, yo hubiera irme acompañando a él por ahí, pero como estoy de trabajo no me he ido. Como a él ya conocen todos paisanos de allá, de ese pueblo [de su comunidad], entonces yo le he dicho ya no te va extrañar, ya te conocen el que menos. Te puede ayudar alguien de ese pueblo. Y se fueron.

Dice que por ahí él ha aprendido todo, le han contado leyendas, historia de coca, historia de la hacha, entonces él ya tiene preparado, ya. Pues el único estoy dando solamente mi nacimiento, cómo he nacido, cómo he sido hombre, así, así he sufrido, así me he quedado aquí, en Iquitos. Ahora, él va viajar mañana ya. Mis dos hijitas le conocen a él, le quieren mucho. Yo también lo quiero porque yo tiempo somos amigos íntimos. Ojalá cuándo vendrá también, a él talvez ahí también puede encontrarle. Pero él va irse a su tierra. ¿De allá cuando vendrá? No se sabe. Pero sí voy a mandar siempre carta. Por eso, él me ha dejado su dirección, entonces tanto de allá también me va mandar carta porque yo también ya le he explicado mi dirección, cómo se puede llegar. Entonces, así es mi nacimiento, así he sido hombre. Ahora aquí estoy con mis dos hijitas. A ese dos hijitas, como dice otro, un hombre no puede criar una mujer, pero, ¡cómo le he criado yo! Claro, ella estaría con su mamá, pero allá hay escuela, pero va crecer, así como… Yo he aprendido allá solamente escribir y leer y sumar un poco y no hay otro, otro profesión. Entonces, por eso yo he dicho, como ustedes son huambras, señoritas, va terminar su primaria, de ahí

va pasar al colegio, secundaria, y va seguir algún cursillo de mecanografía para que escriben máquina.

Pero esa señorita [de la oficina] me dice, Gonzalito, no es mucho imposible para aprender escribir a máquina. Como tú ya escribes, entonces solamente para que te acostumbres tu dedo, matricula. Hay cursillo en la noche. Un mes nomás. Ahí vas a salir graduado. Tú puedes matricular… yo tengo primaria porque trabajo en tal parte, entonces te aceptan y te enseñan escribir de máquina. Así me decía. Por eso estoy preocupado, tengo aquí dos hijitas. Aprende, hijita, primero aprende a escribir todo eso, después te voy ayudar para que aprenda alguna profesión, contabilidad, secretaria, o si tiene importancia, tú puedes seguir curso de enfermera. Y así trabajando se gana plata. Acá en Iquitos, hijita, mira cómo yo tenía que sufrir, yo tenía que trabajar para tener plata solamente para comer. A veces esas dos hijitas cuando no quiere, se quedan. ¿Por qué no te has ido al colegio? Mira hijita, si no vas querer estudiar, mañana ya busca tu pasaje para que te vas donde tu madre. Allá vive, allá paisanos viven sin nada de estudio, viven en su chacra nomás. Pero si vas vivir acá conmigo, en Iquitos, hay que estudiar para que tengas trabajo. Ya. Ahora si va vivir acá en Iquitos y si no sabes mucho escolar, tú puedes buscar un trabajo que te van reñir por acá… que lava ropa… A veces alguna señora te puede decir, si necesito una señorita que me ayude para que le cuida sus hijos. No. Ese trabajo no vale. Mejor entre medio de mí, qué dice usted cuando está estudiando. Ya puede trabajar aquí en el municipio. Por eso estoy criando. Y estoy, pues, así acá en Iquitos.

Entonces, señor Patricio me había preguntado para que yo le cuento mi creación, cómo he nacido, cómo he sido hombre, cómo he sufrido, cómo he llegado acá en Iquitos. Porque cuando de allá paisanos me vienen a mirar, aunque sean los mestizos de Pebas, a veces vienen aquí en la Municipalidad, me miran. ¿Cómo has ingresado aquí en el Municipio? ¡Ahí está! Ese era mi suerte, he dicho. No es porque tengo estudio. No es porque soy… así me habrá puesto mi suerte. Eso es mi suerte. Ah, tú estás bien, trabajas nomás. Bueno, estoy ahorita acá, en Iquitos, así.

Entonces encontramos con Patricio hoy día como las cinco de la tarde, creo que despedimos. No sé cuándo vendrá de allá de su tierra. Ojalá si viene para el año, él me va encontrar acá en Iquitos, aquí voy a estar. Entonces siempre vamos a comunicarnos en carta con Patricio, cualquier momento, así. Cuento si me pasa algún accidente, alguna enfermedad. Yo puedo contar, yo puedo comunicar por entre medio de correo.

Entonces, señor Patricio, muy buenas tardes, ese es mi nacimiento, ese es mi creación, así he llegado a vivir acá en Iquitos. Ese es todo lo que te cuento.

RECREACIÓN SOCIOCULTURAL DE LA GENTE DEL CENTRO EN EL PERÚ[1]

Alberto Chirif

La firma del tratado Salomón-Lozano entre Perú y Colombia en 1922 estableció que los territorios ubicados en la margen izquierda del río Putumayo pasaran a manos de este último país, que también obtuvo salida al Amazonas por el llamado Trapecio Amazónico. Entre 1924 y 1930, los patrones caucheros de la antigua "Peruvian Amazon Company", heredera de la "Julio César Arana y Hermanos" ("Casa Arana"), trasladaron población indígena hacia la margen derecha del Putumayo para utilizarla como mano de obra en nuevos fundos que dedicarían al cultivo y la crianza de animales, y a la extracción de productos del bosque. La retoma de Leticia por parte de un grupo de civiles de la "Junta Patriótica de Loreto", en 1932, desató un conflicto armado entre ambos países que tuvo como escenario bélico el Putumayo y, en especial, los fundos de dichos patrones que eran los mayores centros de concentración demográfica. Calmados los ánimos, en 1934 parte de la población indígena comenzó a ser llevada más al sur, hacia zonas alejadas de la frontera; otra permaneció en la margen derecha del Putumayo y otra fue llevada de regreso a Colombia. La cuenca principal donde fue llevada esa población en el Perú después del conflicto armado fue el Ampiyacu, aunque algunos fueron asentados en el Napo y el Nanay, río vecino a la ciudad de Iquitos. Para el traslado, los patrones contaron con el apoyo de curacas indígenas. En el Ampiyacu, patrones peruanos y colombianos establecieron fundos similares a los del Putumayo. Por una serie de factores que puntualizaré más adelante, esos fundos comenzaron a entrar en crisis en la década de 1950 y desparecieron durante la siguiente. Liberados los pobladores del dominio de los patrones, se acogieron a la ley de comunidades nativas de 1974 y obtuvieron reconocimiento legal y títulos sobre sus tierras colectivas. Desde entonces, las comunidades han realizado esfuerzos para recomponer un territorio y su cultura. En el presente texto intentaré dar una visión comprensiva de los procesos de reconstrucción territorial y cultural protagonizados por dicha población en el Perú.

1 Este texto fue presentado como ponencia en la XIII conferencia de la Society for the Anthropology of Lowland South America **(**Salsa), realizada entre el 21-25 de junio y el 28 de junio y el 2 de julio de 2021. Lo he reajustado y corregido para presentarlo ahora como introducción de esta obra.

La presencia de la Gente del Centro[2] en el Perú, se debe principalmente al hecho de haber sido traslada[3] desde sus antiguos asentamientos, ubicados en el extenso territorio interfluvial comprendido entre los ríos Putumayo y Caquetá, primero, hacia la orilla sur del Putumayo y, más tarde, parte de ella, más hacia el sur, en el interior del territorio peruano. Este nuevo traslado fue consecuencia del conflicto de 1933, originado por la retoma del centro poblado de Leticia, que había sido creado por el gobierno peruano el 14 de julio de 1900 (Larrabure y Correa, 2006, T I, pp. 316-317). La captura de Leticia fue obra de un grupo de loretanos agrupados en la "Junta Patriótica" que consideró indigna su cesión y la del Trapecio Amazónico a Colombia, un territorio de alrededor de 11 000 km2 que tiene su extremo superior en el Putumayo y el inferior en el Amazonas.

Es interesante destacar que la reacción loretana no incluyó el territorio interfluvial comprendido entre el Putumayo y el Caquetá, que si bien por papeles le correspondía al Perú (Larrabure y Correa, 2005, pp. 342-348), en la práctica estaba ocupado por colonos y extractores colombianos. De esos papeles se valió Julio César Arana, cabeza de la "Casa Arana", y, más adelante, de la "Peruvian Amazon Company", para enseñorearse, las más de las veces con malas artes, de las posesiones gomeras de colombianos y permitir, en su afán de lucro, el montaje y desarrollo de una empresa, si así se puede llamar a un conjunto de forajidos que cometieron los más grandes y sistemáticos crímenes y atropellos conocidos contra la población indígena amazónica del Perú.

En este contexto, Arana se presentó como un patriota defensor de la integridad nacional, y así lo vocearon sus áulicos seguidores, como Pablo Zumaeta, su cuñado y gerente de la empresa, y, en especial, Carlos Rey de Castro, cónsul peruano designado por el gobierno para acompañar las comisiones internacionales que visitaron las estaciones caucheras, a inicios de la década de

2 Se trata de pueblos indígenas originarios asentados en la región interfluvial de los ríos Caquetá y Putumayo, y al sur de este último río, en la Amazonía colombiana y peruana. Echeverri (2020, p. 19) señala que se trata "…de ocho pueblos que hablan lenguas de las familias lingüísticas witoto (murui [uitoto], ocaina y nonuya), bora (bora, miraña y féenem□naa [muinane]), arawak (resígaro) y andoke-urekena (andoque). Estos grupos, aunque hablan varias lenguas no emparentadas, constituyen una misma área cultural".

3 Mis colegas colombianos refieren este hecho con el término "deportación". Así me lo comunicaron cuando presenté este texto en la conferencia de SALSA y así lo consigna Echeverri (2020, pp. 62 y 64) en su trabajo sobre la Gente del Centro. Luego de analizar el asunto, he decidido mantener el término traslado porque está claramente definido como una transgresión a los derechos indígenas en el Convenio 169 de la OIT (ver Art. 16).

1910, para investigar las denuncias sobre las atrocidades que allí se cometían. La falacia de su patriotismo, como sucede frecuentemente con las personas que se amparan en este argumento, quedó al descubierto cuando, años más tarde, aceptó sumisamente el Tratado Salomón Lozano y promovió su acatamiento. Esto ha quedado expresado en la carta que Arana le envió al alcalde del Concejo Provincial de Bajo Amazonas, el 15 de enero de 1928, indicándole que el Congreso, que él integraba como senador, había aprobado el Tratado Salomón Lozano. Fue un acto de conveniencia y de amistad con Augusto B. Leguía, el presidente que había impulsado ese acuerdo fronterizo. La fervorosa defensa que Arana hace del Tratado en esa correspondencia es adornada con palabras retóricas:

> *"…es deber de todo ciudadano no solo cumplir las leyes [alude a la aprobación del Tratado por parte del Congreso], sino, además, prestarle el concurso de su más decidida voluntad, para que sean fielmente ejecutadas, a fin de impedir su transgresión. Consideramos, también, que todo acto contrario a estos elementales principios, es condenable; pues la inobservancia puede producir desorden…" (Chirif, 2017, p. 150)*[4].

El deseo y la vehemencia de Arana para que se acate el Tratado estaba motivado por un interés muy concreto, que era encontrar "apoyo del gobierno para negociar con Colombia la indemnización de las propiedades que a última hora había logrado que se le titulen"[5] (Chirif, 2017, p. 126), en cumplimento de la cláusula novena del acuerdo que obliga a las partes contratantes a respetar los derechos adquiridos de sus nacionales que hubieran quedado en el otro país. Sin duda, se trata de una cláusula hecha a la medida, con nombre y apellido propios, porque siendo el Perú el país que cedía territorio, resulta absurdo pensar que algún colombiano pudiera acogerse a ella e, incluso, que algún otro peruano que no fuese Arana lo hiciera, dado que él era dueño absoluto de la zona.

En cambio, el juez Valcárcel, encargado de investigar las denuncias contra la "Peruvian Amazon Company", a quien por este hecho Arana había antes calificado de traidor a los intereses del Perú, fue un tenaz opositor al Tratado

4 Agradezco al investigador Martín Reátegui haberme proporcionado copia de esta carta, que, años más tarde, él cita en un trabajo propio. (Reátegui, 2021, p. 59)

5 Sobre este tema, ver los documentos de las gestiones realizadas por Arana para conseguir la titulación del predio Putumayo, antes que el territorio que lo contenía pasase a manos de Colombia. (Chirif, 2017, pp. 127-202)

y publicó un folleto crítico, que firma "en el destierro"[6]. (Valcárcel, 1931) Este juez es además autor de unas sentidas reflexiones acerca de por qué el Estado peruano no puede convertirse en cómplice de personas que ocultan sus crímenes, haciéndose pasar por patriotas: "…he visto con asombro que se confunde al Perú con unos cuantos funcionarios delincuentes y con algunos criminales, que merced a un plan diabólico de defensa, quieren cobijarse en el templo de la patria para escapar a la acción de la justicia". (Valcárcel, 2004, p. 84)

Así como destaco el hecho que los loretanos no cuestionaran el acuerdo limítrofe con Colombia por la entrega del territorio ubicado entre el Putumayo y el Caquetá, debo indicar también que, durante el año que demoró la captura de Leticia, el gobierno colombiano no realizó ningún intento por recuperar ese centro poblado. La razón era la misma: tampoco consideraba a Leticia como parte de su territorio, que por entonces no tenía ninguna articulación con el resto del país. De esta manera, Colombia atacó los lugares que tenía más cercanos para vengar la ocupación de Leticia, que eran los puestos civiles en el Putumayo, fundos establecidos por caucheros peruanos y también colombianos en la margen derecha del Putumayo, es decir, un territorio que no estaba en disputa, pero que tenía la ventaja de estar a la mano. Una cuestión de comodidad.

EL PUTUMAYO Y EL AMPIYACU, DOS OPCIONES

Es imposible determinar con total certidumbre qué decisiones habrían tomado los patrones caucheros en caso de no desatarse el conflicto armado entre Colombia y Perú el año 1933. ¿Hubieran permanecido en el Putumayo o de todas maneras hubieran trasladado sus fundos y sus trabajadores a la cuenca el Ampiyacu? A modo de hipótesis planteo esta segunda posibilidad como la más probable, por varias razones que trataré de explicar. Desde el punto de vista de la salubridad, el Ampiyacu es una cuenca más sana, con menor incidencia de malaria que la del Putumayo. Además, contiene árboles productores de gomas que, de acuerdo a algunos autores, son más abundantes que en el Putumayo. Es también una cuenca más protegida por el hecho de estar situada en el interior del país y no en zona fronteriza, y, por esta razón, está además mejor articulada con las vías fluviales peruanas y, por ende, con los procesos socioeconómicos

6 No he podido comprobar si el juez Valcárcel fue efectivamente desterrado por el gobierno o si tomó la decisión de alejarse del país por temor a las represalias que pudiera tomar el dictador Leguía.

que se realizan a través de ellas. El Ampiyacu es tributario del Amazonas, río prodigo en peces, recurso central en la economía de los fundos anteriores y posteriores al auge de las gomas silvestres. Está, además, ubicado en una zona cercana a Iquitos, la capital de Loreto, a la cual se arriba después de una noche de navegación en lancha de pasajeros. Sobre estos temas, es interesante leer lo señalado por Hildebrando Fuentes, prefecto de Loreto entre los años 1901-1904, en un libro publicado en 1908:

> *"…en tiempos de avenida [el Ampiyacu] es navegable en lanchas hasta ocho días, i dos más en embarcaciones menores; i en el término de esta navegación hai un varadero por el que en un día a pié se llega á la margen del río Putumayo. Esta quebrada se encuentra toda cubierta de árboles de jebe, donde todos los años se elabora regular cantidad, i en la travesía por tierra hacia el Ica [sic: Içа: Putumayo] hai poco caucho". (Larrabure y Correa, 2013: T. XVII, p. 144)*[7].

Sobre el tema de los varaderos que unen las cuencas del Ampiyacu y Putumayo, se explaya el informe dirigido por el alférez de la Armada Peruana Germán Stiglich a la Junta de Vías Fluviales en 1904, con motivo de su exploración de diversos ríos de la región. Escribe acerca del Ampiyacu y se refiere a Pebas en estos términos: "Fue una misión floreciente. Allí vivió cuarenta días [el viajero francés Charles de] La Condamine". Indica "que tiene otro lugar que hoy es el más habitado, se llama Pucaurquillo. Habla sobre otros ríos, como el Yanayacu y el Yaguasyacu y los varaderos que se dirigen, unos, hacia el Putumayo y, otros, hacia el Amazonas. Se refiere al Sabaloyacu y a Supai-quebrada, desde donde, mediante varaderos, se llega al Algodón, afluente del Putumayo. "Muchos caucheros sacan sus productos del Putumayo al Ampiyaco [sic] por el varadero del Algodón" (Larrabure y Correa, 2013, T. IV, p. 332).

Otra de las razones de peso por la cual los caucheros pudieran haber preferido la cuenca del Ampiyacu frente a la del Putumayo fue la existencia en ella de un sistema de fundos que funcionaban con mano de obra indígena. Estimo que la evaluación de los factores que hasta acá he presentado, como son mayor salubridad del Ampiyacu, existencia de varaderos por los cuales trasladar a la población del Putumayo, cercanía a la capital regional, mayor seguridad al estar en una zona interna del territorio peruano, acceso a la riqueza ictiológica

7 Ciertamente, las condiciones de navegabilidad del Ampiyacu han cambiado actualmente, por efecto principalmente de la deforestación que ha colmatado el lecho del río.

del Amazonas y abundancia de rodales de árboles productores de gomas, fue determinante para que la empresa cauchera "Peruvian Amazon Company", liderada por Julio César Arana, tramitase la titulación a su nombre del fundo Pucaurquillo en el Ampiyacu, con una extensión de algo más de 30 000 hectáreas.

Una razón que tiene que haber tenido una importancia central para que gestionase esa propiedad era que, ya desde la década de 1910, se vislumbraba la posibilidad de que los territorios situados al norte del Putumayo pasarían a manos de Colombia. La caída de los precios del caucho en el mercado internacional, a raíz de haber entrado en plena producción las plantaciones establecidas por los ingleses en sus colonias del sudeste asiático, obligaba además a los caucheros a reorientar sus actividades. Los hermanos Miguel y Carlos Loayza se refieren a este cambio en las actividades económicas, en una "exposición sobre los trabajos de colonización llevados a cabo en el Putumayo desde el año 1923 a 1932 y el motivo que originó el traslado a la margen derecha". Señalan: Establecida la población en la margen [derecha] y queriendo sentar las bases de algo más estable que las explotaciones forestales, que como las gomas, balatas y otros productos silvestres son de efímera duración, desde el principio procuramos desarrollar el cultivo del café, creando así una fuente segura de recursos y bienestar para el porvenir" (ver Chirif, 2017, p. 181).

El Ampiyacu aparecía como el mejor escenario para desarrollar estos planteamientos.

LOS INDÍGENAS OREJONES

El antropólogo Jorge Gasché señaló, hace ya tres décadas, que existen buenas razones para afirmar que los indígenas llamados "orejones" por los viajeros franceses Marcoy y Castelnau eran en realidad huitotos. (Gasché, 1983: pp. 2-19) Orejón es el nombre común y despectivo que las crónicas y documentos oficiales asignan a los maijuna, pueblo del tronco tucano occidental, que hoy día ha rescatado el término maijuna como autodenominación. Gasché basa su hipótesis en tres consideraciones derivadas de la lectura de esos autores: varias de las palabras que esos viajeros incluyen en sus obras como pertenecientes a los "orejones" corresponden en realidad a la lengua huitoto y, algunas de ellas, constituyen nombres de clanes identificables en la actualidad; la antropofagia a la que aluden esos viajeros no fue practicada por los maijuna y sí por los huitoto; y los dibujos de malocas ponen en evidencia un estilo reconocible como huitoto. Señala también Gasché que existen testimonios de inicios del siglo XX sobre

la práctica de los huitoto del Putumayo de horadarse los lóbulos de las orejas para atravesar discos de madera. Bellier (1994, p. 34), citando al padre Gudilla, señala que no solo los huitotos, sino también los boras y los ocainas tenían esta costumbre. Considerando estos argumentos, Gasché plantea la existencia de población huitoto en el Ampiyacu desde mediados del siglo XIX.

Gasché, sin embargo, no afirma que el Ampiyacu constituyese parte del territorio tradicional de ese pueblo. Surge entonces la idea de un traslado previo al realizado en la década de 1930 por los caucheros. El mejor testimonio de que los huitotos no estaban en esa cuenca, lo aporta la relación escrita por Francisco Xavier Veigl, misionero jesuita austriaco que vivió en Maynas desde mediados del siglo XVIII hasta la expulsión de su orden de América, en 1768, por el rey de España. Luego de indicar que Pevas es el pueblo donde se ha reducido a los cahuache (Veigl, 2006: 129), el sacerdote precisa:

> *"…bajando, más o menos 12 millas más debajo de la confluencia del Napo, se encuentra otra población, dedicada a San Ignacio, conocida generalmente con el nombre de Pevas. Integran la población los restos de cuatro naciones diferentes, o sea, la de los Peva, Cahuache, Cahuami y la de los Yahua" (Veigl, 2006: p, 135)*

Cahuache o Cahuachi es un apellido frecuente entre los yaguas actuales, que deriva del nombre quechuizado del clan ardilla. La palabra Cahuami no figura como nombre de clan ni como apellido actualmente, aunque es probable que se trate de un nombre mal transcrito, dada su semejanza con vocablos sí registrados: Cammuris, Cahumari y Caumar. Por otra parte, Peva o Peba es otro de los nombres con el que las crónicas misionales aluden a los Yagua. (Sobre el conjunto lingüístico Peba-Yagua, véase Chaumeil, 1994, p. 186-196.)

Dos de los testimonios sobre el traslado que presentaré más adelante mencionan que, al transponer los varaderos que unen el Putumayo y el Ampiyacu, la gente se encontró con población yagua. En resumen, durante los siglos XVII y XVIII la población dominante en dicha cuenca era yagua y lo mismo sucedía durante los siglos posteriores y, específicamente, a inicios del siglo XX, cuando se realizó el traslado de una parte de la Gente del Centro hacia el río Ampiyacu.

Además de las fuentes citadas por Gasché, existen otras contemporáneas a ellas que también mencionan la presencia de "orejones" en el Ampiyacu. Una de ellas es el libro *Roteiro da primer viagem del vapor Monarcha, desde a cidade*

da Barra do Rio Negro, capital da provincia do Amazonas, até a povoaçao de Nauta, na Republica do Perú, fechado en 1854, de Wilkens de Mattos, cónsul del Imperio de Brasil en Nauta, Indica que en el "Ambiaco", se encuentran "cerca de 500 indios Pebas y Oejones"[8] (Wilkens de Mattos, 1984, p. 60). También los menciona en su *Diccionario Topographico do Departamento de Loreto, na Republica do Perú*, de 1874. ["Ambiyacu" es una] "Aldea de indios Orejones, situada en la margen derecha del río Ambiyacu; existen 100 habitantes, y hace parte del distrito de Pevas" (Ibíd., p. 5). Más adelante precisa: "Tribu de la margen oriental del Napo, así denominada por el hábito de introducirse un disco de madera en los lóbulos de las orejas las cuales crecen feamente". Señala también que andan desnudos y llevan los cabellos largos. Indica que preparan el veneno *uerari*[9], que cambian por herramientas y que: "Viven en una pequeña población denominada Ambiyacu, río del veneno, nombre del río en cuya margen derecha se encuentra situada". (Ibíd. p. 113)

En su informe titulado "La región peruana de los bosques", fechado en 1904, Germán Stiglich, teniente 2°[10] de la armada nacional, se refiere a los orejones. Este oficial repite más o menos lo mismo que Wilkens de Mattos, pero indica que, si bien la mayoría habita en el Napo, un "regular número de estos indios viven en un caserío a pocas cuadras de la boca del Ampiyaca [sic] en el Amazonas". Se dedican a fabricar veneno y a elaborar hamacas (Larrabure y Correa, 2013: T. XV, p. 421).

De estas citas quiero destacar el hecho que se da como asentamiento principal de los "orejones" la margen oriental del Napo que, efectivamente, corresponde al hábitat de la población maijuna en el Perú, donde viven en las márgenes de los ríos Sucusari y Yanayacu, que vierten sus aguas en el Napo, y Algodón, que desagua en el Putumayo, pero entre este y el Napo existen varaderos que comunican ambas cuencas. (Bellier, 1994, p. 6)

La única alusión acerca de un traslado de indígenas hacia el Ampiyacu es proporcionada por una "orden suprema", fechada el 25 de septiembre de 1832, mediante la cual el prefecto de La Libertad, bajo cuya jurisdicción estaba Loreto en aquel entonces, ordena al subprefecto de Maynas que "preste protección

8 Traducción propia de las citas en portugués de Wilkens de Mattos.

9 A finales del siglo XVII, el Ampiyacu era llamado Güerari, "río del veneno" (Chaumeil. 1994, p. 188), palabra de la lengua tupí. Es decir, el río mantuvo su nombre, pero cambió a la lengua quechua para designarlo; *ampi*, veneno, pero también medicina; y *yacu*, río y agua.

10 En una referencia anterior, Stiglich es señalado como alférez, aun cuando ambos informes llevan la misma fecha. Asumimos que se trata de un error del autor de esas fuentes.

a los salvajes Orejones que tratan de establecerse a orillas del Ambiyacu". En la orden, la autoridad comunica acerca de "la salida de una porción de infieles denominados Orejones i su establecimiento en la quebrada Ambi Yaco, á consecuencia de las relaciones que tienen con don Mariano García, vecino del pueblo de Pebas, á quien [dichos indígenas] han pedido para su gobernador". Añade, que a los infieles "…es preciso tratar[los] con la mayor afabilidad á fin de que creando nuevos hábitos i necesidades con el roce de los hombres civilizados, se reduzcan a renunciar a sus aduares i a la vida salvaje" (Larrabure y Correa, 2007: T. V, pp. 8-9). Aunque el documento no indica la procedencia de dichos "orejones" que serán trasladados, una pequeña y casi clandestina nota a pie de página apunta: "el río Ambiyacu o Ampiyacu […] se comunica con varaderos con los ríos Yaguas i Algodón" (Ibíd.: p. 8). Dado que estos dos ríos tributan en el Putumayo, la nota sugiere que dicha población indígena procede de allá.

Similar es el tenor de otra nota anterior, del 27 de agosto de 1932, en la que se vuelve a aludir al tal García como vecino de Pebas y se insiste en el afán civilizador y evangelizador de los infieles, advirtiendo que "…no es lícito tomar otras medidas que las políticas i suaves para hacerles dejar sus mansiones naturales". En ella se indica que el "…ciudadano D. García […] tiene con ellos [los indígenas] sus relaciones". La nota remata con la noticia del nombramiento de García como gobernador de Pebas. (Larrabure y Correa, 2006, p. 16) ¿Qué tipo de relaciones puede haber tenido en aquella época un gobernador, que contaba con el apoyo del prefecto y del subprefecto, con estos indígenas? Ninguna otra que no sea la del patrón con sus siervos para atender las necesidades de su fundo.

Ninguna de las obras que he citado aporta información que pueda servir para precisar la identidad de los pobladores. Sí lo hacen, en cambio, las dos fuentes principales citadas por Gasché. No he podido revisar los textos originales de Castelnau, difíciles de conseguir, pero sí he revisado los de Marcoy, que ahora quiero comentar.

Marcoy, seudónimo del marqués Yves de Saint-Criq, fue un viajero francés que realizó un viaje "a través de la América del Sur" desde el Pacífico hasta el Atlántico. Si bien sus escritos proporcionan información sobre los pueblos y gentes que conoció durante su travesía, están cargados de expresiones racistas, prejuiciadas y elitistas que denotan su procedencia social. Marcoy aporta términos que Gasché logra vincular con la lengua huitoto, que él conocía muy bien. En algunos casos, la asociación es difícil, hecho que él atribuye a

imperfecciones en la trascripción de Marcoy y a deficiencias de la información que recibió de los frailes de la misión de Pebas. (Gasché, 1983, p. 4) Pero existe otra razón que considero importante: el paso fugaz de Marcoy por la cuenca. Dice él:

> *"Me bastaron cuatro días para visitar en detalle la misión de Pevas, reconocer que no había en ella nada de interesante o de curioso, y constatar, al mismo tiempo, que mis amables compañeros, los hermanos laicos, que se habían descrito como abrumados de trabajo, empleaban la jornada jugando al volante, meciéndose en una hamaca y fumando un número infinito de cigarrillos" (Marcoy, 2001, T. II, p. 558).*

En esta cita, además de dejar en claro la brevedad de su visita, Marcoy refleja claramente su falta de interés, y también la de los misioneros, para profundizar el conocimiento de los diversos aspectos de la vida en la zona.

Recapitulando son tres las consideraciones de Gasché acerca de por qué se debe suponer que esos "orejones" eran en realidad huitotos: vocabulario, referencias a la antropofagia y dibujos de malocas. Nada puedo decir nada acerca de esta última dado que el libro de Marcoy no contiene dichos dibujos, por lo que supongo que están en la obra de Castelnau. Por otro lado, las referencias sobre la antropofagia de los "orejones" realizadas por Marcoy no son más que un conjunto de afirmaciones pueriles que recogen y reproducen los prejuicios de la sociedad europea sobre los indígenas, mantenidos hoy por gran parte de la sociedad peruana. Calificaciones de este tipo han servido históricamente para darle validez a las barbaridades perpetradas por caucheros y todo tipo de malhechores disfrazados de civilizadores contra los indígenas. Debo recordar que este fue uno de los argumentos preferidos por Arana y sus seguidores para presentarse como benefactores de los indígenas, a quienes en realidad explotaba, torturaba y asesinaba.

La banalidad de las afirmaciones de Marcoy sobre la antropofagia de los indígenas no sirven entonces para afirmar ni para negar la existencia de esta práctica entre ellos. Presento a continuación una muestra de la vaguedad con que él se refiere a este tema, que solo refleja prejuicios y chismes:

> *"Según dicen los ribereños del Amazonas, cotos y angoteros son ladrones, asesinos y antropófagos" (Marcoy, 2001. T. II, pp. 543-544). "…levantan los pliegues de la tela y atraviesan*

> *al durmiente con su lanza con mango de un bambú tallado en forma de mahorra y de seis pulgadas de ancho. ¿Se lo comen enseguida? Todo el mundo lo asegura, pero nosotros no nos atrevemos a afirmarlo" (Ibíd., p. 544); "A algunos tiros de flecha del río Napo, habitado por antropófagos o reputados como tales, y de donde los mosquitos se han autoexiliado, se encuentra, en los terrenos bajos y arcillosos, una extensión desbrozada llamada Bellavista" (Ibíd., p. 545).*

Nada de esto sirve para tomar en serio el dato sobre existencia de la práctica de la antropofagia entre los "orejones". El ligero paso de Marcoy por la zona lo llevó a incurrir en otros errores, como señalar que la madera de los discos que los indígenas se introducen en las orejas pertenece al género *Cecropia*, con la cual, según él, fabrican además sus balsas (Ibíd.: T. I, pp. 544 y 545), cuando, para ambas manufacturas, los indígenas utilizan la madera conocida con el nombre de "palo de balsa", del género *Ochcroma*. Pero su mayor error es considerar que el Ampiyacu es un seudo-río (Ibíd., p. 552). En sus palabras:

> *[El] "…Ambiyacu, al cual nuestro mapa ha dado, por debilidad o por condescendencia con el lugar común adoptado por los cartógrafos, la configuración de un río, no obstante que, según nuestra opinión, este afluente no es más que un canal alimentado por las aguas del Napo y que viene a verterse en el Amazonas". (Ibíd., p. 549)*

Si bien las cabeceras de algunos ríos que forman el Ampiyacu se acercan a las de otros que tributan en el Napo, no existe ninguna conexión entre estas cuencas que permita definir el Ampiyacu como un canal del Napo.

La información disponible me permite señalar que la cuenca del Ampiyacu, al momento del viaje de Marcoy y Castelnau, estaba habitada por indígenas maijuna ("orejones"), yaguas y huitotos. El argumento principal para afirmar la presencia de estos últimos son las palabras recogidas por ellos y los dibujos de malocas, ausentes en la obra de Marcoy, por lo que deduzco que están en la de Castelnau. Me pregunto, sin embargo, por qué la identificación del origen huitoto de dichos vocabularios exige, como lo señala Gasché, "un poco de imaginación" (Gasché, 1983: 4). Una posible respuesta puede ser el escaso tiempo que permaneció Marcoy en la cuenca le impidió realizar un mejor trabajo. En ese tiempo, además, tuvo como informantes a frailes más interesados en los negocios de zarzaparrilla, aceite de manatí, pescado salado

y otros productos del bosque (Marcoy, T. II, p. 555), que en conocer acerca de la vida de los indígenas. Castelnau, por su parte, estuvo un poco más de un mes, desde el 19 de noviembre hasta el 23 de diciembre de 1846 (Gasché, 1983, pp. 4-5), y entonces estuvo en capacidad de ofrecer un mejor vocabulario. ¿Por qué no lo hizo?

Ensayo una respuesta. En los 14 años transcurridos desde el traslado de población, previsiblemente huitoto, desde el Putumayo hasta el Ampiyacu, a pedido de Mariano García, vecino de Pebas y posteriormente gobernador de la localidad, ella debe haber experimentado la pérdida parcial de su idioma, por haber estado en contacto con personas de otras lenguas indígenas y, además, sometida a un proceso de quechuización. Esto último se expresa en la toponimia de la cuenca: Ampiyacu, río del veneno o de la medicina, es una traducción al quechua de su nombre original Uerari, que en tupí significa lo mismo; Yaguasyacu, río de los Yaguas; Pucaurquillo, de puca, rojo, y urku, cerro, con derivación de diminutivo castellanizada, y así otros casos. Asumo, además, que el grupo trasladado debe haber sido pequeño y, por tanto, muy sensible a las interferencias de otras lenguas. El tiempo transcurrido y la vulnerabilidad del grupo, por pequeño y aislado, deben haber sido los factores que jugaron a favor de su pérdida lingüística y de los rasgos característicos de su cultura.

Dos datos que se desprenden de las referencias antes citadas son la existencia de fundos en el Ampiyacu desde las primeras décadas del siglo XIX y que la práctica de trasladar población indígena para utilizarla como mano de obra en esos establecimientos era, si no común, al menos conocida. En este contexto, cobra sentido, desde el punto de vista de los patrones caucheros de la década de 1930, el traslado de población indígena en sí y la elección del Ampiyacu como destino de los indígenas llevados por los caucheros, a partir de 1934.

EL TRASLADO

Los Huitoto

En el siguiente acápite presentaré testimonios sobre el traslado de grupos de población huitoto, bora y ocaina desde el Putumayo hacia el Ampiyacu después del conflicto armado entre Perú y Colombia en 1932. No existen datos exactos que permitan determinar la fecha de inicio del proceso, pero es casi seguro que haya sido a partir de 1934, cuando cesó la confrontación entre ambos países y se firmó el Protocolo de Amistad y Cooperación, adicional al Tratado

Salomón Lozano. La información que presento sobre el traslado proviene de testimonios publicados (Chirif, 2014, pp. 111-137) de descendientes de curacas o de personas importantes que tomaron parte en esos sucesos[11]. En esa misma época se realizó el traslado de grupos más pequeños de huitotos hacia el Napo y el Nanay. Sobre los primeros, se sabe que fueron llevados al fundo Negro Urco, que en ese entonces era propiedad de un patrón colombiano llamado Clímaco Arbeláez dedicado a la extracción de gomas y otros productos del bosque, así como a la agricultura y la ganadería. Pero no fue él quien los llevó, sino Alfonso Cárdenas, natural de Yurimaguas, que había trabajado con Julio C. Arana en el Putumayo. En 1934, después del conflicto con Colombia, Cárdenas instaló en dicho fundo doce familias de huitotos murui y, más tarde, adquirió la propiedad de esas tierras. Además de ellos, allí trabajaban napurunas y maijunas. En 1972, el fundo se encontraba en crisis y la mayoría de sus trabajadores se habían marchado. En 1975 fue inscrito como comunidad nativa y sus tierras tituladas a los huitotos que allí residían. (Santos y Barclay, 2002, pp. 242-243) Los que fueron llevados al Nanay, fueron establecidos en un lugar llamado Centro Arenal, que era un fundo de Julio César Arana. Actualmente, también está titulado como comunidad nativa a los huitotos residentes.

Don Alfonso García, curaca huitoto a quien entrevisté en 2012 cuando tenía 72 años, nació en un fundo llamado Polinesia, en la parte alta de la cuenca del Ampiyacu, aguas arriba de la desembocadura del Yaguasyacu y de la actual comunidad huitota de Tierra Firme. También sus hermanos nacieron en allí. En la actualidad, don Alfonso reside en la comunidad de Pucaurquillo, cercana a Pebas. Polinesia era un fundo de una familia de apellido Sánchez, al parecer españoles. Allí trabajaba su padre como peón en la recolección de caucho y tagua, también llamada marfil vegetal, que es la semilla seca de la palmera yarina, utilizada principalmente para fabricar botones. "El caucho hay que tumbar. Después trabajaba leche caspi, después he trabajado la shiringa, que decíamos jebe fino, ya hecho en bolas. De ese tiempo yo ya sabía qué hacía mi papá" (Chirif, 2014, p, 112).

Emiliano Sánchez, el dueño del fundo, no fue quien trasladó desde el Putumayo al grupo de huitotos en el que estaba su padre, sino los hermanos Miguel y Carlos Loayza. Sánchez, necesitado de mano de obra, coordinaba con ellos la venida de gente desde el Putumayo. El padre de don Alfonso llegó al Ampiyacu

11 Con la finalidad de aligerar el texto, no indicaré la referencia específica a la página cada vez que cite los testimonios de las personas entrevistadas, que, a veces, modificaré ligeramente para adaptarlos mejor al presente texto. La referencia es general a las páginas del libro de donde he tomado los testimonios.

en el tiempo de conflicto. "Él ha venido por la trocha, o sea que rompiendo el monte. Los indígenas saben por dónde cruzar, ¿no? Entonces han salido en Supay y de ahí ellos, siguiendo el río al que decimos Sábalo, han hecho su balsa de topa. Entonces ellos vinieron al destino donde hay un pueblo que nos puede recibir, ahí".

Al llegar al Ampiyacu no tenían qué comer, por lo que debían buscar chonta y ungurahui en el monte. "Mi papá ha traído su carabina, su avancarga, su revólver. Era hijo de curaca, pues". El patrón había desmontado esa parte y tenía poca gente. Los Sánchez ya sabían que estaban llegando personas por la trocha del Putumayo, "espaciados", dice don Alfonso, para indicar que venían en diferentes grupos y tiempos. "¿Ustedes de dónde vienen?, nos dijo Sánchez. ¿Del Putumayo? Bueno, yo estoy queriendo gente, acá. Acá hay monte para que ustedes estén acá y tengan víveres para mantenerse. […] Ustedes van a quedarse acá, ha dicho Sánchez, acá hay todo, les ha dicho, acá hay ropa, machete, hacha, buena comida, y yo quiero gente para que trabajen conmigo" (Ibíd., p. 114). Entonces han hecho sus chacras. Con los que venían de las cabeceras, Sánchez obtenía más gente para trabajar como peones.

"Mi papá era natural de un lugar que él decía *Fakɨe* en murui, que está por La Chorrera, en la banda colombiana. Otros dicen *Isɨi* en memeca. *Fakɨe* es el río de la sacha vela porque allí existe un palo que se llama así que se golpea y se saca como vela[12]. En castellano le llaman sacha vela. Mi mamá es de una quebrada, *Situé*, que quiere decir huicungo. Yo no conozco, no sé tampoco por dónde queda, porque solamente mi padre me contó. De esa manera yo sé por cuentos, pero no he visto los hechos. Mi padre venía solamente con su sobrino y su primo. Tenía esposa, también venía con su esposa que estaba embarazada. Yo soy el huincho [el menor]. Somos cuatro en total, dos hombres, dos mujeres" (Ibíd., p. 114).

Su padre trabajó cerca de 20 años con Sánchez, pero cuando don Alfonso tenía unos cuatro años, su padre se trasladó a Pucaurquillo. "Sánchez pagaba en productos según el peso de caucho que se le entregaba. Si no cumplías con kilaje, no corrías riesgo como en el Putumayo de que te maten o te azoten. Acá no había eso. Pagaban con telas. La vida con Sánchez era casi normal, había actividad. Julio Arana tenía casa en Pucaurquillo[13]". Se trasladaron a

12 No he podido identificar la especie de este árbol.

13 Parece ser un dato equivocado. Más bien, la información señala que Arana nunca vivió en el Ampiyacu, como sí lo hicieron los hermanos Miguel y Carlos Loayza.

Pucaurquillo porque en Polinesia "estábamos lejos y allí las cosas costaban caro, fósforos, kerosén, azúcar, sal eran caros. Sánchez se quedó con otros de sus familiares" (Ibíd., p. 115).

Posteriormente llegarían nuevos pobladores desde el Putumayo: boras, andoques, ocainas y resígaros. "Unos han venido por la vuelta[14]. Esos que han venido por la vuelta han venido con Miguel Loayza. Traían su casabito y sus palos de yuca para sembrar, su coca, su barbasco… Solo una vez han venido por la vuelta. Pero muchos vinieron por tierra. Muchos han muerto de hambre" (Ibíd., p. 115).

El fundo de Sánchez era grande. Abarcaba desde Palmeras, en el Amazonas, y desde allí, bajando, con el curso del río, unas cinco horas en *peke peke* hasta la boca del Ampiyacu. Surgió un conflicto entre él y Loayza por posesión de tierras. Un perito demarcó los linderos y Loayza se quedó con una parte de la propiedad de Sánchez. Luego, un tal Peixoto tomó otra parte y Sánchez acabó sin tierras. Entonces se mudó a Iquitos. "Creo que fue por 1945". (Ibíd.: p. 115).

Arana no tenía fundo en el Ampiyacu, solo tenía una casa en Pucaurquillo. Él tuvo un fundo en el Nanay, en un lugar llamado Centro Arenal[15]. Miguel Loayza tenía una casa comercial en Pucaurquillo. "Allí no faltaba nada. Venían lanchas trayendo productos y llevaban carga. En aquellos tiempos no había dinero, no se pagaba con plata. Te preguntaba el patrón qué vas querer. Por ejemplo, quieres bandeja, quieres ropa, tienes machete, tienes hacha, pero menos no se veía el dinero. Porque yo, sinceramente, yo cuando he trabajado, a mí no me han pagado con plata. Todo es qué quieres, qué cosa, tu ropa, bueno, tu pantalón, jabón, ahí…". (Ibíd.: p. 116).

Loayza trabajaba caucho, jebe fino, carne, pieles, tagua, cueros de sajino y huangana, leche caspi. Tenía también ganado. "Él tenía varios hijos: Sergio, Oswaldo, Miguel, Estela y otros. Se fueron a Lima y acá se quedó su hija Estela. A Carlos Loayza, su hermano, la gente no lo quería. Era persona mala. Él estaba en Puerto Isango, en el Yaguasyacu. Ahí criaba ganado. La gente se quejaba de

14 Se refiere al viaje siguiendo el curso del Putumayo hasta su desembocadura en el Amazonas y, desde allí, remontando el río hasta llegar a la boca del Ampiyacu. Aunque algunos testimonios mencionan esta ruta como la vía de traslado (ver, por ejemplo, a continuación, el de doña Estefanía Mibeco), otros se refieren a que el desplazamiento únicamente se realizó por los varaderos que comunican el Putumayo con el Ampiyacu. Hay que considerar, además, que llegar al Yaguasyacu "por la vuelta" es muchísimo más lejos que hacerlo por el varadero del río Algodón.

15 En la actualidad es una comunidad languidece integrada por unas pocas familias huitotas, remanentes de las que trabajaron ese fundo con Arana.

él ante su hermano Miguel. En la década de 1950 había ya algunas escuelas en el Ampiyacu y algunos profesores indígenas: Guillermo del Águila, un bora que era misionero, Aurelio Rojas, un huitoto, y José Andrade, un ocaina".

Los Bora

Doña Estefanía Mibeco, hija del curaca bora Francisco Mibeco, vive desde hace cerca de cuarenta años en Iquitos. Ella es de la comunidad de Brillo Nuevo, ubicada en el río Yaguasyacu. Su padre, nacido en el Igaraparaná, le contó que los patrones, en el tiempo del caucho, tenían esclavizadas a las personas. Afirma que en ese entonces Carlos Seminario era el jefe máximo. "Él buscaba líderes indígenas que pudiesen gobernar a la gente, personas con liderazgo que manejasen grupos de personas para trabajar caucho". Por orden de Seminario, los patrones reunieron un grupo de boras y colocaron a su padre, Francisco Mibeco, como líder. "Entonces él era fuerte, él trabajaba bien, le veían que él tenía un liderazgo. Entonces a él le nombran como jefe del grupo y bajo la conducción de él juntan a las demás personas y ya les traen [al Ampiyacu], o sea, ordena este Seminario para que les traiga. Les embarcan en una de las lanchas y les traen. Han venido por el Putumayo dando la vuelta [por el Amazonas] porque sé que llegaron hasta el Bergerí[16] donde que hay un puesto militar. Allí es donde se dan cuenta que Seminario era militar[17]. Entonces vinieron por la vuelta, no vinieron por el varadero. Mi papá Francisco venía a cargo de la gente junto con Seminario. También venían de diferentes grupos, no solamente venían boras sino de otros grupos, venían huitotos, ocainas y boras".

Al llegar a la cuenca del Ampiyacu, los boras no tuvieron libertad para elegir dónde quedarse. "Los patrones les ordenaron asentarse en Ancón Colonia, en la parte alta del Yaguasyacu. El objetivo era mantenerlos apartados para que no se relacionen con mestizos. Pensaban que, de hacerlo, los boras abrirían los ojos y rechazarían la sujeción".

Carlos Seminario realizó el traslado junto con los Loayza. Una vez asentados arriba de la boca del Zumún, don Francisco Mibeco mandó a la gente a rozar el monte para hacer chacras. "Purito yaguas, dicen, vivían, grupos yaguas, y ellos, mi papá, se buscaba amistad con ellos, y ellos le han apoyado a él.

16 La guarnición Teniente Bergerí, también llamada Negro Urco, quedaba en la boca del río Algodón.

17 Carlos Seminario fue jefe de la sección Santa Catalina. Hasta donde he podido averiguar, él no era militar.

Esa zona se llama, pues, Yaguasyacu, de ahí viene el nombre de Yaguasyacu, porque ese tiempo, dicen, los yaguas estaban viviendo allí. Esa era zona de yaguas". La comida era escasa, en especial, para quienes recién llegaban desde el Putumayo, que apenas recibían un tazón de fariña que tenían que compartir entre varios. Estaban en medio del monte y no tenían chacras porque acababan de llegar. Hicieron amistad con los yaguas y estos les autorizaron para alimentarse de sus propias chacras. "De sus lugares de origen, algunas mujeres habían traído palitos de yuca, mallques de piña, semillas de ají y varias cosas, y así empezaron a sembrar sus chacras. Los yaguas contribuyeron con los boras para que pudieran tener sus chacras. Y ellos le enseñaron a mi papá para que no viva a orillas del río grande. No, no viva ahí sino adentro, lejitos nomás del río grande, en una quebradita, porque la enfermedad mucho viene del río grande. De esa manera ellos vivían, pues, apartados".

Miguel Loayza se casó con una mujer huitota llamada Luzmila Lemos. "Por eso los huitotos tenían ya más privilegios que los boras o los ocainas. No tanto los castigaba". Miguel Loayza se estableció en Pucaurquillo y controlaba a todos los grupos que había traído. En la parte alta del Yaguasyacu había un grupo de ocainas manejados por Carlos Vásquez[18]. De los boras se encarga Juan Rodríguez Bautista. Él era colombiano y vivía en Ancón Colonia, ubicada aguas arriba de Brillo Nuevo. Era empleado de Miguel Loayza y controlaba a don Francisco Mibeco y a toda su gente. Como todos los patrones, él tenía su tienda con productos para habilitar a la gente, con bandeja, ollas, machetes, telas y otros. Así generaban las "deudas" de los habilitados. "Como los boras no sabían cuánto es la cuenta, vivían ahí todo el tiempo pagando, pagando… Él les decía, ¡no!, debes todavía, y ellos tenían que estar pagando. No sabían si han pagado el doble o el triple, no se sabe. Lo cierto es que ellos pagaban y él les decía tú debes y debes seguir trabajando".

Carlos Loayza hacía trabajar a los boras recolectando shiringa, cultivando chacras, cuidando ganado. Las mujeres producían casabe. "Mi mamá me contaba, así un montón de casabe hacía, hacía chacras y hacía su *p̈imíhtso*[19] y cuando les mandaba a trabajar, ellos les llamaban para que ellos coman, les daban de comer a sus peones. […] Yo me acuerdo que mi papá trabajaba shiringa, también leche caspi. Mis hermanos tumbaban los árboles, le sacaban

18 En realidad, se refiere a Manuel Vásquez. Carlos Vásquez, morador de la comunidad de Nueva Esperanza, es su hijo. Él narra el traslado de población ocaina hacia la cuenca, de acuerdo a lo que le contó su padre.

19 Salsa picante preparada con el jugo de la yuca exprimida y ají. En ella se puede cocinar carne o pescado. En ella también se remoja el casabe.

su resina y le cocinaban hasta que se hace blanco. Ellos cocinaban, cocinaban, cuando está bien seco, ellos le empaneran y le tapan con eso [hoja] del huasaí, y cuando está seco, ya le llevan".

Entonces, la realidad comenzó a cambiar. "En ese tiempo ya no había mucha esclavitud porque la gente, los regatones ya entraban, ya hubo más mercado. Entonces la gente ya empieza a despertar. Ya no podía ya entonces abusar de la gente, porque ellos ya podían defenderse solos. Ya eran ciudadanos. […] Pero de todas maneras esclavizaban. Había mucha esclavitud porque les hacían trabajar toda la noche. También discriminaban las culturas. Uno estaba en una fiesta, en la fiesta de la garza, y cuando se hace la fiesta de la garza, la garza está presente. Entonces dice que fue el patrón y le mató a la garza y les empezó a palear a todos los que estaban ahí. Después, ya en Ancón Colonia, don Juan Rodríguez se ha hecho ya amigo de mi papá".

Los regatones que llegaban querían comprar chambira, pero los patrones no querían que se la vendieran a ellos. Los Loayza trataban de impedirles que entraran, pero ellos los evadían y hacían negocios con los boras. Los regatones llevaban ollas, anzuelos y otros productos apreciados por los boras. Poco a poco los mestizos fueron estableciendo relaciones comerciales con los boras que habitaban en el Yaguasyacu, a quienes les compraban chambira, plátanos y otros productos. Lo que más buscaban los regatones, afirman doña Estefanía, era la chambira, que se vendía en grandes rollos.

Al inicio de la década de 1950, el Ministerio de Educación firmó un convenio con el Instituto Lingüístico de Verano, organización evangélica de traductores de la Biblia, para promover la formación de profesores bilingües. A partir de entonces, las escuelas públicas se expandieron rápidamente por todos los caseríos indígenas, la mayoría de los cuales seguía siendo fundos. Las escuelas y los regatones, junto con otros procesos impulsados por el Estado, establecieron un nuevo escenario para los boras y otros pueblos indígenas, quienes comenzaron una larga batalla por la reivindicación de sus derechos. (Ver Chirif, 2017: pp. 185-202) Miguel Loayza se marchó a vivir a Iquitos durante la década de 1950[20], y dejó el fundo en manos de su yerno, Jaime Ruiz, un

20 La primera pista para seguir los cambios de ubicación de Miguel de Loayza durante la última etapa de su vida nos fue proporcionada por su nieto Jaime Ruiz, de profesión arquitecto. Él nos indicó (com, per. feb. 2021) que cuando tenía unos tres años, en 1957, viajó con su abuelo a Lima que padecía de cáncer al estómago y que nunca regresó a Iquitos. Una búsqueda en el Registro Nacional de Identificación y Estado Civil (Reniec) nos confirmó la exactitud de su recurso. De acuerdo a su partida de defunción, Miguel de Loayza falleció en Lima el 17 de abril de 1957, cuando tenía 78 años

comerciante radicado en Iquitos que se había casado con su hija Esther. Este continuó el emprendimiento durante unos cinco años.

Los Ocaina

Don Carlos Vásquez tenía 81 años cuando lo entrevisté, en 2012, en su casa de la comunidad de Nueva Esperanza, en el río Yaguasyacu. Él nació en Pucaurquillo después del traslado. Desde hacía tres años, padecía de "ribi negro", nombre regional para una de las formas más virulentas de herpes, que le afectaba el brazo izquierdo. Su padre, Manuel Vásquez Toro, natural de Tarapoto (San Martín), trabajó con Julio César Arana como maquinista de la lancha "El Águila" y jugó un rol importante en el traslado de los ocaina a la cuenca del Ampiyacu. Aunque la madre de don Carlos era bora, él se considera ocaina porque fue criado en este medio y se casó con una mujer de esta identidad, doña Adelina Andrade. Además de ocaina, don Carlos habla huitoto, bora, castellano y entiende resígaro.

Su padre trabajaba con Miguel Loayza en La Chorrera, donde extraían shiringa, caucho, leche caspi y otros productos. Salieron por el conflicto con Colombia, aunque no recuerda en qué año. El traslado de los ocainas fue por el varadero que une el río Algodón con el Amazonas.

"Mi padre ha llegado por camino, y de allí ha venido todita esa gente. Se han largado ya por ese conflicto de Colombia con Perú. Ha venido con los boras, con los boras de Pucaurquillo, allá han llegado. Primero han llegado allá donde está ese Pijuayal, la guarnición[21]. Bien linda era esa carretera de Pijuayal hasta Algodón en el Putumayo. Por allí nosotros, cuando estaba en el Ejército, hemos limpiado la carretera que sale a la boca del Algodón. Todavía existe. Cuatro días le echaban… cinco días le echaban, así, con su carga de Pijuayal por esa carretera[22]. Derechito le han hecho la trocha. Desde Pijuayal han llegado en

de edad. Él había nacido en Iquique en 1879, el año en que se inició la Guerra del Pacífico, cuando esa provincia era aún peruana. Tenía 25 años cuando asumió la gerencia de El Encanto en 1904.

21 Destacamento militar ubicado a escasa distancia aguas abajo de la desembocadura del Ampiyacu en el Amazonas.

22 Sobre este varadero, el capitán de navío Guillermo Faura señala que se trata de una trocha de 152 km, con un ancho variable de entre 3 y 6 m, de suelo ondulado, arcilloso, con zonas pantanosas en su mayor parte de su recorrido: 103 km, que corresponden al 68% de la vía. Indica también que el tránsito puede demorar entre ocho y diez días, en jornadas de seis horas, dependiendo del clima y estado de conservación de la trocha. Esto no contradice lo señalado por don Carlos, simplemente pone de manifiesto que la capacidad de caminar por el monte de los nativos es superior a la de los foráneos. (Faura, [1964]: pp. 175-176)

la boca del Ampiyacu y de allá han salido, han surcado a Pucaurquillo. Del Putumayo han venido por la trocha, no han venido por el río. Mi padre, mi madre han venido por la trocha. Algunos han llegado por cabeceras de este Yaguasyacu acá. Han llegado por estas cabeceras, hay purmerías y purmerías por donde que llegaban de allá. Han venido trayendo sus alimentos para hacer chacras, se han ido a traer palos de yuca, de todo. Así venían ellos por acá, ya. Yaguas vivían en las cabeceras, de allí ya han bajado el río, ya se han quedado aquí, Pucaurquillo, Brillo Nuevo, ya todo ya. De esa manera, pues, nosotros hemos llegado acá".

Mientras que los relatos de don Alfonso López y de doña Estefanía Mibeco señalan que el traslado de grupos de huitotos y de boras se realizó por el varadero que une las cabeceras del Ampiyacu con el Algodón, don Carlos Vásquez presenta dos nuevas rutas de emigración. La primera se inicia en la localidad de Teniente Bergerie o Negro Urco, ubicada en el lugar donde el Algodón vierte sus aguas en el río Putumayo, y termina en la guarnición militar de Pijuayal; recién en este punto, se recurre a la vía fluvial para remontar el Ampiyacu. La segunda es una variante de esta, ya que al llegar la trocha al curso alto del Yaguasyacu, se sigue la ruta de este río que tributa en el Ampiyacu, en su curso alto. Ninguno de los entrevistados señala la ruta fluvial desde el Putumayo hasta el Ampiyacu para el traslado que, si alguna vez fue usada, parece haber sido la menos frecuente[23].

Loayza tenía su casa en Pucaurquillo, una gran casa, donde además funcionaba su tienda, abastecida con toda clase de productos. "No ha tenido su tienda, así como Pebas, por metro, por dos metros. Por pieza era su tienda". Se refiere don Carlos al hecho de que habilitaba no con metros de tela, sino con piezas, es decir, con rollos de telas. Allí se acopiaba leche caspi, shiringa, cueros, chambira torcida, había escopetas, ollas. "Cinco soles una retrocarga allí, en Pucaurquillo, donde los Loayza, y un paquete de cartuchos… un paquete de cartuchos tres soles he comprado en ese tiempo allí, y la escopeta, cinco soles".

El padre de don Carlos se instaló en el Yaguasyacu, aguas arriba de Puerto Isango y Nueva Esperanza, las dos únicas comunidades ocainas que existen actualmente en la cuenca, aunque la primera se ha despoblado. Desde allí bajaron a remo porque en ese tiempo no tenían botes a motor. "A remo

23 De hecho, es más larga y complicada, ya que implica descender el río del Putumayo hasta su desembocadura en el Amazonas, en Brasil (que en esa parte es llamado Solimões), y, desde allí, remontarlo hasta encontrar la boca del Ampiyacu

bajábamos a Pucaurquillo, a remo surcábamos". Luego han bajado hacia Puerto Isango, tarea que los Loayza encomendaron a Rafael Ñaraza, un ocaina del grupo *dyokaya* que trabajaba como capataz. Él había colaborado en el traslado de los ocainas desde el Putumayo por el varadero que une las cuencas del Algodón y el Yaguasyacu. Ñaraza posteriormente se casó con Paulina Loayza, una de las hijas de Miguel Loayza. En Puerto Isango, Carlos Loayza instaló una ganadería que más tarde fue trasladada a Pucaurquillo. "Ese nombre le pusimos porque había mucho isango [un tipo de ácaro] por el ganado. Para los vivientes no le apega, pero vaya otra gente allí, ¡hum!". Allí vivió su padre. También estaba Daniel Risco, un huitoto abuelo del pintor Santiago Yahuarcani, quien colaboró con los Loayza para traer a la gente desde el Putumayo por el Zumún y el Yaguasyacu. Después de trabajar unos años para los patrones como capataz, Risco regresó al Putumayo y se estableció en la boca del río Algodón, en una comunidad llamada Esperanza.

Don Carlos confirma lo que ya han señalado los otros entrevistados: que Arana no tenía fundo en el Ampiyacu. También, que él no visitó el Ampiyacu. Señala haber conocido a Miguel Loayza, que era su padrino, y que, cuando se marchó a Iquitos, dejó su fundo en manos de Jaime Ruiz, su yerno, dato que también proporciona don Alfonso García. "Pero en ese tiempo en que estaba Miguel Loayza, toditos mandada a trabajar barbasco, media hectárea, uno, otro, una hectárea. Ya cuando estaba bueno ya, le sacábamos todito para venderle a él esos rollazos de barbasco. Le vendíamos por plata y cambiando con ropa, frazadas. Por peso pagaba lo que pesaba… 20 céntimos, creo. Ese tiempo, así hemos trabajado. Todo trabajaba Miguel Loayza".

A modo de conclusión de estos tres testimonios, que constituyen una síntesis de versiones más extensas (ver Chirif, 2014, pp. 109-137), quiero comentar algunas cuestiones, tanto de lo que las personas dicen como de lo que ellas no dicen, al menos no de manera explícita. No dicen que los patrones hayan empleado la fuerza para trasladar a los diferentes grupos indígenas. Por el contrario, las tres personas señalan la colaboración entre patrones y líderes indígenas con "capacidad de manejar a la gente". Los padres de don Alfonso García y de doña Estefanía Mibeco eran curacas. El primero, poseía una avancarga y un revólver, bienes que demuestran poder y relaciones cercanas con los patrones que eran los que proporcionaban armas. En el caso de los ocaina, Manuel Vásquez, un foráneo de Tarapoto, parece haber sido un hombre influyente en el grupo, que además se valió de un ocaina y un huitoto (Rafael Ñaraza y Daniel Risco, respectivamente) para coordinar el traslado. Es decir, el traslado fue por acuerdo entre los patrones y curacas o personas influyentes entre los

indígenas, aunque no existe ninguna indicación sobre el posible beneficio que deben haber obtenido los curacas indígenas que colaboraron con esta tarea. Esto no quiere decir que en algún momento los inmigrantes no hayan querido regresar al Putumayo y los patrones se lo hayan impedido. Gasché señala el caso de familias huitotas que quisieron retornar al Putumayo, que, cuando ya se encontraban en camino, fueron regresadas y asentadas en el alto Ampiyacu. (Gasché, 1982, p 26)

Los testimonios tampoco señalan que los grupos provenientes del Putumayo hayan encontrado población huitota en la cuenca del Ampiyacu. En cambio, dos de ellos (doña Estefanía y don Carlos) dan cuenta de la presencia de yaguas en las partes altas de la cuenca, específicamente, en el Yaguasyacu y en algunos de sus tributarios. Al parecer, por la alusión a las "purmerías", estos eran numerosos. Tampoco afirman la existencia de "orejones". Mi hipótesis de que los indígenas, presumiblemente huitotos, que fueron trasladados en 1832 por Mariano García hayan conformado un grupo pequeño y, por lo tanto, susceptible de ser absorbido lingüística y culturalmente por otras identidades indígenas presentes en la cuenca durante los cien años que median entre esa fecha y el traslado de los caucheros, parece confirmarse. Los "orejones", es decir, maijunas, podrían por su parte haber experimentado el mismo proceso de absorción o haber retornado a sus asentamientos en el bajo Napo. Por último, los yaguas desaparecieron del Yaguasyacu y se agruparon en dos pequeñas comunidad (Santa Lucía de Pro y San José de Pirí), ambas cercanas a la desembocadura del Ampiyacu en el Amazonas.

Aunque no existen claras evidencias de maltrato de la población trasladada desde el Putumayo, el testimonio de doña Estefanía considera que existía esclavitud, porque los patrones obligaban a "trabajar incluso de noche". Ella recuerda —y reclama por el hecho— las burlas de que fueron objeto los boras durante la celebración del baile de la garza, cuando el patrón no solo expresó su desprecio contra la gente, sino que incluso mató el ave. Las declaraciones de don Alfonso dejan también ciertas dudas acerca del empleo de la violencia, dado que se bien afirma que "no había riesgo de que te azoten o te maten por incumplir las exigencias del trabajo", también señala que "la vida era casi normal". ¿Qué quiere decir "casi"? Probablemente en esa palabra está implícita la clave para comprender cómo funcionaban las relaciones labores en ese entonces.

Por otro lado, es muy clara la vigencia del sistema de habilitación, que establecía una relación de beneficio entre el patrón y el aviado. "Te preguntaba el patrón

qué vas a querer. Por ejemplo, quieres bandeja, quieres ropa, tienes machete, tienes hacha, pero menos no se veía el dinero", afirma don Alfonso. Los otros dos testimonios también indican que los patrones tenían grandes tiendas, cuya finalidad era entregar bienes sobrevalorados que luego debían ser pagados por los indígenas con productos subvaluados. El hecho de que don Carlos Vásquez recuerde con nostalgia la baratura de los productos que exhibían los almacenes de los patrones, se debe probablemente al hecho de que él era hijo de un empleado de la empresa de Arana que tenía ciertos privilegios, como, por ejemplo, comprar con dinero. El sistema de habilitación generaba relaciones de dependencia de los indígenas respecto a los patrones, que se podían prolongar a lo largo de toda la vida de los primeros e incluso más, ya que, en caso de morir, los hijos heredaban las "deudas". Por eso, este sistema era conocido también como "enganche". Aunque en su expresión más brutal este sistema se fue debilitando hasta desaparecer entre las décadas de 1960-1970, ha perdurado después de esos años para el trabajo de extracción de madera[24].

El funcionamiento del sistema de habilitación requiere impedir el acceso de posibles competidores, dado que se trata de una economía cerrada, de enclave, que absorbe la producción de los trabajadores y, a la vez, recupera con creces su capacidad de gasto, al obligarlos a adquirir en la única tienda existente, la que maneja el patrón, que impone a su antojo los valores del intercambio. Los primeros aportaban chambira, leche caspi, shiringa, caucho, pieles, cueros y tagua, y, como producto cultivado, barbasco, con los cuales podían conseguir en los almacenes, ollas, cuchillos, machetes, cordeles y anzuelos, telas y una variedad grande de chucherías. Por eso, la tenaz oposición de los patrones a la entrada de regatones a la cuenca y, a partir de la década de 1950, las disputas con los misioneros del Instituto Lingüístico de Verano, quienes, además de evangelizar y apoyar el desarrollo de las escuelas en la cuenca, llevaban bienes de mercado que comercializaban o intercambiaban con productos aportados por los pobladores locales. Por esta razón, Miguel Loayza, con el apoyo de un diputado, planteó sus quejas contra el ILV, exigiéndole al Estado "…impedir que los lingüistas intervengan con esas gentes y limiten sus actividades entre tribus incivilizado [sic] sin contacto…". (Chirif, 2017, p. 193)

Dos cuestiones más que son importantes de destacar son, la primera, la existencia de fundos en el Ampiyacu previa al traslado desde el Putumayo. La referencia a estos se remonta a la década de 1830, como se desprende del

24 En el alto Ucayali, la habilitación, con todas las características de esclavitud (encierro de la gente, castigos físicos y asesinatos) tuvo vigencia hasta la década de 1980. Ver García *et al*, 1997.

episodio del traslado de población indígena proveniente del Putumayo, a pedido de Mariano García, gobernador de Pebas. En la década de 1930 existían otros propietarios, como Sánchez, dueño del fundo Polinesia, y un tal Peixoto, que disputaba con el anterior y terminó arrebatándole la tierra que a aquel le había quedado después de su pelea con Loayza. Sin embargo, los fundos y los patrones por entonces previsiblemente hayan sido más que los dos mencionados.

La segunda cuestión es la preeminencia de la vía terrestre para el traslado de la población desde el Putumayo hacia el Ampiyacu, recorriendo los varaderos que unen el Algodón con el Yaguasyacu y con la guarnición militar de Pijuayal en el Amazonas. Ninguno de los tres testimonios da cuenta de la utilización de la vía fluvial o, si lo hace (Carlos Vásquez), es solo para referirse al tramo que separa dicho puesto con el Yaguasyacu.

LA CAÍDA DE LOS FUNDOS

Los grupos de indígenas boras, ocainas y huitotos trasladados desde el Putumayo hacia el Ampiyacu después del conflicto armado con Colombia fueron establecidos en diversos lugares. Los boras fueron ubicados en el Zumún, pequeña quebrada que tributa en el Yaguasyacu, y en este mismo río; los ocainas, en el Yaguasyacu, en el lugar conocido como Puerto Isango; y los huitotos, en el fundo Polinesia y en Pucaurquillo, sede del fundo del mismo nombre, lugares ubicados, respectivamente, en la parte alta y baja de la cuenca del Ampiyacu. Los ocainas permanecen hasta la actualidad en el Yaguasyacu, aunque no en Puerto Isango sino en Nueva Esperanza, mientras que los boras y los huitotos se han repartido en diversos asentamientos a lo largo de la cuenca del Ampiyacu. Estos cambios de ubicación se han producido, en unos casos, durante la vigencia del sistema de patrones y, en otros, en fechas posteriores. Al parecer, los andoques solo fueron tres familias (Razon, 1984, p. 206), mientras que los resígaros deben haber sido apenas algunos individuos aislados. Más adelante en este texto me referiré a la actual ubicación de la población indígena en la cuenca.

A lo largo de este texto ya he mencionadas las características del Ampiyacu como cuenca de acogida de la población procedente del Putumayo y sus afluentes septentrionales. Quiero ahora hacer algunas precisiones sobre el tema de los fundos y, en especial, al de Pucaurquillo que dominó la cuenca.

Aunque en otro trabajo me he referido en detalle al fundo Pucaurquillo (Chirif, 2017, pp. 185-187), quiero regresar sobre algunas de sus características. Su

extensión era de 30 000 ha y tenía su centro administrativo en lo que hoy constituyen dos comunidades contiguas llamadas Pucaurquillo, una con población mayoritariamente bora y, la otra, huitoto. El fundo fue primero propiedad de Martinho Cardoso —cuya nacionalidad brasileña es fácil deducir por su apellido— junto con otras personas, quienes luego lo venderían a "J. C. Arana & Hermanos" en 1905. Esta firma luego lo traspasó a la empresa "Peruvian Amazon Company Ltd." que, a su vez, lo entregó a Miguel Loayza como compensación por sus años de servicio. No obstante haber sido liquidada en 1913 (Gray 2005 p. 45), en los años posteriores, la empresa comenzó reclamaciones para que el fundo sea titulado a su nombre. Un documento de 1942 del Ministerio de Agricultura responde el reclamo, señalando que dicha titulación no era procedente porque no se encontraron los títulos de Martinho Cardoso, de donde supuestamente procedían los derechos de la "Peruvian Amazon Company". Una nueva gestión de esta empresa ante la misma dependencia en 1963 tuvo también resultados negativos y ya definitivos.

El asunto es que, al no existir títulos a favor de Martinho Cardoso, todos los trámites posteriores quedaban invalidados, incluyendo la entrega del fundo a Loayza como pago por sus años de servicio en la empresa, lo cual facilitará que esas tierras sean después tituladas a nombre de comunidades nativas. El dictamen del Ministerio de Agricultura de 1963, se da en una época en la que concurren otros factores que serán determinantes para la caída de los fundos regidos por patrones en la Amazonía peruana, alguno de los cuales tienen su origen en la década anterior. Los menciono brevemente, ya que también sobre ellos he dado cuenta anteriormente. (Chirif, 2017, pp. 191-199) La expansión del sistema de escuelas públicas, un proceso basado en el convenio celebrado entre el Ministerio de Educación y el Instituto Lingüístico de Verano (ILV), fue uno de esos factores. Este acuerdo impulsó la formación de maestros bilingües provenientes de los pueblos indígenas amazónicos, mediante cursos de corta duración (enero-marzo), para que luego asumieran la enseñanza en escuelas indígenas de sus localidades. Estas fueron instaladas en caseríos poblados por indígenas que, en ese entonces, eran en su mayoría, fundos gobernados por patrones. La posibilidad de contar con una escuela fue motivo suficiente para que indígenas de diversas cuencas conformaran centros poblados.

Uno de los misioneros del Instituto Lingüístico de Verano en el Ampiyacu, Wensley Thiesen, trabajaba con los boras del Yaguasyacu y su desempeño fue central para que los boras y ocainas de este río obtuviesen garantías del Estado sobre las tierras que ocupaban. La presencia de esta institución molestó a los Loayza. La creación de escuelas abrió a los pobladores indígenas de los fundos un

mundo nuevo de conocimientos sobre cuestiones específicas (pesos, medidas, valores) y sobre todo de contactos con la sociedad mayor, ya que los maestros y otros pobladores comenzaron a viajar fuera de su zona y a entablar relaciones con otras personas. En esas condiciones es fácil imaginar que hayan cobrado conciencia sobre sus derechos y de que se trataba de privilegios exigibles. Las barreras de contención puestas por los patrones para evitar la presencia de otros agentes económicos que pudiesen competir con ellos, quienes hasta ese momento se habían mantenido como los únicos dominadores de las relaciones comerciales de los indígenas, no pudieron resistir la presión de los regatones y los indígenas de comercializar entre ellos. El propio misionero del ILV jugó un papel en este sentido, comprando algunos productos (principalmente artesanales) y vendiendo o trocando otros.

El gran detonante de las confrontaciones entre los Loayza y el misionero fue el pedido realizado por este ante el Ministerio de Agricultura, en 1955, para que se asignase una extensión de dos mil quinientas hectáreas de tierras a "la Tribu de los Indios Bora" y otra de 650 hectáreas a "la Tribu de los Ocainas", ambas en el río Yaguasyacu. Posteriormente, otro misionero del ILV, Eugene Minor, formuló una solicitud similar para los huitotos asentados en Estirón, en el río Ampiyacu. El Estado aprobó las solicitudes de tierras para los boras y los huitoto, que recibieron "reservas"[25] de 3518 has y 990 has, respectivamente, pero no para los ocainas. (Sobre todo este asunto, ver Chirif, 2017, pp. 193-199).

Otro factor para la desarticulación de los fundos y la pérdida del poder de los patrones fue la presencia de nuevos agentes económicos en la Amazonía. Los patrones no pudieron resistir la presión de los regatones que llegaban a las comunidades a comprar, vender e intercambiar. Este hecho es señalado por doña Estefanía Mibeco en su testimonio. A los regatones se les sumó el mismo Estado que, mediante tres decisiones, todas ellas impulsadas en la década de 1970, determinaron el hundimiento final de los fundos: creación de instituciones públicas que hicieron posible que los pobladores indígenas y ribereños accedieran al crédito (Banco Agrario) y que, a su vez, vendieran sus productos cultivados (arroz, yute) o extraídos (jebe) (entes públicos de comercialización); prohibición de la caza de animales silvestres para comercializar cueros (pecaríes, lagarto) y pieles (nutrias, lobos de río, felinos), y control de la pesca de ciertas especies, en especial el paiche (*Arapaima gigas*); y, finalmente, la promulgación de la primera ley que reconoció los derechos a los indígenas amazónicos sobre las tierras que ocupaban.

25 El régimen de reservas fue establecido el año 1957, al parecer por influencia del Convenio 107 de la OIT sobre poblaciones indígenas y tribales. Ver Chirif y García, 2007, pp. 156-157.

A la caída de los fundos contribuyó un elemento interno característico de su propia constitución: su débil institucionalidad. Los fundos basaban su funcionamiento sobre la fuerte personalidad de sus conductores, los "patrones", pero estos envejecieron sin dejar sucesores, porque sus hijos, que habían estudiado en la capital regional, en Lima o incluso en el extranjero, no estaban dispuestos a hacerse cargo de su gestión. Tanto don Alfonso García como doña Estefanía Mibeco se refieren a este hecho, cuando señalan que Loayza, al envejecer, se trasladó a Iquitos y, no obstante tener numerosos hijos, encargó el fundo a su yerno, quien estuvo al frente de la empresa durante unos cinco años. Sin embargo, al comprobar desordenes en los libros contables de la empresa resolvió marcharse a Iquitos y cambiar de actividad (com. per. Jaime Ruiz, feb, 2021),

SURGIMIENTO DE LAS COMUNIDADES

A partir de 1970 se inició una nueva historia para la población que había sido trasladada desde el Putumayo hacia la cuenca del Ampiyacu, una historia que ya había comenzado a configurarse en la década de 1950, con los cambios que se habían ido sucediendo, no solo en el Ampiyacu, sino en toda la región amazónica peruana. Es cierto lo que las tres personas entrevistadas señalan en las versiones completas de sus testimonios (Chirif, 2014, pp. 111-137), que cuando se promulgó la ley de comunidades nativas, durante el gobierno del general Velasco Alvarado, los patrones ya había desaparecido de la cuenca. Tal vez quedaran algunos de poder limitado, pero los grandes, como los Loayza y los Rodríguez, ya eran historia.

Actualmente existen catorce comunidades en la cuenca del Ampiyacu. Los yaguas están ubicados en dos de ellas, cercanas entre sí y vecinas a Pebas, la capital distrital: Santa Lucía de Pro, que fue un fundo del patrón Vitoriano López establecido en 1945 (Salazar, 2014, p. 17) y San José de Pirí. En cambio, han desaparecido de la cuenca del Yaguasyacu, donde los encontraron los boras y ocainas que llegaron del Putumayo en la década de 1930, aunque ninguna fuente explica este hecho. Los ocaina han permanecido en el Yaguasyacu, aunque no en el lugar donde llegaron originalmente. La comunidad más antigua es Puerto Isango, que se fragmentó en 1992 a causa de rencillas de origen confuso. Ese año, la población disidente fundó, aguas abajo, Nueva Esperanza, donde aún vive. Algunas familias ocainas viven en Estirón del Cusco, en el Ampiyacu. Puerto Isango se ha despoblado, porque los habitantes que quedaban se marcharon a vivir a Pebas. Un intento de Puerto Isango de alquilar sus tierras a los seguidores del grupo religioso llamado "Iglesia Israelita del Nuevo Pacto Universal", fue

rechazado por la Federación de Comunidades Nativas del Ampiyacu (Fecona), que articula a todas las comunidades de la cuenca.

Los boras que llegaron a la zona fueron asentados en la parte alta del Zumún, afluente del Yaguasyacu, en un lugar conocido como Ancón. Desde allí bajaron al lugar donde hoy se encuentran, cerca de la desembocadura de esa quebrada, y formaron la comunidad llamada Ancón Colonia[26]. Con población proveniente también de ese asentamiento original se han creado otras dos comunidades en la cuenca, aguas abajo de Ancón Colonia. La primera es Brillo Nuevo, colindante con la anterior, ubicada a orillas del vértice formado por la unión entre el Zumún y el Yaguasyacu, donde vivió el curaca Francisco Mibeco, quien colaboró con los Loayza en el traslado de los boras desde el Putumayo. Actualmente, sus descendientes viven allí, salvo doña Estefanía, que radica en Iquitos desde la década de 1980. La segunda es Nuevo Perú, en la orilla opuesta de la anterior, sobre la margen izquierda del Yaguasyacu. (Salazar, 2014, pp. 20-21) Otras comunidades bora son Betania, en el Ampiyacu, cercana a Pebas, establecida en 1978. Los apellidos de algunos de sus moradores indican la presencia de población yagua (Cahuachi y Cahuamari) y kukama (Arirama y Manihuari); Boras de Pucaurquillo, aguas abajo y colindante con la anterior, cuya población, al parecer, estaría en ese lugar desde la llegada de los boras del Putumayo; y, finalmente, la comunidad Estirón del Cusco, aun cuando parte de su población sea huitoto-murui y ocaina.

Por último, los huitoto que llegaron a la cuenca fueron ubicados en Pucaurquillo, sede del fundo de Loayza, cercano a Pebas; en Estirón, aguas arriba, y en el fundo Polinesia. Los dos primeros asentamientos constituyen hoy comunidades llamadas Huitotos de Pucaurquillo y Huitotos de Estirón. Remontando el río Ampiyacu, se encuentra otras dos comunidades huitotas: Tierra Firme, fundada en 1976, aguas abajo de donde estuvo el fundo Polinesia; y la última y más alejada de todas, la comunidad de Nuevo Porvenir, fundada en 1989,

26 El asunto del traslado es muy complejo y requeriría de una reconstrucción detallada, a partir del testimonio de las pocas personas que aún conocen sobre el tema y con el apoyo de cartografía precisa, que explicite los nombres de los ríos y de las pequeñas quebradas del espacio que separa las cuencas del Putumayo y el Ampiyacu. La tendencia general tiende a simplificar el traslado, ubicando los puntos de inicio y de llegada, pero la cuestión es mucho más complicada, porque para llegar al lugar donde hoy se encuentran las comunidades, muchos grupos tuvieron estadías prolongadas en lugares alejados. Manuel Mibeco, hijo del curaca que apoyó el traslado de los boras hasta el Zumún y Yaguasyacu, se refiere a una estadía, durante unos dos años, en la boca del Chungo [Shungo], al parecer una de las quebradas que desagua en el Yaguasyacu. (Razon, 1984, p. 210) El relato acerca del traslado de los ocainas, realizado por Carlos Vásquez, sugiere situaciones similares.

con población proveniente del antiguo Porvenir, ubicado entre Tierra firme y Pucaurquillo. Según una fuente, su reubicación fue debida a la escasez de tierras en su lugar de origen. (Salazar, 2014, pp. 18-21)

El primer paso para consolidar esas comunidades, todas constituidas en torno a escuelas, se dio en el Ampiyacu en 1975, cuando varias de ellas fueron inscritas como personas jurídicas, lo que las convirtió en sujetos de derecho, y tituladas. La primera ley de comunidades, dada en 1974, tuvo dos cuestiones importantes que la segunda y las artimañas burocráticas han eliminado. La primera era considerar a la inscripción como un acto administrativo que formalizaba el reconocimiento que las comunidades ya tenían por mandato de la Constitución. En otras palabras, era un acto declarativo pero no constitutivo, lo que significaba que aun sin personería jurídica tenían derechos que el Estado debía reconocerles[27]. La segunda cuestión era que las tierras pertenecen a las comunidades por derecho ancestral, lo que implica que los títulos constituyen un mecanismo que formaliza la propiedad que ellas ya tienen. Fueron medidas que se adelantaron al Convenio 169, a la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas y también a las sentencias de la Corte Interamericana de DDHH. (Sobre los cambios de estas concepciones, ver Chirif, 2021.)

COMPOSICIÓN DE UN NUEVO TERRITORIO

La titulación de las comunidades en el Ampiyacu se ha realizado a lo largo de tres etapas. La primera fue en 1975. En ese año, se hicieron dos cosas: convertir en tierras tituladas las "reservas" de las comunidades de Brillo Nuevo y Huitotos de Estirón, que habían sido declaradas en 1958 (tema al que ya me he referido en páginas anteriores) y titular cuatro nuevas comunidades. La extensión total de tierras y bosques tituladas a esas seis comunidades fue de 13 444 ha. La segunda etapa se realizó entre 1991-1992. Para entonces, las comunidades ya contaban con un órgano de representación propio: la Federación de Comunidades Nativas del Ampiyacu (Fecona), que ellas habían creado en 1987, con asesoría de dirigentes y técnicos de la sede en Iquitos de la confederación indígena nacional Aidesep, y del antropólogo Jorge Gasché. En los dieciséis años que habían transcurridos desde la primera titulación, otra novedad era la aparición de seis nuevas comunidades, que, en su mayoría,

27 Sobre el tema hubo disputas —y las sigue habiendo—, a pesar de la opinión favorable sobre este derecho de la Defensoría del Pueblo. Ver "Análisis de la normatividad sobre la existencia legal y personalidad jurídica de las comunidades nativas". Defensoría del Pueblo. Lima, 21 de agosto de 1998.

eran producto de la fragmentación de las originales. El proceso fue apoyado y financiado por la sede de Aidesep antes mencionada, que había conseguido fondos de la cooperación internacional, en convenio con el Gobierno Regional de Loreto. Además de títulos nuevos, el trabajo incluyó la ampliación de las tierras de las comunidades que ya habían sido tituladas en 1975. El resultado de ese proceso fue que las doce comunidades lograron garantizar 21 227 ha adicionales que, sumadas a las que ya tenían, totalizaron 34 671 ha.

El acuerdo global para esta segunda etapa incluyó la ampliación y titulación de 43 comunidades asentadas en la cuenca del Putumayo, pertenecientes a diferentes pueblos indígenas, y contó con la participación de la Federación de Comunidades Nativas Fronterizas del Putumayo (Feconafropu). Los trabajos fueron financiados por la institución Nouvelle Planète de Suiza. En la actualidad, las comunidades de esta cuenca han asegurado 537 612 ha en tierras tituladas. (IBC, 2010, pp. 97 y 113)

Finalmente, la tercera etapa fue apoyada, técnica y financieramente, por el Instituto del Bien Común, ONG que trabaja temas ambientales y de ordenamiento territorial en esa parte de la Amazonía peruana, en convenio con la Fecona y otras federaciones indígenas, y el Gobierno Regional de Loreto. Esta vez incluyó la ampliación de catorce comunidades de la cuenca del Ampiyacu que ya antes habían sido tituladas, las cuales, en conjunto, lograron garantizar 99 171 nuevas hectáreas. Esta extensión, sumada a la lograda en los dos procesos anteriores, han asegurado para las comunidades del Ampiyacu 133 842 has. (Chirif, 2017, pp. 188-202) Un dato importante es que estas titulaciones cubren la totalidad de la cuenca del Ampiyacu.

Esta tercera etapa de titulación hace parte de una iniciativa integral impulsada por la Fecona, la Federación de Comunidades Nativas Fronterizas del Putumayo (Feconafropu) y la Federación de Pueblos Yagua de los Ríos Orosa y Apayacu (Fepyroa), con el apoyo del IBC, para formar un mosaico territorial que incluye, además de comunidades tituladas, la creación de cuatro Áreas de Conservación Regional[28]: Ampiyacu-Apayacu, Mai Juna, Algodón-Bajo Putumayo y Bajo

28 Las Áreas de Conservación Regional (ACR) son Áreas Naturales Protegidas administradas por los gobiernos regionales, en coordinación con las municipalidades y las organizaciones campesinas o indígenas locales. (Reglamento de la Ley de ANP. Arts. 68-69) La Ley de ANP apenas le dedica una línea a las ACR cuando señala que son áreas de uso directo, al igual que otras. En cambio, los parques nacionales, los santuarios nacionales y los santuarios históricos son de uso indirecto. La diferencia entre estas dos categorías es que mientras en estos últimos se prohíbe cualquier actividad económica extractiva y solo se permite la investigación científica y actividades de recreación y turismo, aunque únicamente en zonas previamente determinadas para ese fin, en las

Putumayo-Boca Yaguas, así como el Parque Nacional Yaguas, en la cuenca del río del mismo nombre.

Al respecto debo señalar que diversas organizaciones indígenas en la Amazonía peruana habían acogido con entusiasmo, desde la década de 1980, la creación de parques nacionales como una estrategia para frenar el desarrollo de actividades extractivas en su territorio, especialmente la explotación de hidrocarburos y de minerales, las más perjudiciales para el medio ambiente y la población. Lamentablemente, el Estado traicionó un importante acuerdo con una organización indígena y este hecho ha debilitado la posibilidad de nuevas alianzas futuras en esa dirección. (Odecofroc, 2009).

Las dos primeras ACR del mencionado mosaico fueron creadas en 2010 y 2015, respectivamente, con un total 825 170 ha. En 2018, después de una larga polémica, se declaró el PN Yaguas, con 868 928 ha. Es decir, entre las tres suman cerca de 1 700 000 ha. Las ACR son establecidas para beneficiar a las comunidades que toman parte de la iniciativa que, en el caso de la de Ampiyacu y Apayacu, pertenecen a los pueblos huitoto, bora, ocaina y yagua. Por otro lado, como he señalado recientemente en una nota a pie de página, los parques nacionales son una categoría de "uso indirecto", en la que no se puede realizar ninguna actividad extractiva. Sin embargo, la protección estricta conforma a estas áreas en lo que los biólogos llaman "fuente sumidero", es decir, lugares de reproducción de especies de fauna terrestre y acuática que luego emigran hacia zonas donde sí pueden ser aprovechadas por la población.

Si se suman las extensiones tituladas a las comunidades nativas de las cuencas del Ampiyacu y Putumayo, con las de las dos ACR mencionadas y la del PN Yaguas, se tiene un total de 2 365 472 ha. Además de la Gente del Centro, existen comunidades de los airo pai, kichwas, yagua y maijuna. Está pendiente la creación de dos nuevas ACR (Algodón-Bajo Putumayo y Bajo Putumayo-Boca Yaguas) que incrementarán la extensión total de territorio con alguna forma de protección para beneficio de los pueblos indígenas. En otras palabras, se puede decir que la gente del centro ha logrado componer un nuevo territorio, a lo largo de los cerca de noventa años 90 transcurridos desde su traslado hacia el sur del Putumayo. En ese territorio no existe explotación petrolera. La extracción de madera se concentra solo en el Putumayo y es realizada de manera ilegal por

áreas de uso directo se permite ciertas actividades extractivas bajo planes de manejo pesqueros, de fauna y forestales no maderables, ya que la extracción de madera está prohibida. Sin embargo, sí se permiten en estas áreas la explotación de hidrocarburos y minerales. Por fortuna para los intereses de los pobladores de la cuenca del Ampiyacu, no existen reservas de hidrocarburos en ella.

extractores colombianos, En esa cuenca también se explota oro de manera ilegal. Por otro lado, las comunidades disponen de zonas amplias para la pesca, la caza y el abastecimiento de diversos productos del bosque. Algunos grupos organizados de esas comunidades (comités, asociaciones), con apoyo de organismos públicos o de ONG, están desarrollando actividades extractivas, sujetas a planes de manejo, con fines de procesamiento y comercialización de carne de animales del monte y de pescado, y de productos forestales diferentes a la madera.

RECOMPOSICIÓN CULTURAL

No dispongo de información acerca de la existencia de malocas en el Ampiyacu o en el Putumayo durante la época de los fundos manejados por patrones caucheros. Dado que estos desaparecieron hace alrededor de 60 años, es un tema que algunos de los actuales pobladores de esas cuencas podrán aclarar cuando se les pregunte sobre el tema. Sí parecen haber existido algunas, según se deriva de algunos indicios, como la afirmación de Gasché (1982, p, 26), quien señala que, entre los inmigrantes de la década de 1930, hubo algún representante legítimo de la "carrera tradicional" [en el momento que él escribió eso —1982— ya no existía ninguno], "…pero no todos hicieron una maloca en esta tierra nueva para ellos y ninguno ha trasmitido su palabra a nadie para que asegure la continuidad del espíritu clánico". La frase es ambigua, pero sugiere que, a pesar de haber existido alguna maloca, los dueños de baile no trasmitieron la palabra tradicional. Sin embargo, él no explica las causas de esto. Otro indicio se desprende del testimonio de doña Estefanía Mibeco, en el que narra un baile, que tuvo que haberse realizado en una maloca, en la que el patrón se burla de ellos y mata a la garza que era el emblema de la celebración.

Después de la caída de los fundos, las sociedades indígenas sufrieron otras presiones que contribuyeron a su desestructuración, como la influencia de misioneros evangélicos que transmitieron creencias que contradecían las propias y el consumo de bebidas alcohólicas, como el aguardiente de caña, fomentado por nuevos patrones dedicados a captar mano de obra indígena para el trabajo de extracción de la madera y otros recursos del bosque. Junto al aguardiente, el *masato*, chicha fermentada preparada de la yuca, ha ido también implantándose como bebida cotidiana en algunas comunidades. Para sociedades que nunca tuvieron bebidas alcohólicas, los efectos de estas han sido devastadores.

En la década de 1970, sin embargo, en algunas comunidades del Ampiyacu comenzaron a construirse malocas, aunque las motivaciones no respondían a criterios tradicionales. Gasché menciona los casos de dos de ellas que fueron

construidas, una, en Pucaurquillo, en 1972, y, otra, años más tarde, en Estirón. Para que esto ocurriera, fue "…necesario que las normas antiguas que impedían a los últimos legítimos dueños de baile continuar su carrera ceremonial perdiesen su vigor" (Gasché, 1982, p, 26) Es decir, fue necesario transgredir la norma tradicional para que la tradición pudiese continuar. Esto parece una paradoja, pero de no haber sido así, no hubiesen podido construirse malocas por falta de representantes legítimos dueños de la palabra. El impulso para edificar la primera de las mencionadas malocas vino de afuera, cuando el curaca de la comunidad escuchó decir al presidente de entonces, Juan Velasco Alvarado, en una reunión en la ciudad de Pucallpa, "que los nativos debían continuar con sus tradiciones". En el caso de la segunda, la decisión fue tomada por la cabeza de un linaje "que se había casado, en un segundo matrimonio, con la nieta de un finado dueño de baile" (Ibíd., p. 27). En el Putumayo, a inicios de la década de 1990, el entonces presidente de la Feconafropu construyó una maloca en Mairidicai, comunidad aledaña a El Estrecho, hoy capital de la provincia del Putumayo. La maloca se deterioró y finalmente desapareció.

Actualmente, en el Ampiyacu existen malocas en las comunidades de Nueva Esperanza (ocaina), Estirón y Huitotos de Pucaurquillo (huitoto); y Ancón Colonia, Brillo Nuevo, Betania y Bora de Pucaurquillo (bora), donde hay dos. Boras radicados en Pebas, la capital del distrito, construyeron una maloca en el sector de ese centro poblado llamado "Sargento Lores", donde viven muchas familias indígenas. En El Estrecho, en el río Putumayo, existen malocas en Mairidicai (una nueva) y, hasta hace poco, otra en un terreno del padre de Rubén Medina, un joven de origen murui, estudiante de Derecho en Iquitos; además de una en la comunidad huitoto de Betania, en el bajo Putumayo. Por último, en Iquitos existen dos malocas, una en la comunidad Boras de San Andrés, cercana a la ciudad, y otra en la carretera que une Iquitos con Nauta.

Es claro que ninguna de estas malocas ha sido construida siguiendo los cánones tradicionales por falta de herederos legítimos de la palabra. Además, el estímulo para edificarlas ha tenido motivaciones diferentes. En las páginas siguientes, con la información disponible (que no es completa), intentaré explicar el origen de algunas de ellas y la manera cómo están funcionando.

La maloca de Nueva Esperanza, aunque está en muy mal estado de conservación, sigue existiendo. Allí acuden los moradores a preparar coca y ampiri, pero no tengo noticias de que allí se haya celebrado una fiesta en los últimos años. La comunidad misma está deteriorada y cuenta con pocos habitantes. De acuerdo a Doris Fagua (2014, p. 88), el ocaina es una lengua seriamente amenazada

de extinción, ya que "solo queda una cincuentena de hablantes fluidos de la generación de los abuelos y aproximadamente, otros cincuenta adultos entre los 35 y 45 años que poseen algún tipo de competencia para la comprensión y pasiva para la expresión". Pero la crisis alcanza al pueblo ocaina mismo, ya que, a la situación de Nueva Esperanza, se suma el abandono de la comunidad de Puerto Isango, hecho al que ya antes me he referido.

En la maloca de Estirón se celebran eventualmente fiestas de carácter tradicional (con las limitaciones ya anotadas) y también eventos, como el realizado, en diciembre de 2010, para festejar la creación del Área de Conservación Regional Ampiyacu Apayacu, al que asistieron representante del Gobierno Regional de Loreto, del Instituto del Bien Común e invitados. La maloca fue así el salón donde se pronunciaron discursos, se sirvió un almuerzo para los concurrentes y se realizaron bailes (folclóricos) para recrearlos. Sobre la otra maloca huitoto, la de Pucaurquillo, no dispongo de información y solo sé que su creación es muy reciente.

En el caso de las malocas bora, la de Ancón Colonia es una de las más antiguas, pero no dispongo de información sobre su situación actual. Puedo afirmar, sin temor a equivocarme, que, dada su lejanía respecto a Pebas, no se emplea para espectáculos turísticos. La referencia que tengo sobre ella es antigua y proviene del testimonio de Oliverio Rimabaqui̵, curaca del clan *Ajhi̵ijé* (nombre de la palmera caraná o irapay), recogido por mi colega Jean-Patrick Razon, a inicios de la década de 1980 y publicado por mí. (Chirif, 2017, pp. 245-255)[29] En el río Zumún, en la comunidad antes mencionada, existe la maloca que don José Arirama heredó de su padre ya fallecido. La maloca de Brillo Nuevo está a cargo de don Manuel Mibeco, hijo de don Francisco Mibeco. Él realiza grandes esfuerzos por recuperar el conocimiento tradicional de su pueblo. La maloca de Betania estaba a cargo de don Gregorio Rimabaqui̵, hijo del antes mencionado Oliverio. Él murió hace dos años, pero la maloca sigue funcionando, ahora a cargo de Francisco Vega, cuñado de Gregorio. No tiene fines turísticos y a veces se realizan bailes tradicionales. Por último, en la comunidad Boras de Pucaurquillo existen dos malocas, una del curaca Manuel Trigoso, del clan de la garza blanca, y la otra del curaca Víctor Churay, del clan *pelejo* (perezoso). En la comunidad existe una discusión acerca de cuál es el verdadero curaca. El "…conflicto sobre todo está ligado a los ingresos que puede generar en turismo o en temas de investigación estos sabedores" (Salazar, 2014, p. 9).

29 Publiqué dicho testimonio con autorización de JP Razon. Allí el nombre del narrador aparece como Oliberio (sic. Oliverio) Rimabaqui̵. Según el profesor bora Gerardo del Águila, su apellido proviene de *rúúmá*, una especie de la palmera irapay, y de *bajkye*, "raíz". (Chirif, 2017, p. 147)

Además del turismo, en estas malocas se celebran bailes tradicionales, aunque eventualmente también se utilizan para realizar talleres de capacitación, ceremonias civiles y otros eventos.

Un caso especial ha sido la maloca que un grupo de boras construyo en Pebas, en el sector llamado "Sargento Lores". De acuerdo a la información de que dispongo, ya no existe. No tengo noticias acerca de cómo funcionaba antes de desaparecer.

Como ya antes he mencionado, en El Estrecho, en el Putumayo, existió una maloca en Mairidicai a inicios de la década de 1990, cuando recién se había creado la organización de la cuenca, Feconafropu, y el movimiento indígena estaba en auge, pero luego despareció. Hace unos seis años, Rubén Medina le propuso a la comunidad edificar una nueva maloca, pero por problemas de celos la iniciativa se truncó. (Regresaré sobre este tema más adelante.) Finalmente, con financiamiento del Proyecto Especial Binacional Desarrollo Integral de la Cuenca del Río Putumayo (Pedicp), se ha realizado un estudio para construir una maloca en esa localidad. Sin embargo, de acuerdo a la información de Rubén Medina, Junior, un maloquero murui de San José, de Colombia, quien lo apoyó para construir su maloca, logró motivar a la gente de la comunidad, que finalmente fue construida. Recientemente, con fondos públicos del Ministerio de Cultura, se ha construido otra en la comunidad huitoto de Betania, aguas abajo de El Estrecho. No dispongo de información acerca de cómo están funcionando estas malocas, en las que, al problema general de ausencia de personas que manejen el conocimiento tradicional, se le suma el hecho de haber sido edificadas como resultado de gestiones burocráticas.

LAS MALOCAS DE IQUITOS

En las cercanías del km 10 de la carretera Iquitos-Nauta existe la maloca de una señora llamada Irene, en la cual, según relatos de residentes boras y huitotos en Iquitos, a veces se celebran fiestas de corte tradicional. No dispongo de más información acerca de su funcionamiento. Asimismo, existe otra en la comunidad de San Andrés, en el río Momón, que tributa en el Nanay, muy cerca del puerto de Bellavista ubicado a unos cinco kilómetros del centro de Iquitos. En ella reside un grupo pequeño de familias boras que emplea la maloca para realizar bailes que satisfagan la curiosidad de exotismo de los turistas. De hecho, la visita a "los boras de San Andrés" es parte del "paquete" que ofertan varias empresas turísticas. Sin embargo, allí también se congregan boras, huitotos y ocainas residentes en Iquitos para celebrar sus fiestas. Una de estas personas

es doña Estefanía Mibeco. Ella cuenta: "A veces voy a la comunidad de San Andrés, en el río Momón, donde viven boras que cultivan yuca brava y hacen casabe y otras comidas. Para compartir, les llevo lagarto, sajino, huangana y otras carnes. Como acá no hay mitayo, las compro en [el mercado de] Belén. Gallina no llevo, solo carne de monte o pescado. Mis paisanos no comían gallina. Ellos tienen asco a la gallina. Nosotros no olvidamos de preparar nuestras comidas. La naturaleza nos jala para seguir preparándolas". Continúa su relato:

> *"Ahora se hacen fiestas, pero ya no son como antes. Cualquier persona no hace fiesta. Los curacas son los que hacen fiestas, pero tienen que tener gente para preparar la coca, traer yuca, hacer casabe, traer leña y otras tareas. Ellos son los que saben la historia. Yo sé porque me he criado con mi papá y le he visto hacer fiesta. Cuando él quería comer carne hacía fiesta. Allí comenzaba a preparar. Decía a la gente de traer leña, preparar coca y ampiri, de hacer casabe y cahuana. Los invitados de otros sitios llegaban trayendo mitayo y allí intercambiaban. Nueva generación ya no conoce, ya no tanto les gusta. Ahora mis nietitos en otro camino se han ido. Así tal vez se va a terminar. A veces me viene a mi mente una canción y me da pena" (Chirif, 2014, p 147).*

Hace unos quince años se construyó una maloca en el predio de la Red Ambiental Loretana (RAL), a escasos tres kilómetros del centro de Iquitos, pero esta desapareció, junto con la Red misma y su fundador, el hermano Paul Mac Auley[30], irlandés de nacimiento. Detrás de ella había una propuesta de revitalización cultural y, de hecho, dio pie a la edificación de otra maloca, la que Rubén Medina inauguró, a fines de 2017, en El Estrecho. A pesar que fracasó, fue una iniciativa importante y por eso la incluyo en el presente texto, basándome en la entrevista que le hice a Rubén Medina, a fines de febrero de 2021. Él se presenta así: "Mi papá era kukama y mi mamá murui. Mi papá se da de baja en el Ejército y se va al Putumayo y allí conoce a mi mamá. Allí vive. Mi mamá murió hace seis años. Mi abuelito murui vivió con una señora maijuna". Rubén señala que, después de haber participado en la escuela para formación

30 El hermano Paul Mc Auley, de la orden de La Salle, fundó la Red Ambiental Loretana en 2004 para monitorear y denunciar la contaminación producida por la explotación de hidrocarburos en Loreto. En 2010, a raíz de su participación en protestas por los continuos derrames no sancionados de empresas petroleras, el gobierno le canceló su permiso de residencia y le dio un plazo perentorio para abandonar el país. Las protestas en Loreto y otras partes del país obligaron al gobierno a dar marcha atrás. El hermano fue asesinado en las instalaciones de la RAL en abril de 2019. Nunca se encontró a los responsables de este hecho, ni se aclararon los motivos del crimen.

de líderes indígenas organizada por Aidesep, le quedó claro de que las organizaciones indígenas trabajaban temas de titulación, derechos indígenas y otros, pero nada que tuviese que ver con el rescate de valores, costumbres, usos y tradiciones. "En el Putumayo, en el lado peruano, no teníamos ni siquiera una maloca, y tanto Remanso como El Estrecho han sido fundadas por nuestra gente que ha migrado allí. No había malocas en el Putumayo, y eso significaba que, como pueblo, de aquí a un tiempo íbamos a desaparecer. Nuestros hijos, nuestros nietos no van a saber cómo se organizan las fiestas, qué función tenían ellas, no va a haber el espacio donde se va a seguir transmitiendo el conocimiento. Esto me preocupó mucho".

Rubén era estudiante universitario en esa época y se alojaba en el local de la RAL, donde también vivían jóvenes de otros pueblos indígenas, estudiantes como él. Le sugirió al hermano Paul hacer una maloca para que los jóvenes estudiantes se reúnan y, "aparte de ser profesionales, reflexionar cómo queremos contribuir con nuestra comunidad para fortalecer nuestra identidad". Consiguieron fondos de la empresa petrolera Talisman, y el Gobierno Regional envió parte de los materiales necesarios para la obra. Además de servir de alojamiento para los estudiantes, la maloca fue un centro de dinamización cultural. Cuando indígenas conocedores de la cultura llegaban a Iquitos, se alojaban en ella y conversaban con los estudiantes. El antropólogo Jorge Gasché cumplió también un rol importante en esta iniciativa, reuniéndose con los jóvenes para enseñarles su propia lengua y cultura. Durante las vacaciones, cuando ellos regresaban a sus zonas, llevaban un plan organizado con apoyo del hermano Paul para conversar con los adultos de las comunidades y recoger sus enseñanzas. En la maloca preparaban ampiri y coca y se mambeaba. A veces también tomaban ayahuasca y celebraban fiestas tradicionales, a las que invitaban a indígenas residentes en Iquitos.

Todo funcionaba bien hasta que los estudiantes accedieron a un plan de becas del Estado ("Beca 18"), que financió sus pensiones universitarias y sus gastos de alojamiento y alimentación, además de útiles educativos.

> *"Cuando ya recibieron su subvención, algunos salieron [de la RAL] y consiguieron su cuarto; otros no querían participar en las reuniones. ¡Cómo impacta cuando tú tienes tus propios fondos! No quieres que nadie te esté controlando. Antes de la beca, la maloca financiaba el alojamiento, la alimentación, pero cuando ya tuvieron la plata en su bolsillo, los estudiantes comenzaron a salir. Y eso a mí me frustró. Eso ha pasado con muchos becarios*

de Aidesep, que cuando tienen los fondos se pierden si es que no hay un orden, una orientación. Eso nos pasó a nosotros con los chicos. […] Con dinero han tenido la oportunidad de todo lo que la ciudad les ofrecer: las fiestas, las salidas, los amigos. No ha habido un compromiso real. Ya no venían a mambear, ya no querían aprender, y esa actitud ha repercutido también en sus estudios y optaban por educación bilingüe como la última de las opciones que podían lograr. […] Con Jorge Gasché hemos hablado bastante, hemos trabajado bastante con él en la maloca. Él iba con plena voluntad para seguir enseñando la lengua. Pero después ya no venían los chicos. Entonces, él [Gasché] dijo, 'no hay motivo para venir a la maloca, si quieren aprender que vengan a mi casa'".

Fue después de esa experiencia que Rubén Medina pensó en la posibilidad de hacer una maloca en El Estrecho. Él esperaba que la población acogiera la iniciativa y que los jóvenes mostraran interés. Al inicio, estos venían motivados, pero luego, cuando había que trabajar para conseguir los materiales, no acudían. Una persona mayor les ofreció su terreno para construir la maloca, pero sus hijas se opusieron: "No papá, no te das cuenta. Rubén está viendo de utilizar el nombre de indígena para juntar fondos y enriquecerse. De una me cerraron. ¡Tú no vas a venir aquí a construir nada!, me dijeron". Un segundo intento, con la comunidad de Mairidicai tuvo resultados similares: "Tú quieres hacer el nombre de la comunidad para hacer… para juntar plata y te desapareces".

En ese momento, Rubén Medina optó por sacar adelante la iniciativa solo con su familia, para lo cual su padre puso a su disposición un terreno. Obtener los materiales para construir la maloca fue una odisea, pero no me voy a detener en eso. El único apoyo externo que tuvieron les llegó de un grupo de jóvenes, principalmente de Canadá, que Rubén había conocido en la RAL. "Eran estudiantes voluntarios que juntan su plata y viajan a un país para apoyar un proyecto en alguna comunidad. Ellos fueron al Putumayo y ayudaron a desraizar los troncos que habían quedado en el terreno. Al marcharse, entregaron unos seis mil soles para comprar hojas de irapay. De allí hemos seguido a punta de trabajo de mi familia y de algunos amigos que han apoyado, pero con esfuerzo, no con dinero". Rubén consiguió el apoyo de Junior, un maloquero de San José, un pueblito en el Igaraparaná, aguas arriba de La Chorrera, que había crecido y aprendido de su abuelo maloquero. Es un joven de la misma edad de Rubén, unos 37 años, a quien este conoció cuando estaba de paso por El Estrecho. Entonces Rubén lo animó para que se quedase.

"Hemos tenido la suerte de tener un hermano, paisano murui de La Chorrera que me ha enseñado a mí, porque es una gran responsabilidad ser maloquero, es un compromiso muy grande, vas a manejar ciertos conocimientos que son pesados. La maloca no solo es lo físico sino lo espiritual, es el conocimiento que tú vas a recibir, son muy celosos, convocados por otros, que por querer que tú no aprendas eso… ahí viene la maldad, la enfermedad. Hay ciertas cosas que no entendía cuando ya he venido a formarme. Hay ciertos conocimientos que no son otorgados a cualquier persona. Me formé, asumí mi compromiso, porque de ahí es lo que uno va planificando y visionando cómo queremos desarrollar la comunidad".

El paisano murui de San José vivió en la maloca con Rubén y lo acompañó hasta el final de la experiencia. Fueron cuatro años desde la inauguración, realizada a fines de 2017. "Después que se inaugura una maloca, tiene que haber una fiesta *lluaki*, de abundancia, fiesta de frutas. Al inicio se hacen dos *lluaki*, una es para celebrar y fertilizar la tierra donde después vas a hacer tu labranza yuca, plátano, frutas, y cuando produce, haces ya nuevamente fiesta celebrando tu producción. Hemos hecho esas dos fiestas. No han sido tan grandes, han sido fiestas pequeñas, no como la inauguración".

En la inauguración de la maloca hubo más de trescientas personas, entre participantes verdaderos, curiosos y vendedores ambulantes.

"La inauguración fue tan espectacular que yo me emocioné tanto. Yo había soñado, había visto ese momento de inauguración. La gente ha venido de La Chorrera a la fiesta. Creo que he podido contribuir a que una semilla haya caído nuevamente en el Putumayo. Pero la gente que ha participado en la inauguración de la maloca, que ha venido con sus cantos, han sido mis hermanos colombianos. El tema cultural está más fortalecido en Colombia que en Perú. En toda la cuenca del Igaraparaná hay malocas murui, bora, ocaina, y todas hacen fiestas cada año. Y esta es la gente que ha ido a mi fiesta, porque de la gente local, solo han venido los ocaina de Siete de Agosto, del bajo Putumayo. No ha habido un grupo de El Estrecho ni de ningún otro lugar. Todos han sido del lado colombiano los que han traído canciones. Del lado peruano, nadie, solo los ocaina. Ni siquiera la gente de Mairidicai porque

tampoco conocen. No conocen ya los cantos. Los jóvenes no saben nada y los viejos no hay muchos ya. Está el tío Irakude, Pancho Irakude, él ha sido profesor en Formabiap[31]. Ya está de avanzada edad, toma bastante. Está el abuelito José Boraños. Él vive, pero no tiene la fuerza como para ir a la fiesta. No hay más de cinco ancianos. Los profesores no han estado en la fiesta. Y la generación hacia abajo no conoce nada".

Después de la inauguración y de las otras dos fiestas mencionadas, la maloca entró en fase del abandono y decadencia hasta que finalmente se derrumbó. "Ya no existe. Está pasto ahora. Eso [la maloca] no lo hace una sola persona, lo hace una comunidad. […] La maloca es donde vive la gente. Cuando no hay nadie, entonces se enfría tu maloca y cae". Aunque Rubén piensa que esa maloca propició que Mairidicai haya despertado para que ahora la comunidad, con apoyo del mismo maloquero que vino de San José, esté edificando su propia maloca, mi opinión es diferente, porque en este caso se trata de una iniciativa del Ministerio de Cultura, que ha "planificado" construir cinco malocas en el Putumayo. Mairidicai es la primera. Si los sinceros esfuerzos de Rubén Medina no han sido suficientes para sostener la iniciativa, puedo imaginar que las intenciones de los funcionarios públicos, por bien motivadas que sean, servirán aún menos para ese fin.

El testimonio de Rubén Medina es muy claro respecto a las dificultades que enfrenta la construcción de una maloca: "Eso [la maloca] no lo hace una sola persona, lo hace una comunidad". Su frase expresa que las buenas intenciones no son suficientes, que hay un asunto central que es la legitimidad de la propuesta. Si la propuesta no es legítima a causa de los cambios que han ocurrido, tampoco funciona entonces "…el control social de parte de los individuos que tradicionalmente lo ejercían gracias, precisamente, a su cargo ceremonial y, en particular, por medio de la palabra ritual" (Gasché, 1983, p. 16). Rubén Medina es un hombre honesto y preocupado por el destino de su pueblo, un pueblo que él recién ha descubierto en su etapa de hombre maduro, pero del cual no conoce la lengua, aunque se empeña por aprenderla, ni menos la palabra ritual. No es un legítimo heredero de la tradición de un clan, que tampoco tiene. Su intento de abordar su tradición se funda en reflexiones intelectuales y políticas, pero estas no son suficientes para darle legitimidad a sus esfuerzos y por eso no es escuchado por la gente, que imagina que él tiene

31 Programa de Formación de Maestros Bilingües, que ejecuta Aidesep en convenio con el Ministerio de Educación.

dobles intenciones. Su situación es angustiosa y siente frustración. Es probable que la situación sea diferente para personas como Manuel Mibeco, bora de la comunidad de Brillo Nuevo, en el Yaguasyacu, que conoce su lengua y que, a pesar de no haber recibido el conocimiento tradicional de su padre, tiene un hilo que lo conecta con sus ancestros.

Aun así, las malocas que existen están jugando un rol de fortalecimiento de la identidad de las personas, por más que estén fuera de contexto y que sirvan, a la vez, como locales para atraer turistas y conseguir algún dinero. Y esto incluso en las que están en Iquitos, como se desprende del testimonio de doña Estefanía Mibeco. Ella reside en la ciudad por más de 30 años y tiene una fuerte influencia de ILV y de la religión evangélica. Aun así, es claro el valor que le da a los bailes en la maloca y la tristeza que la afecta cuando siente que es un mundo que se puede acabar: "Ahora mis nietitos en otro camino se han ido. Así tal vez se va a terminar".

La mejor maloca que he visto en ambas cuencas ha sido la que construyó Rubén Medina, por sus dimensiones y la calidad de sus materiales. Es la que más se debe haber acercado a los cánones de las malocas tradicionales. Sin embargo, al cabo de cuatro años se derrumbó por las razones que él explica con claridad. En cambio, otras malocas construidas en el Ampiyacu han seguido sobreviviendo, a pesar de que varias de ellas están deterioradas. Sin duda, es su mayor legitimidad la que ha permitido su permanencia.

PUTUMAYO Y AMPIYACU, CONDICIONES DISTINTAS

Una simple mirada al mapa del Ampiyacu deja claro que la cuenca entera pertenece hoy a los indígenas que fueron trasladados desde el Putumayo y a dos comunidades yaguas, ubicadas en la parte baja del río. Y más, porque a los territorios titulados se agrega el ACR Ampiyacu Apayacu. Sumando las extensiones de unas con la otra, se tiene una extensión cercana a las 570 000 ha. Las comunidades extremas están separadas por unas cinco horas de navegación, pero todas ellas son colindantes, por lo que constituyen un territorio continuo. La relativa cercanía les permite una fluida comunicación, cuestión importante para coordinar iniciativas y participar en bailes tradicionales. La extracción ilegal de madera está controlada en esta cuenca, donde además no existe explotación de hidrocarburos ni de oro. El único factor de disturbio es la existencia, en la parte alta de la cuenca, de chacras destinadas a la producción de coca con fines ilícitos, pero es un problema pequeño no solo porque afecta a pocas comunidades sino por la extensión misma de esos cultivos.

En cambio, la situación en el Putumayo es radicalmente diferente. Las comunidades de la Gente del Centro están dispersas a lo largo de este río que define la frontera entre Colombia y Perú a lo largo de una extensión aproximada de 1600 km. Las comunidades extremas de la Gente del Centro son Santa Teresita, ubicada en el curso alto de la cuenca, en el distrito de Teniente Clavero, casi frente a Puerto Leguízamo (Colombia); y Huapapa, en el curso bajo de dicho río, en la desembocadura del río Yaguas. Es un espacio inmenso. La mayor concentración de las comunidades de la Gente del Centro está en la parte media del río. En la cuenca, además, campean actividades ilícitas de todo tipo. Una de ellas, que tiene serias consecuencias para el medioambiente y la salud de los pobladores, es la extracción de oro realizada por dragas ubicadas a lo largo de casi toda la cuenca. Lo mismo ocurre con la explotación de madera. Los cultivos de coca son numerosos y el narcotráfico tiene un peso grande. Según una fuente, allí se ha instalado el cartel de Sinaloa para controlar el tráfico de las embarcaciones y pedir cupos. "Controlaban como policías, con sus armas, quiénes salían, quiénes entraban. A Huapapa la tenían ya casi de rodillas", señala una persona enrevistada. Sus integrantes se terminaron enfrentando con los remanentes de las FARC. Una misión especial de la Marina de Guerra del Perú capturó a dos cabecillas del cartel que fueron llevados presos a Iquitos. Los madereros trabajan a voluntad, extrayendo madera ilegal de donde les conviene. Como las actividades ilícitas significan trabajo e ingresos para la gente y el Estado está ausente, gran parte de la población acepta a los narcotraficantes como benefactores. Hubo varios lotes petroleros bajo contrato de exploración de la empresa Petrobras, pero esta abandonó la zona al no encontrar reservas suficientes. Por el momento, al menos, esta actividad no representa un problema.

Un problema adicional es la debilidad organizativa de la población, que tiene que ver con varios factores: la dispersión de las comunidades a lo largo de la cuenca, la ausencia del Estado, la falta de oportunidades de trabajo, la seguridad e impunidad con que actúan los extractores ilegales y la presencia de iglesias evangélicas que destruyen las convicciones que para la población indígenas dan sentido a su vida. La falta de un discurso verdaderamente indígena es un problema mayor y esto ha llevado a que la ilegalidad se instale también en algunas organizaciones. De hecho, la Organización de Comunidades Indígenas del Bajo Putumayo y Río Yaguas (OCIBPRY), que congrega a unas cuatro comunidades cercanas a la desembocadura del Yaguas, se conformó para manipular el tema de los derechos y de la autonomía indígenas con la finalidad de mantener actividades ilícitas (extracción de oro, madera y cultivos de coca) en la zona que hoy ocupa el Parque Nacional del Yaguas.

En suma, las posibilidades de estructurar una propuesta territorial en el Putumayo son mucho más difíciles que en el Ampiyacu debido a la extensión del río, la dispersión de las comunidades, la ausencia del Estado y la vigencia de actividades ilícitas. Por las mismas, razones, también la posibilidad de reestructurar la sociedad y cultura de la Gente del Centro es una tarea más complicada.

TEMAS PENDIENTES

En la línea del análisis que he planteado a lo largo de este texto, considero que es necesario investigar varios temas. Uno de ellos es el traslado de la población desde la orilla norte del Putumayo hacia la sur, que constituye un cuadro que se ha ido armando de a pocos y por piezas. Sin embargo, falta mucho para tener un panorama completo de este acontecimiento, que debe incluir las rutas seguidas por cada grupo, los tiempos en que se produjeron los traslados, los responsables de ellos y el papel que jugaron los curacas en los desplazamientos.

El funcionamiento de los fundos del Ampiyacu y Putumayo se conoce en sus rasgos generales, pero no en detalle; por ejemplo, cómo fueron las relaciones laborales que los parones establecieron con sus trabajadores indígenas.

La creación de nuevos asentamientos de población indígenas después del traslado y durante la etapa de dominio de los patrones es un tema poco claro. ¿Fueron asentamientos que se independizaron de los patrones o fueron creados por iniciativa de estos mismos, como parte de una estrategia para apropiarse de nuevos espacios y recursos naturales de la cuenca?

Es también importante un mayor conocimiento acerca del rol jugado por los diversos actores presentes en el periodo comprendido desde el traslado hasta la conformación de las comunidades libres, entre ellos, los patrones, el Estado, en especial con la expansión del sistema escolar hacia las comunidades, el Instituto Lingüístico de Verano, y la Iglesia Católica.

Por último, un tema de especial relevancia es el estudio comparativo de los procesos seguidos por la Gente del Centro en Colombia y en el Perú después del caucho, lo que permitirá entender mejor las respuestas dadas por la población indígena en cada caso.

BIBLIOGRAFÍA

Bellier, Irene

1994. "Los Mai huna". En Fernando Santos y Frederica Barclay (editores). *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía*. Volumen I. FLACSO-IFEA. Lima, pp. 1-179.

Casement, Roger

2011. *Libro Azul Británico. Informes de Roger Casement y otras cartas sobre las atrocidades en el Putumayo*. CAAAP / IWGIA. Lima.

Chaumeil, Jean Pierre

1994. Los Yagua. En Santos, Fernando y Frederica Barclay. *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía*. Flacso-IFEA. Lima, 181-307.

Chirif, Alberto, Manuel Cornejo Chaparro & Juan de la Serna Torroba (Coord.)

2013. *Álbum de fotografías. Viaje de la Comisión Consular al Río Putumayo y Afluentes (Agosto a Octubre de 1912)*. AECI – CAAAP – IWGIA – Tierra Nueva. Lima.

Chirif, Alberto

2014. *Pueblos de la yuca brava. Historia y culinaria*. IWGIA / ORE / IBC / Nouvelle Planète. Lima.

2017. *Después del caucho*. Lima: Lluvia Editores / CAAAP / IBC. Lima.

2021. Derechos indígenas en el Perú: Transgresiones y contrabandos normativos. MESTER, VOL. XLIX (2020), pp. 115-130.

Chirif, Alberto & Manuel Cornejo (eds.)

2009. *Imaginario e imágenes de la época del caucho*. CAAAP / IWGIA / Universidad Científica del Perú. Lima.

Chirif, Alberto & Pedro García

2007. *Marcando Territorio. Progresos y limitaciones de la titulación de territorios indígenas en la Amazonía*. IWGIA. Copenhague.

Echeverri, Juan Álvaro
2020. *La Gente del Centro del Mundo. Curación de la historia en una sociedad amazónica*. Universidad Nacional de Colombia, sede Amazonía. Leticia. Manuscrito inédito presentado a la "Convocatoria para el fortalecimiento de la divulgación y difusión del conocimiento mediante la publicación de libros 2020", de la Editorial Universidad Nacional de Colombia.

Fagua, Doris
2014. "Género y sufijos clasificatorios de discretización en ocaina (witoto)". En *Revista Brasileira de Linguística Antropológica*. Vol. 6, Número 1, Julho de 2014, pp. 87-103.

Faura, Guillermo
[1964]. *Los ríos de la Amazonía peruana*. Marina de Guerra del Perú. Lima.

García, Pedro, Søren Hvalkof y Andrew Gray
1998. *Liberación y derechos territoriales en Ucayali – Perú*. IWGIA. Copenhague.

Gasché, Jürg
1972. "L'Habitat Witoto: 'Progrès' et tradition". Journal de la Société des Américanistes. T. LXI, 177-214.

1982. "Las Comunidades Nativas entre la apariencia y la realidad: El ejemplo de las Comunidades Huitoto y Ocaina del Río Ampiyacu". *Amazonía Indígena* 5.

2014. La Gente del Centro y los impactos del caucho. En Chirif, Alberto. *Después del caucho*, op. cit. pp. 49-78.

Gray, Andrew
2005. Las atrocidades del Putumayo reexaminadas. En *La Defensa de Los caucheros*. Monumenta Amazonica. CETA / IWGIA. Iquitos.

Guyot, Mireille
1979. "La historia del mar de Danta, el Caquetá. Una fase de la evolución cultural en el noroeste amazónico". En *Journal de la Société des Americanistes*, Año 1979. Vol. 66, N° 1, pp. 99-123.

Hvalkof, Søren
2021. "Titulación, esclavitud y democracia: los procesos de liberación indígena en el Gran Pajonal Alto Ucayali, Perú". En Chirif, Alberto, *Por la conquista de la autodeterminación.* IWGIA. Lima, pp. 331-362.

Larrabure y Correa, Carlos
2005. Perú y Colombia en el Putumayo. En *La defensa de los caucheros*. Monumenta Amazonica. IWGIA / CETA. Iquitos, pp. 339-363.

2006-2014. *Colección de leyes, decretos, resoluciones i otros documentos oficiales referentes al departamento de Loreto*. Monumenta Amazonica. Iquitos: CETA/Gobierno Regional de Loreto. 18 vols. [Primera edición, 1905-1909. Lima: Imprenta La Opinión Pública.]

Lucas, Maria Luisa
2020. "Le retour des images. Les collections bora et ses incomplétudes" Ms. conferencia en el Musée du quai Branly, Paris.

Marcoy, Paul
2001. Viaje a través de América del Sur. Del océano Pacifico al océano Atlántico. IFEA / CCRP / PUCP / CAAAP. Lima. 2 vols.

Odecofroc
2009. *Crónica de un engaño*. Informe N° 5. IWGIA. Lima.

Olarte Camacho, Vicente
1910. *Las crueldades en el Putumayo y en el Caquetá*. Imprenta Eléctrica Bogotá.

Páramo Bonilla, Carlos Guillermo
2008. "Un monstruo absoluto": Armando Normand y la sublimidad del mal. Maguaré N° 22, pp. 43-91.

Paredes Pando, Óscar
1978. "Bora, Witoto, Ocaina. Estudio etnológico de las comunidades nativas del río Ampiyacu, bajo Amazonas", Ordeloreto, Iquitos.

Pennano, Guido
1988. *La economía del caucho*. CETA. Iquitos.

Pineda Camacho, Roberto
2000. *Holocausto en el Amazonas. Una historia social de la Casa Arana*. Bogotá: Espasa - Planeta.

Razon, Jean-Patrick
1984. Les Bora et le caoutchouc. Contribution à l'étude de l'histoire récente des Indiens Bora de l'Amazonie Péruvienne. Mémoire présenté pour le diplôme de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales. Paris.

Reátegui, Martín
2021. *Guerra en la montaña, La Revolución de Iquitos de 1921*. Rojo y Negro. Iquitos

Robuchon, Eugène
2010. [1903] *En el Putumayo y sus afluentes*. s/d. Editado por Juan Álvaro Echeverri. Biblioteca Gran Cauca. Universidad del Cauca. [Primera edición, 1907. Imprenta La industria, Lima.]

Rocha, Joaquín
1905. *Memorándum de viaje*. Casa Editorial de El Mercurio. Bogotá.

Rojas Paredes, Ramiro y Alex Acuña
2015. *La historia jamás contada sobre la época del caucho. Dos testimonios indígenas*. IBC Lima.

Salazar, Omar
2014. Sucinta historia de los pueblos indígenas en la cuenca del Ampiyacu. Instituto del Bien Común. (Texto mecanografiado.)

Santos, Fernando & Frederica Barclay
2002. *La Frontera Domesticada*. Lima. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Stiglich, Germán
2007. "Informe presentado por el alférez de fragata don Germán Stiglich á la Junta de Vías Fluviales sobre el viaje que por encargo de su institución efectuó por los ríos Pachitea, Bajo Ucayali, Amazonas, Alto Ucayali i Urubamba". En Larrabure y Correa, T. IV, pp. 272-367.

2013. "La región peruana de los bosques, por el teniente 2° de la armada nacional, don Germán Stiglich. En Larrabure y Correa, T. XV, pp. 308-495.

Valcárcel, Carlos
1915. *El proceso del Putumayo y sus secretos inauditos*, Imprenta Comercial Horacio La Rosa and Co, Lima.

2004. *El proceso del Putumayo y sus secretos inauditos*. CETA / IWGIA. Iquitos. [Nueva edición con comentarios y notas adicionales.]

Veigl, Francisco Xavier
2006. Noticias detallas sobre el estado de la provincia de Maynas en América Meridional, hasta el año 1768. Monumenta Amazonica. CETA. Iquitos.

Villegas, Jorge y Fernando Botero
1979. "Putumayo: "Indígenas, caucho y sangre". *Cuadernos Colombianos 12*. T. III, pp. 5 29-565.

Whiffen, Thomas W.
1915. *The North-West Amazon. Notes of some months spent among cannibal tribes*, Londres.

Wilkens de Mattos, João
1984. *Diccionario Topographico do Departamento de Loreto na Republica do Peru*. IIAP-CETA. Iquitos. [Primera edición de 1874.]

Latia, hija de Gregorio y Alicia. Betania, 2009

CLAVES PARA LEER LOS RELATOS

A lo largo de los relatos que aquí presentamos, se mencionan personas, localidades, ríos, hechos culturales, animales y plantas que conforman los actores y los escenarios de los acontecimientos que narran. Realizar una explicación pormenorizada de estos cada vez que son mencionados por los relatos sería redundante y volvería engorrosa la lectura del texto. Esta es la razón por la que ofrecemos estas "Claves", dejando para notas a pie de página algunas precisiones sobre personas y términos del castellano regional, poco conocidos o ignorados para quienes no están familiarizados con el ambiente amazónico, que solo son mencionados una o dos veces a lo largo de los relatos.

Sin embargo, no nos detendremos, ni aquí ni el texto, a explicar las formas de expresión propias del castellano amazónico peruano ya que, si bien pueden resultar extrañas a algunos lectores, ellos podrán dilucidar su significado mediante la comprensión del contexto en que aparecen. Sobre el tema queremos señalar nuestra admiración por la riqueza expresiva de ese castellano regional, que se nutre con vocablos provenientes de otras lenguas indígenas, con la reinterpretación semántica de términos del castellano y con el reacomodo sintáctico de las oraciones.

Las explicaciones y definiciones siguientes comprenden lugares, personas, especies de flora y fauna, y términos diversos. Las presentamos por tema y en orden alfabético.

LUGARES

– **Abisinia.** Sección cauchera ubicada en el río Cahuinarí, dependiente de la gerencia de La Chorrera, que estuvo a cargo de personajes de maldad extrema: Abelardo Agüero y Augusto Jiménez, ambos peruanos. Según Casement (2011, p. 40), se trata de "la peor estación, donde se cometen crímenes de manera más fácil y recurrente".

– **Algodón.** Río que nace en el interfluvio entre el Napo y el Putumayo, y desemboca en este último aguas abajo de El Estrecho, capital de la provincia de Putumayo.

– **Ampiyacu.** Del quechua, *ampi*, veneno y también remedio, y *yaku*, agua y también río. Desemboca en el Amazonas por su margen izquierda, a una noche de navegación, en lancha de pasajeros, aguas abajo de la ciudad de Iquitos.

– **Atenas.** Sección cauchera dependiente de la gerencia de La Chorrera, que estaba situada a orillas del Cahuinarí. Estuvo bajo las ordenes de Elías Martinengui, quien luego fue reemplazado por Alfredo Montt. Ambos cometieron atrocidades contra la población.

– **Brillo Nuevo.** Desde 1978 es una comunidad bora ubicada en la margen derecha del río Yaguasyacu, tributario del Ampiyacu. Fue parte del fundo Pucaurquillo, propiedad de Miguel Loayza, principal responsable del traslado de la población indígena desde el Putumayo al mencionado río.

– **Caraparaná.** Río que desemboca en el Putumayo, por su margen izquierda, en territorio colombiano.

– **Colonia.** Nombre del lugar donde fueron asentados los pobladores boras traídos desde el Putumayo. Fue parte del fundo Pucaurquillo y estuvo a cargo del patrón colombiano Juan Rodríguez Bautista. Estuvo inicialmente ubicada en la parte alta del río Yaguasyacu, pero posteriormente lo trasladaron, aguas abajo, a la desembocadura del Zumún. En la década de 1980 fue inscrita como comunidad y sus tierras tituladas con el nombre de "Boras de Colonia".

– **Colonia Indiana.** Ver La Chorrera.

– **Corbata.** Localidad ubicada en el río Putumayo, aguas abajo de El Estrecho. Actualmente es una comunidad nativa quechua.

– **El Encanto**. Localidad ubicada en la margen izquierda del río Putumayo, en Colombia, en la desembocadura del río Caraparaná. En 1903, cuando el viajero Joaquín Rocha visitó la zona, la localidad era parte de la empresa cauchera de los colombianos Gregorio, Teófilo y Alonso Calderón, dueños de la empresa "Calderón Hermanos". (Ver Rocha, 1905.) Un año más tarde se estableció allí la sede de una de las dos gerencias de la "Peruvian Amazon Company" (la otra era La Chorrera), bajo el mando del peruano Miguel Loayza.

– **El Estrecho.** Principal centro poblado del Putumayo peruano. Al crearse la provincia del Putumayo, en 2014, fue declarado su capital, con el nombre de San Antonio de El Estrecho.

– **Igaraparaná.** Río que desemboca en el Putumayo por su margen izquierda, en territorio colombiano. En la parte alta de su curso se encuentra La Chorrera, que fue la gerencia más importante de la empresa cauchera "Peruvian Amazona Company".

– **La Chorrera.** Principal gerencia de la "Peruvian Amazon Company" en la zona de extracción cauchera. A veces es también llamada Colonia Indiana. Anota el cónsul británico Roger Casement (2011, p. 87): "La Chorrera en sí no producía caucho. Era el centro administrativo que controlaba las diez secciones enumeradas [anteriormente], aprovisionándolas con armamentos, provisiones, etc., y recibiendo el caucho que era almacenado y finalmente enviado a Iquitos por una de las lanchas a vapor de la compañía que hacía el trayecto de ida y vuelta, más o menos regularmente, entre el Putumayo y ese lugar". Hasta 1907 estuvo bajo la dirección del colombiano Víctor Macedo. Esa gerencia, sus secciones y sucursales fueron escenario de las peores crueldades cometidas por los empleados de la "Peruvian Amazon Company" contra la población indígenas. En 1907, después de las denuncias a la empresa, la jefatura de la gerencia recayó transitoriamente en manos del peruano Miguel Loayza y, luego de Juan A. Tizón, también peruano.

– **La Sabana.** Sección cauchera dependiente de la gerencia de La Chorrera, ubicada a orillas del río Cahuinarí. Estuvo bajo la conducción del patrón peruano José Inocente Fonseca, quien tenía unos 28 años cuando Casement (2011, p. 39) visitó la zona. Antes había estado dirigida por Fidel Velarde, también peruano. Ambos fueron acusados por crímenes atroces contra la población resígaro. Los dos huyeron a Brasil cuando comenzó el juicio contra los caucheros.

– **Morelia.** Campamento cauchero dependiente de la sección Abisinia, situado en el curso bajo del río Cahuinarí, cerca de su desembocadura en el Caquetá, que estaba al mando de Augusto Jiménez.

– **Remanso.** Localidad ubicada en la margen derecha del río Putumayo, en el curso bajo de este río. Fue uno de los fundos establecidos por Miguel Loayza, luego de la suscripción del tratado de límites con Colombia, en 1922, que definió que la margen izquierda del Putumayo pertenecía a Colombia. Actualmente es una comunidad huitoto y, desde 2014, al crearse la provincia de Putumayo, es capital del distrito de Yaguas.

– Santa Catalina. Sección cauchera integrada por población bora, que estaba ubicada en el río Cahuinarí. En los relatos, con frecuencia es nombrada solo como Catalina. Estuvo bajo el mando del patrón peruano Aurelio Rodríguez hasta junio de 1909, cuando se retiró "con una "pequeña fortuna" de la empresa (Casement, 2011, p. 39). Rodríguez fue autor de numerosos crímenes e inventor de un cepo especial, para causar mayor dolor a los castigados (Ibíd., p. 58). La dirección de esta sección quedó luego bajo responsabilidad de Carlos Seminario, otro patrón peruano.

– Santa Julia. Sección cauchera que estaba ubicada en el curso bajo del río Igaraparaná, muy cerca de su desembocadura en el Putumayo por su margen izquierda. Dependía de la gerencia de La Chorrera y concentraba población bora. Las fuentes consultadas no indican quien la conducía.

– Secciones. Campamentos caucheros al mando de un jefe, que dependían de alguna de las dos gerencias que tenía la "Peruvian Amazon Company" en la zona de extracción gomera: La Chorrera, en el río Igaraparaná, y El Encanto en el río Caraparaná. En su libro, Eugene Robuchon, geógrafo francés que realizaba trabajos en la zona hasta que desapareció sin dejar rastro, menciona la existencia de 16 secciones dependientes de la gerencia de La Chorrera, donde además existían otras "40 sucursales o dependencias", aunque no explica las diferencias entre las secciones y estas dependencias. Añade: "Cada una de ellas tiene un personal de empleados civilizados de 10 á 25 hombres. La sección *Andoques* tiene de 60 á 80 hombres, y las secciones *Entre Ríos, Providencia, Borax* [sic] y *Cahuinarí* más de 25 hombres cada una". Si calculamos un promedio de veinte personas por cada una de estas 56 localidades, en total la empresa, solo en la gerencia de La Chorrera, pudo haber tenido unos 1120 "civilizados". En el caso de El Encanto, Robuchon menciona ocho secciones y unas 15 dependencias y proporciona la cifra de 110 "civilizados", aunque no precisa si esta se refiere solo al personal de las secciones o también de las dependencias. (Robuchon, 2011, pp. 182–183) La inusitada cantidad de personas foráneas en la zona de extracción cauchera puede ser una de las razones que ayude a entender la violencia que desataron contra los indígenas. Se trataba de empleados y trabajadores ajenos a la región, sin ningún otro interés que ganar dinero a partir de la explotación de las gomas. Recordamos, como lo mencionamos en la presentación de uno de los relatos de este libro, que las personas que desempeñaban los cargos más altos de las gerencias y secciones, ganaban dinero adicional al de sus sueldos mensuales, proporcional al del caucho recolectado. Allí donde los porcentajes eran más altos, las matanzas fueron mayores. Además, los trabajadores eran personas que temían a los indígenas

por haberse creído los imaginarios que habían inventado sobre estos, que los presentaban como seres salvajes, brutales y, sobre todo, antropófagos. De hecho, la desaparición de Eugène Robuchon, durante los primeros meses de 1906, le dio a los jefes caucheros la ocasión para acusar a los indígenas de haberlo matado para comérselo, lo que tiene que haber acrecentado el miedo de los trabajadores.

– **Supay.** Diablo, en quechua. Nombre de una quebrada tributaria del Yaguasyacu que desemboca en el Ampiyacu.

– **Yaguas.** Río que desemboca en la parte baja del Putumayo, por su margen derecha, en territorio peruano.

– **Yaguasyacu.** Río que desemboca en el Ampiyacu. Literalmente, "río de los yaguas", en alusión al hecho comprobado de que pobladores de este origen se asentaban en la zona. En sus orillas fueron asentados grupos de boras y la totalidad de los ocainas que los caucheros trasladaron desde el Putumayo.

– **Zumún.** Pequeño río o quebrada que desagua en el Yaguasyacu por su margen derecha.

PERSONAS

– **Arana, Julio César**. Fabricante de sombreros nacido en Rioja (San Martín), que comerciaba por los ríos de la selva baja. Se inició en el negocio de gomas, que luego vendía en Iquitos a las casas exportadoras. En 1890 se asoció con el comerciante colombiano Juan V. Vega (Santos y Barclay, 202, p. 78) y en 1896 consolidó su posición en diversas zonas, donde se erigió como único habilitador, fundando la firma "J. C. Arana y Hermanos" (Pennano, 1988, p. 162). Para dedicarse de lleno al negocio se asociaba con personas que aportaban capital y experiencia, de las cuales se deshacía apenas acumulaba excedentes y conocimientos. Así, en 1901 se asoció con el cauchero colombiano Benjamín Larrañaga, con quien fundó la firma "Arana, Larrañaga y Compañía". Luego de la muerte de su socio, compró sus acciones a su hijo Rafael Larrañaga en 1905 (Santos y Barclay, 2002, p. 78–79; Pennano, 1988, p. 162–163). Ese mismo año, Arana viajó a Londres con la finalidad de interesar a socios capitalistas de ese país para crear una empresa con el nombre de "Peruvian Amazon Rubber Company", que fue constituida el 27 de septiembre de 1907, con un capital de un millón de libras esterlinas. (Pennano, 1988, p. 163–164)

– **Agüero, Abelardo.** Jefe peruano de la sección de Abisinia. Cuando el cónsul Casement visitó la zona, Agüero tenía unos 35 años. En su informe, el cónsul lo responsabiliza de ser autor de terribles crímenes contra la población indígena.

– **Barbadenses.** A inicios de la década de 1900, Abel Alarco, miembro del directorio de la "Peruvian Amazon Company" y cuñado de Julio César Arana, reclutó personal en la isla de Barbados para trabajar como capataces de los extractores indígenas de caucho, quien llegó al Putumayo a comienzos de 1905. Barbados fue colonia de Gran Bretaña hasta 1966, por lo que se trataba de ciudadanos británicos. Este hecho, además del referido en una entrada anterior sobre la constitución de la "Peruvian Amazon Company" como empresa inglesa, determinó que Gran Bretaña enviara al cónsul Roger Casement para investigar las denuncias de maltratos y asesinatos de la población indígena en la zona del Putumayo.

– **Curaca.** Palabra empleada por la gente del Centro cuando se expresan en castellano para designar al dueño de una maloca, depositario de la palabra tradicional, que ha recibido de su padre y que deberá transmitir a su primogénito. Sus conocimientos garantizan que pueda realizar bailes tradicionales, que implican el intercambio del alimento cosechados y producidos por una unidad residencial (los "dueños del baile") por alimentos del monte y cantos que traen los invitados de otras unidades residenciales (malocas). (Echeverri, 2020, p. 24)

– **Fonseca, José Inocente.** Jefe peruano de La Sabana. Responsable de asesinatos, flagelaciones y correrías contra los indígenas, actos detallados en el libro del juez Carlos Valcárcel (2004, pp. 128–137).

– **Jiménez, Augusto.** Jefe del campamento cauchero de Morelia, dependiente de la sección Abisinia, aunque también estuvo al mando de la sección de Último Retiro. Es retratado como una persona de maldad extrema en los escritos de Valcárcel y de Casement. Dice este último: "Es un mestizo, es decir tiene mezcla de sangre india. De unos 26 años. Ha sido por años el teniente de Agüero, bajo cuyas órdenes ha cometido crímenes repugnantes contra los indios boras de la sección Abisinia" (Casement, 2011, p. 38).

– **Loayza, Carlos. Hermano de Miguel Loayza.** No existen referencias acerca de él en las fuentes escritas sobre las investigaciones realizadas en el río Putumayo, a raíz de las denuncias sobre las atrocidades cometidas durante el auge de las gomas. Esto nos lleva a pensar que su llegada a la zona fue a partir de 1923, cuando se inicia el traslado de población indígena

hacia la margen derecha del Putumayo. Carlos Loayza estuvo encargado del asentamiento de los ocainas en Puerto Isango, en el río Yaguasyacu, que actualmente es una comunidad indígena. Tuvo varios hijos con mujeres ocainas, que cuando fueron adultos se desempeñaron también como patrones en esa zona y en el Putumayo.

– **Loayza, Miguel.** Nació en Tarapacá, al igual que si hermano Carlos, que fue territorio peruano hasta la Guerra del Pacífico. Condujo la gerencia que la empresa "Peruvian Amazon Company" tenía en El Encanto, en el río Caraparaná, recién a partir de 1904. De hecho, cuando Joaquín Rocha, autor de *Memorándum de viaje* (1905) visitó la localidad en 1903, no menciona a Miguel Loayza. A raíz de las denuncias contra la empresa en 1907, fue encargado de la gerencia de La Chorrera, en reemplazo del colombiano Víctor Macedo. Al parecer ocupó este cargo por muy poco tiempo, porque luego fue reemplazado por Juan A. Tizón. Tomó por esposa a una señora huitoto llamada Luzmila Lemos, con quien tuvo numerosa descendencia. Con otras mujeres indígenas tuvo al menos tres hijos más. (Chirif, 2017, p. 299) Estuvo vinculado con el asesinato de un colombiano llamado Justino Hernández, realizado por un barbadense de apellido King, quien declaró "que hizo esto por orden de Loayza y para salvar su propia vida porque Hernández lo había atacado" (Casement, 2011, p. 40, Valcárcel 2004, p. 95). En diversos pasajes del informe de Casement, Loayza aparece como una persona "gentil", que "trataba bien [a la gente] y les pagaba cada semana cuando realizaban trabajos manuales en la estación" (Casement, 2011, p. 132). Sin embargo, en la denuncia que el periodista Benjamín Saldaña Roca realizó en 1907 contra los caucheros, se refiere a él, a Víctor Macedo y a varios empleados más de la empresa como "célebres forajidos" (Valcárcel, 2004, p, 91). Miguel Loayza fue igualmente acusado de haber presenciado asesinatos de indígenas sin haber hecho nada por impedirlo. (Ibíd., p. 279, 285) Después de la firma del Tratado Salomón Lozano, que determinó que la margen izquierda del río Putumayo quedaba en manos de Colombia, Loayza organizó el traslado cerca de siete mil indígenas hacia la margen derecha, donde estableció varios fundos en el curso medio de ese río y su afluente Algodón. El conflicto entre ambos países en 1933 originó un segundo traslado, más hacia el sur, hacia las cuencas de los ríos Napo y, sobre todo, Ampiyacu, donde Miguel Loayza era dueño del fundo Pucaurquillo, con alrededor de treinta mil hectáreas. El fundo ha desaparecido y todos los asentamientos de población indígena que allí existían constituyen actualmente comunidades independientes. (Chirif, 2017, p. 151–202)

– **López Rodríguez, Leonidas.** Hijo de César López, nacido en Moyobamba, que trabajaba como motorista en las lanchas de sus patrones en el Putumayo y Ampiyacu. Cuando se instaló el Instituto Lingüístico de Verano en el Ampiyacu, durante la década de 1950, Leonidas López comenzó a ser preparado como profesor bilingüe. Pero como solo los indígenas podían recibir esta formación, le modificaron el segundo apellido por Chicae, castellanización de *lliicyahe*, caimito (*Pouteria caimito*) en bora. Él luego aprendió la lengua y fue uno de los impulsores y primer presidente de la Federación de Comunidades Nativa del Ampiyacu (Fecona), fundada en 1987. En 1990 asumió el cargo de coordinador de la sede regional en Iquitos de la confederación Aidesep.

– **Macedo, Víctor.** Colombiano que tuvo a su cargo la gerencia de La Chorrera hasta 1907, año en que fue denunciado, junto con varios otros empleados de la "Peruvian Amazon Company", por los crímenes cometidos contra los indígenas en la zona cauchera. Las mayores atrocidades con los trabajadores indígenas se cometieron en esta gerencia. Fue reemplazado transitoriamente por Miguel Loayza y, luego, la gerencia recayó en manos de Juan A. Tizón.

– **Martinengui, Elías.** Tuvo a su cargo la sección Atenas hasta mediados de 1910, cuando fue reemplazado por Alfredo Montt, ambos peruanos. Fue acusado de numerosos crímenes contra los indígenas. Al salir de la compañía, se marchó al Callao. En 1911, cuando se lo quiso arrestar, se instruyó al prefecto del Callao para que lo buscase y apresase, pero no lo pudieron encontrar. La policía señaló que no había llegado a Lima. (Casement, 2011, p. 286)

– **Montt, Alfredo.** Estuvo a cargo de la sección Atenas después del retiro de Elías Martinengui. Sobre Montt escribe Casement (2011, p. 38): "peruano, jefe de Atenas. Acusado de crímenes atroces. Debe haber sido despedido inmediatamente con mi partida y probablemente estará en Iquitos este mes si es que no se escapa. Le debe dinero a la compañía".

– **Normand, Armando.** Boliviano de ascendencia británica, jefe de la sección Andokes, ubicada en el río Nocaimani, afluente del Caquetá por su margen derecha. La sección es también conocida como Matanzas, nombre que refiere con exactitud lo que en sucedió en esa sección, en la que Normand, a quien Páramo Bonilla (2008, pp. 43–91) califica como un "monstruo absoluto", cometió atroces asesinatos contra la población andoque que trabajaba bajo sus órdenes. Sobre la personalidad y actuación de Normand es revelador el testimonio de doña Zoila Erazo, quien fue su mujer cuando ella apenas había dejado de ser una niña. (Chirif, 2017, pp. 225–244)

– **Rodríguez, Clodomiro.** Hijo del patrón colombiano Juan Rodríguez y de una mujer indígena llamada Elisa. Trabajó como patrón en el río Algodón, bajo el mando de Miguel Loayza. En Brillo Nuevo, Clodomiro ayudaba a su padre.

– **Rodríguez, Juan.** Empleado colombiano de Arana desde la época de la "Peruvian Amazon Company", con la que trabajó en Entre Ríos, sección cauchera que estaba situada en el curso alto del Cahuinarí. Luego de la liquidación de la empresa, jugó un rol importante en el traslado de población indígena hacia Perú, especialmente de los boras que estuvieron a su cargo en el asentamiento llamado Colonia, ubicado en la cuenca alta del Yaguasyacu. Fue padre de Víctor y Clodomiro Rodríguez.

– **Rodríguez, Víctor.** Hijo del patrón colombiano Juan Rodríguez y de doña Zoila Erazo, mujer andoque que, siendo casi una niña, fue mujer de Armando Normand. (Chirif, 2017, pp. 225–244) Trabajó bajo las ordenes de Miguel Loayza en el Ampiyacu.

– **Roohi.** Personaje no identificado, citado en varios de los relatos. Probablemente se trate de un nombre reinterpretado por los indígenas: ¿Rodríguez?

– **Seminario, Carlos.** Empleado peruano que asumió la jefatura de la sección Santa Catalina, en reemplazo de Aurelio Rodríguez. Valcárcel (2004, p. 184) cita el testimonio de un testigo llamado Isaac Escurra: "Carlos A. Seminario le manifestó que tenía hecha una fosa profunda donde podía enterrar todos los cadáveres de las víctimas de él [Seminario] y de Normand, a fin de evitar que fueran descubiertos los restos en alguna época".

– **Thiesen, Wensley.** Lingüista y misionero de Instituto Lingüístico de Verano, que trabajó con los boras de Brillo Nuevo, en el río Yaguasyacu. Cumplió un papel importante en la liberación de los boras del dominio de los patrones caucheros y en el reclamo de garantías para las tierras que ellos ocupaban. Por esta razón, se enfrentó con Miguel Loayza (Chirif, 2017, pp. 191–199).

– **Tizón, Juan A.** Ocupó la gerencia de La Chorrera después de la remoción de Víctor Macedo, a raíz de las denuncias de los maltratos y asesinatos de indígenas. En un breve lapso entre los dos, esa gerencia fue encargada a Miguel Loayza. De hecho, tanto Casement como Paredes encuentran a Tizón en ese cargo cuando visitaron La Chorrera en 1910–1911 y 1911, respectivamente. El primero destaca el apoyo que recibió de ese gerente durante su visita: "Si no fuera por la presencia del señor Tizón y por su cooperación no hubiera podido viajar más allá de La Chorrera" (Casement, 2011, p. 100). El segundo,

se refiere a él como "un caballero bien intencionado, activo, inteligente, recto y humanitario" (Paredes, 2009, p. 114).

– **Trigoso, Manuel.** Bora al que los patrones le pusieron este nombre, como hicieron con muchos indígenas de la región amazónica. Vivía en Brillo Nuevo, en el Yaguasyacu, pero en la década de 1970 se instaló en la parte bora de la comunidad de Pucaurquillo, en el río Ampiyacu. Allí construyó una maloca y fabricó un manguaré. Organizaba fiestas, pero por su edad cedió el cargo a su hijo.

– **Vega, Remigio.** Empleado colombiano, de la sección La Sabana, que dirigía José Inocente Fonseca. Colaboró con el traslado de población indígena, primero, hacia la margen derecha del Putumayo y, posteriormente, hacia el Ampiyacu. Trabajó con Juan Rodríguez en Colonia, en el río Yaguasyacu, donde fue instalado un grupo de boras traídos del Putumayo. (Chirif, 2011, p. 222)

PLANTAS Y ANIMALES

– **Aguaje.** *Maurita flexuosa*. Palmera productora de frutos comestibles, que también se pueden procesar para refrescos, chupetes y helados, y para obtener aceite de uso cosmético y comestible.

– **Añuje.** *Dasyprocta fuliginosa*. Roedor comestible de hasta 60 cm de longitud y 5 k de peso. Es también conocido como agutí.

– **Babacona.** Árbol no identificado productor de resina.

– **Barbasco.** *Lonchocarpus utilis*. Planta cuyas raíces contienen un tóxico llamado rotenona. Es usada de manera tradicional por los pueblos indígenas para pescar, dado que no contamina la carne de los pescados.

– **Cachapona**. *Socratea exorrhiza*. Del quechua *kasha*, espina. Su tronco se abre en su parte inferior en una especie de trípode formado por raíces externas con pequeños nudillos, que la gente utiliza para rallar yuca. Su tallo, de gran dureza, se emplea para construir viviendas y arcos, y sus frutos sirven para alimentar diversas especies de aves.

– **Caimito.** *Pouteria caimito*. Árbol de tronco recto, de unos 25 m de altura y 60 cm de diámetro, que produce frutos comestibles, de pulpa blanca, azucarada y pegajosa.

– Camote. *Impomoea batatas*. Tubérculo comestible. Algunos pueblos indígenas lo añaden a la bebida masato

– Carachupa. *Dasypus novemcinctus*. Del quechua *qara* o *ccala*, desnudo, y *chupa*, cola. Mamífero desdentado, un tipo de armadillo.

– Caraná. *Lepidocaryum tenue*. Palmera utilizada para techar casas. También es conocida con los nombres de irapay, shiruy y, en lengua huitoto, eré.

– Caucho. *Castilloa ulei*. Árbol productor de un tipo de goma elástica. En lenguaje popular, la palabra caucho se emplea para designar diferentes especies productoras de gomas silvestres. A diferencia de la shiringa, el caucho se talaba para sangrarlo.

– Chambira. *Astrocaryn chambira*. Palmera de tronco protegido por fuertes espinas dehasta los 20 cm. Produce un fruto comestible parecido al coco. De sus hojas se extrae una fibra que, una vez preparada, se emplea para diversos tejidos: hamacas, bolsos, brazaletes, collares, esteras y otros. Su madera, de veta negra y gris, es utilizada para fabricar platos.

– Cetico. *Cecropia sp*. Árbol muy abundante en purmas o bosques secundarios y en los bosques de sucesión ubicados a orillas de los ríos. Sin embargo, existen especies que crecen en las chacras y en el monte.

– Chonta. Del quechua *chunta*, palmera. Nombre genérico que designa a diversos tipos de palmeras de madera dura, a veces de tronco espinoso, que se emplea para la construcción de pisos y tabiques, y para la fabricación de diversos instrumentos, como cerbatanas o pucunas, lanzas, arpones, puntas de flecha, bastones y macanas. El nombre chonta también designa los brotes tiernos comestibles de esas palmeras, que se consumen frescos o envasados, también conocidos como palmito.

– Choro. Nombre genérico de varias especies de monos, todas de costumbres arborícolas, entre ellas la *Lagothrix lagothicha* de la familia Atelidae.

– Cumala caspi. *Virola spp*. Nombre común que designa diversas especies de árboles de la familia Myristicacea. Su tronco recto alcanza hasta 25 m y tiene aletas en su base. Su madera es utilizada para encofrados y en carpintería.

– Cunchi. Nombre genérico de diversos peces del orden de los Siluriformes, algunos de los cuales se distinguen por tener espinas dorsales venenosas que erizan cuando se sienten amenazados.

– Dale dale. *Calathea allouia*. Planta de raíces tuberosas comestibles. Algunas fuentes citan esta planta con los nombres de *inchuc*, *inchusi* y *cuicui*.

– Fraile. *Saimiri boliviensis*. Mono pequeño y ágil, de unos 30 cm de longitud y 1,4 k de peso, también nombrado con el diminutivo frailecito.

– Guaba. *Inga edulis*. Árbol que alcanza 20 m de altura y 40 cm de diámetro. Produce vainas largas y planas, que pueden llegar a medir un metro, que contienen semillas envueltas en pulpa comestibles. Sus hojas, semillas y corteza tienen usos medicinales.

– Huacrapona. *Iriartea deltoidea*. Palmera de madera dura. Su tronco, luego de ser rajado y batido con golpes de hacha, sirve para pisos de las casas y también para confeccionar tarimas para dormir. Su madera es también utilizada para fabricar arcos, arpones y puntas de flechas.

– Huangana. *Tayassu pecari*. Cerdo salvaje. Un tipo pecarí, como el sajino, que alcanza hasta un metro de longitud y 40 k de peso. Se caracteriza por el color blanco en torno a sus labios. Se desplaza en grandes piaras, a veces de hasta doscientos infividuos.

– Huapo. Del quechua *wapu*, valiente, bravo. Nombre común de monos de diferentes especies y familias, entre ellos, el huapo colorado, *Cacajao calvu*.

– Huasaí. *Euterpe precatoria*. Palmera que alcanza hasta 25 m de altura. Su tallo duro y liso se emplea para construir tabiques separadores de ambientes en las casas rurales. Su brote terminal (chonta o palmito) es comestible. Produce frutos de sabor agradable para comer directamente o procesar como refresco y helados. En algunos países es llamado açai, por su nombre tupí.

– Huayo. Del quechua *wayu*, fruto. El término acompaña el nombre de diversos árboles: metohuayo, palometa huayo y otros.

– Huitina. *Xanthosoma sagittifolium*. Planta de tubérculos comestibles, ricos en carbohidratos, de forma alargada y más gruesos en uno de sus extremos.

– Isango. *Eutrombicula alfredduges*. Ácaro diminuto, de color blanco o rojizo, que vive en las hierbas y pastizales. Su picadura es muy molesta. Se aloja en las zonas de las articulaciones y en las partes cálidas del cuerpo humano, como las axilas y la ingle.

– Leche caspi. *Couma macrocarpa*. Árbol productor de resina elástica y resistente, de color blanco, textura parecida a la leche de vaca y sabor

agradable. Se la utilizaba para fabricar gomas de mascar. Su extracción es depredadora, dado que el árbol se sangra luego de haber sido talado, como sucede con el caucho.

– Llanchama. *Poulsenia armata*. Árbol de hasta 30 m de altura. Algunos pueblos indígenas preparan su corteza, remojándola y golpeándola fin de ablandarla, para luego fabricar máscaras y vestidos. En la actualidad, diversos pintores regionales la utilizan como lienzo para pintar.

– Macambo. *Theobroma bicolor*. Árbol de la familia del cacao, que produce semillas comestibles luego de ser asadas.

– Majás. *Agouti paca*. Roedor silvestre de carne sabrosa, que llega a medir hasta 80 cm de largo y a pesar unos 10 k. Su pelaje es espeso y lacio, pardo por el lomo y rojizo por el cuello, vientre y costados, donde presenta hileras de manchas blancas.

– Mallque. Del quechua *mallki*, planta, Retoños, renuevo, hijuelos de una planta. A veces es también llamado mashque.

– Maní. *Arachis hypogaea*. Planta que se cultiva en los suelos arenosos de las playas de los ríos. Produce semillas comestibles, con alto contenido de aceite.

– Marona. *Guadua weberbaueri*. Gramínea parecida a la caña de bambú, que puede alcanzar hasta 15 m de altura. Tiene múltiples usos, desde construcciones, puntas de flechas y bienes artesanales.

– Mashque. Ver mallque.

– Paña. Nombre regional de la piraña. Se aplica a diversas especies de peces pertenecientes al género Serrasalmus, de la familia Characidae.

– Papa. Ver sacha papa.

– Pichico. *Saguinus spp*. Uno de los primates más pequeños que existen, que solo alcanza 30 cm de alto y un peso de 400 gr.

– Pijuayo. *Bactris gasipaes*. Palmera que alcanza hasta 25 m de altura, que produce un cogollo (palmito o chonta) comestible. Sus frutos, color naranja y textura harinosa, se consumen hervidos o preparados como chicha.

– Piraña. Ver paña.

– **Pucuna.** Del quechua *phukuy*, soplar. Nombre de la cerbatana, arma de caza fabricada de madera, principalmente de palmeras, en forma de tubo. Sirve para impulsar dardos envenenados que se impulsan soplando.

– **Sachapapa.** *Dioscorea trifida*. Planta enredadera de tubérculos comestibles. También es conocida como ñame.

– **Sachavaca.** *Tapirus terrestris*. El mamífero de mayor tamaño de la región amazónica, que llega a medir dos metros y a pesar unos 320 kg. En algunos países es conocido como danta o anta.

– **Sajino.** *Pecari tajacu*. Cerdo salvaje. Un tipo de pecarí, como la huangana, aunque lleva una especie de collar de color blanco en torno al cuello. Su peso alcanza hasta 25 k.

– **Shapaja.** *Attalea phalerata*. Palmera de tronco simple, que alcanza hasta 20 m de altura y entre 25 y 50 cm de diámetro. Produce frutos comestibles y sus hojas se emplean para techar viviendas.

– **Shiringa.** *Hevea brasiliensis*, árbol productor de la resina conocida con el mismo nombre. Es también llamada jebe. A diferencia del caucho, que se sangra luego de talar el árbol, la shiringa se sangra en pie mediante incisiones.

– **Tamishe.** Ver Tamshi.

– **Tamshi.** Nombre común que designa diversas especies de bejucos silvestres pertenecientes a varias familias. Se emplean para fabricar canastas grandes y resistentes y para amarrar los palos que componen la estructura de las casas.

– **Umarí.** *Paraqueiba sericea*. Árbol que produce frutos de pulpa comestible con alto contenido graso. Su color es amarillo intenso o anaranjado.

– **Uvilla.** *Pourouma cecropiifolia*. Árbol de copa frondosa y tronco recto. Su madera se utiliza para construir casas. Sus frutos crecen en grandes racimos, parecidos a los de las uvas.

– **Venado.** En la Amazonia peruana existen dos tipos de este animal: el colorado (*Mazama americana*) y el gris (*Mazama gouazoubira*), ambos de características similares: 60 cm de alto, un metro de largo y alrededor de 30 k de peso.

– **Wapo.** Ver huapo.

– Yuca. *Manihot esculenta*. Arbusto que alcanza hasta dos meytros de altura y produce raíces comestibles de forma alargada. Todas las variedades de yuca contienen elementos cianógenos, pero algunas los tienen en porcentaje tan elevado que deben pasar por largos procesos para extraerles el veneno, ya que de lo contrario pueden causar la muerte de quienes consuman las raíces. Los pueblos bora, huitoto y ocaina en el Perú, distinguen tres tipos de yuca: venenosa, buena (que en Colombia llaman "de comer") y dulce. La primera es la base para elaborar el casabe y una serie de preparaciones y subproductos; la segunda, no venenosa, es de escaso consumo por esos pueblos; y la dulce, también venenosa, debido a su escaso contenido de almidón y al hecho de ser suculenta, solo se la emplea, luego de eliminarle el veneno, para preparar bebidas. Este último empleo se ha perdido en el Perú, pero en Colombia es tan importante que da origen a otro etnónimo de esas identidades: "Pueblos del Tabaco, la Coca y la Yuca Dulce". El empleo de la yuca venenosa o "brava" por otros pueblos en el Perú es consecuencia de un aprendizaje tardío. Los secoya, lo aprendieron de los huitoto, y también han desarrollado una culinaria diversa a partir de dicha yuca; mientras que los ticuna (o tikuna), lo aprendieron de pueblos del tronco Tupí, pero la emplean casi exclusivamente para producir fariña (un tipo de harina granulada) para el mercado y, en parte, para su propio consumo.

TÉRMINOS DIVERSOS

– Abuelos. Ver dueños.

– Ampiri. Del quechua *ampi*, medicina y también veneno. Término del castellano loretano que designa la pasta de tabaco procesada mediante la cocción de sus hojas. Es de uso frecuente entre los pueblos bora, huitoto, ocaina y otros para acompañar el consumo de la hoja de coca pulverizada o mambe. En Colombia es llamada ambil, pero el origen del término es el mismo. Señala Gasché (2017, p. 53): "La coca y el ampiri, con sus efectos embriagantes y estimulantes, no solo sustentan la comunicación entre hombres de una misma maloca y con hombres de otras malocas, clanes o pueblos, sino también la comunicación con los ancestros del clan".

– Barandilla. Nombre que recibe una caña o vara delgada de fabricación casera utilizada para pescar.

– Cahuana. Término del castellano loretano que da nombre a una bebida no

fermentada preparada de almidón de yuca dulce o brava, a la que se le agrega frutas, tanto frescas como cocinadas.

– **Caldo de yuca.** Bebida preparada con una variedad especial de yuca suculenta, que no sirve para hacer casabe por su bajo contenido de almidón. Es también venenosa, por lo que previamente se la somete a un proceso para extraerle el tóxico. En Colombia es llamada manicuera.

– **Casa grande**. Ver maloca.

– **Casabe.** Especie de torta redonda y achatada elaborada por algunos pueblos indígenas a partir de la yuca brava o venenosa luego de extraerle el tóxico. Algunos pueblos preparan el casabe rallando la yuca (entre ellos los bora), mientras que otros la fermentan y machucan (ocaina, huitoto). Luego de exprimirla, la masa es cernida y colocada en tiestos, llamados blandonas para asarla.

– **Caspi.** Del quechua *kaspi*, palo, en el sentido de árbol. Junto con otro sustantivo compone los nombres de muchas especies forestales: leche caspi, lagarto caspi, huayra caspi y otros.

– **Chapear.** Del quechua *chapu*, diluir en agua estrujando con la mano frutos para preparar bebidas y comidas. *Chapo* es una bebida de plátano maduro elaborada mediante este procedimiento.

– **Chimbar.** Del quechua *chimpay*, atravesar el río o la cocha de una orilla a la otra.

– **Colpa.** Del quechua *qollpa*, *qulpa*, lugar de arcillas salinas donde se concentran animales para lamerlas.

– **Coquear.** Ver mambear.

– **Cutipar.** Del quechua *kutiy*, regresar, *kutipuy*, invocación, consejo para regresar. Transmitir a una persona una característica, comportamiento o condición negativa de otra, o de un animal o cosa. Su causa está asociada a la ruptura de normas que regulan la relación entre las personas y de ellas con la naturaleza.

– **Dieta.** Conjunto de abstenciones alimentarias que debe cumplir una persona para que una determinada práctica cultural (ingesta de un alucinógeno, transmisión de poderes a un arma de caza, tránsito a la pubertad u otra) tenga los efectos deseados. La dieta no solo puede incluir la renuncia al consumo de ciertos condimentos, comidas y bebidas (sal, grasas, ají, alcohol), sino también de relaciones sexuales.

– **Dueños.** Seres protectores de animales, plantas y hábitats a los que consideran hijos que están bajo su protección. Para aprovecharlos, las personas deben pedir permiso a esos dueños y establecer relaciones de reciprocidad. El término traduce conceptos indígenas inexistentes en castellano. A veces, esos seres son nombrados como abuelos, madres o padres.

– **Empanerar.** Colocar algo en un panero.

– **Fariña.** Del portugués *farinha*, harina. Tipo de harina granulada elaborada de yuca, preferiblemente la brava o venenosa, por su mejor sabor, color y textura.

– **Fiesta.** También llamada "baile" por los indígenas cuando hablan en castellano, Se trata de ceremonias que, con ciertas variante étnicas y locales, son comunes entre todos los pueblos de la Gente del Centro. Sobre el tema Gasché (2017, p 51) señala: "…todas estas variantes [de fiestas] obedecen a un mismo modelo de desarrollo, de relaciones sociales, de intercambio y de prestación de servicios, y conllevan disciplinas, licencias y conductas personales conocidas por todos los participantes, de cualquier pueblo que sean. […] La red de las relaciones ceremoniales entre todos los grupos locales (malocas) del territorio se vuelve visible en la concelebración y el intercambio de las fiestas o bailes. La sociedad de la Gente del Centro no es una abstracción, en primera instancia, sino, ante todo, un conjunto de prácticas observables que vinculan unidades residenciales locales o familias entre sí, según criterios variables que conllevan derechos, obligaciones y conductas específicos que se vuelven observables durante las fiestas o bailes". Por su parte, Echeverri (2020, p. 2020) anota: "En el ámbito de la vida ceremonial, los grupos de la gente de centro tienen una gran diversidad de fiestas o bailes […]. A pesar de la diversidad interna, existe una gran coherencia que permite que diferentes pueblos de la gente de centro puedan realizar intercambios ceremoniales. De hecho, los intercambios ceremoniales interétnicos han sido un factor central en la construcción de una sociedad regional. […] A diferencia de los rituales de otros grupos vecinos, un aspecto central de las fiestas de la gente de centro es el intercambio de sustancias entre los aliados ceremoniales ("contendores" en español local), quienes aportan cacería y frutas silvestres, y los "dueños de la fiesta", quienes "pagan" esos productos silvestres con comida cultivada y sus derivados (prominentemente ambil [ampiri] de tabaco, jugo de yuca dulce, coca en polvo, casabe de yuca brava, cahuana de almidón, y diversos tubérculos cultivados)".

– **Huambra.** Del quechua *wamra*, adolescente, muchacha.

– **Huitillo.** Árbol parecido al huito (*Genipa americana*), pero mientras este se siembra, el huitillo es silvestre. No obstante, el nombre común puede generar confusión, dado que también designa la *Renealmia sp.*, que incluye muchas especies de la familia Zingiberaceae. Sus hojas son muy apreciadas para preparar pataraschca o pescado envuelto y asado a la brasa. La Gente del Centro cocina estas hojas para preparar una sopa muy sabrosa. Del fruto de esta planta se extrae un tinte morado empleado para teñir fibras de chambira y otras. Por su parte, los Airo Pai aprovechan la pulpa de los frutos como colorantes y condimento de sus comidas.

– **Huito**. *Genipa americana*. Árbol con frutos comestibles que producen un tinte negro de usos múltiples, como teñir el cabello o telas. También tienen usos medicinales.

– **Icarar.** Del kukama *ikara*, cantar. Acción de proteger una persona, animal u objeto a través de encantos mágicos.

– **Isana.** Inflorescencia de la *caña brava* (*Cynerium sagitatum*), con la que se fabrican flechas para pescar y cazar.

– **Lamear.** Lamer.

– **Madres.** Ver dueños.

– **Maloca.** Término del castellano amazónico peruano y colombiano que designa la gran casa indígena que alberga numerosas personas vinculadas por lazos de parentesco y afinidad. En el Perú, a veces es también llamada *cocamera*, en alusión a las antiguas malocas del pueblo kukama. Para una detallada descripción de la maloca huitoto, no solo como espacio físico sino también social, ver Gasché, 1972.

– **Mambe.** Forma de consumir hoja de coca (*Erythroxylum coca*) preparada de una manera especial por los bora, huitoto, ocaina y otros pueblos del Putumayo. El primer paso es tostar las hojas y luego molerlas. Este preparado se mezcla con ceniza de hojas secas de cetico (*Cecropia sp.*) y después se cierne empleando telas de tejido muy fino. El resultado es un polvo impalpable que se lleva a la boca con una cuchara, al que se le añade pasta de tabaco (ampiri). Es un estimulante para las reflexiones nocturnas sobre temas de importancia para la vida de la comunidad.

– **Mambear**. Consumir mambe.

– Manguaré. Término del castellano amazónico peruano y colombiano que designa un Instrumento de percusión de algunos pueblos indígenas amazónicos, fabricados de troncos de árboles ahuecados mediante el empleo de azuelas y fuego. Los pueblos de la Gente del Centro emplean el instrumento para transmitir mensajes y acompañar determinados bailes. Los Awajun y los Wampis solo le dan el primer uso.

– Mitayo. Del quechua *mit'a*, turno de trabajo, peón. En la Amazonía del Perú designa a los animales terrestres del monte. El verbo mitayar o mitayear define el acto de cazar, y el sustantivo mitayero, al cazador.

– Mullo. Del quechua *muyu*, semillas utilizadas para confeccionar collares.

– Nongo. Palabra del castellano regional, de etimología desconocida. Se trata de una olla de barro que sirve para cocinas, tostar la coca, madurar la yuca brava y guardar bebidas.

– Panero. El diccionario define el término como cesto para poner el pan. En la Amazonía peruana, en cambio, designa un tipo de canasta grande empleada para acarrear productos de la chacra o del monte, como yucas o frutos.

– Peke–peke. Nombre onomatopéyico de un motor estacionario, acondicionado para propulsar pequeños botes.

– Purmas. Del quechua *purum*, abandonado. Bosque secundario que crece luego que los campos cultivados o chacras han sido abandonados para que la vegetación restituya los nutrientes de los suelos.

– Regatones. De regatear. Negociación de precios entre el vendedor y el comprador. El sustantivo designa a comerciantes que van por los ríos en botes a motor vendiendo o intercambiando bienes industriales por productos de la chacra o del monte. En Colombia son llamados cacharreros.

– Retrocarga. Nombre que recibe el arma de fuego que se carga por la parte posterior de su mecanismo, en vez de por el cañón, como era el caso de la avancarga.

– Shungo. Del quechua *sunqu*, *shunqu*, corazón. Designa tanto el órgano como un tipo de árboles de madera muy dura e imputrescible, que se utilizan como columnas de las casas rurales.

– Sogal. Bejucal. El término huasca del castellano loretano, que proviene del quechua *waska*, define tanto al bejuco como a la soga o cuerda.

– **Tocón**. Nombre común que reciben diversas especies de monos de la familia Cebidae. Recibe también este nombre la parte terminal del tronco, unida a las raíces, que queda en el suelo luego de haber sido talado el árbol.

– **Tribus.** Término empleado en los relatos de este libro para referirse a los clanes.

– **Tucupí.** Condimento de ají picante preparado por la Gente del Centro y algunos otros pueblos indígenas, como los Airo Pai. Se elabora a partir del agua que resulta de exprimir la masa de la yuca brava, por lo que debe ser hervida durante mucho tiempo a fin de evaporar el tóxico. Paulatinamente se le añade ají hasta obtener una pasta negra y sabrosa que la gente utiliza para sazonar preparados como acompañar diversas comidas.

Este libro se terminó de imprimir
en el mes de octubre de 2022,
en los talleres de
Tarea Asociación Gráfica Educativa.
Pasaje María Auxiliadora 156, Breña.
Correo e.: tareagrafica@tareagrafica.com
Teléfs.: 424 8104 / 424 3411
Lima, Perú

Cuando ya tenía mis 18 años, mis padres ya pensaban venir por acá para el trabajo de shiringa blanca. El trabajo era como hacer acostumbrar nosotros con mi padre finado por el río Putumayo, también por otras quebradas, también por el río Cahuinarí, por esas quebradas. Los trabajadores sacaban shiringa blanca. Llegaron de muchos tiempos. Desde el pueblo Abisinia llegaba hasta la orilla del Putumayo. Ahí llegaron trabajos de shiringa blanca. Esos trabajos eran los últimos que hizo mi padre finado. Después de este trabajo nos trajeron hasta acá. Poco a poco nos trajeron hasta el Putumayo. A mis padres finados les mandaron en una balsa hasta la orilla del Putumayo. Ellos llegaron hacer sus chacras. Era como un robo lo que les traían a mis padres finados. Después nosotros nos hemos quedados. Los mestizos decían, los padres les están llamando a sus hijos. Ahí yo tenía 18 años cuando nosotros hemos llegado ya hasta el Putumayo. Entonces poco a poco les trajeron a los nativos, poco a poco, poco a poco, poco a poco... Ahí los nativos se terminaron con muchas enfermedades a la orilla del Putumayo. La enfermedad era como un frío. Con esas enfermedades se terminó los nativos.

[...] Entonces, cumpliendo esas palabras que me decía mi padre finado, siempre me pongo a trabajar mi chacra y también hago mi maloca. Y en mi chacra siembro tabaco y coca. Entonces esos sembríos ya nosotros bebemos y comemos. Así pensaba yo con las palabras que me dijo mi padre finado. Él también me decía si tienes tabaco sembrado, mucho y mucho más con el tabaco, pensarás hacer tus trabajos y otros trabajos también, así me decía mi padre finado. No hay que ser hombre malo, porque esas cosas no valen, así me aconsejaba mi padre finado. Acordándome esos consejos, nunca me pongo bravo o malo. Como decía un viejo finado, mi cuerpo es frío y mi corazón frío. Nunca me pongo fuerte con mis otros paisanos y amigos. Tu corazón no hay que dejarlo pensar en cosas que pensaban los antiguos, como ser brujos. Esas brujerías y otros sentimientos no valen. Tú pensarás solamente hacer tu chacra y tus otros trabajos. Tú pensarás hacer tu fiesta. Y el tabaco, cuando tendrás, tú llegarás hacer tu fiesta grande. Así llegarás a pensar cuando ya serás viejo. El tabaco será tu padre. Así mismo me llevó a pensar toda la vida. Nunca me pongo a pensar por brujerías. Yo pensando en brujerías no existiría hasta ahora. Cuando vivíamos jóvenes en mismo tiempo, a los jóvenes de mi tiempo ya no se ven ahora. Todos se acabaron. También como estimar a mi vieja, a mis nietos, nunca me hago malo en mi corazón.

Oliverio Rimabaquɨ

ISBN 978-87-93961-56-2

IWGIA
GRUPO INTERNACIONAL
DE TRABAJO SOBRE
ASUNTOS INDÍGENAS