
Jean-Pierre Goulard

EL NOROESTE AMAZÓNICO EN PERSPECTIVA:
UNA LECTURA DESDE LOS SIGLOS V-VI HASTA 1767

Resumen

A PARTIR DEL MODELO DE ORGANIZACIÓN QUE PREVALECIÓ EN LAS TIERRAS BAJAS DE LA Amazonia por más de mil años, este artículo pone en perspectiva la historia del noroeste de América del Sur, centrándose en la cuenca amazónica. El análisis propuesto permite entender los modos y los períodos de ocupación de este territorio. El artículo concluye que la región se debe percibir como una totalidad, sin importar cuáles sean las poblaciones que la habitaran en los distintos períodos. Así, es evidente que varias oleadas de ocupación tuvieron lugar. La primera oleada arawak instauró un esquema espacial que las siguientes guardaron, adaptándolo a sus necesidades. Además, el autor propone percibir la instalación de los jesuitas bajo la misma perspectiva, ya que se apropiaron también del ordenamiento que encontraron a su llegada. Y sólo después de su expulsión empezó la partición del territorio según criterios tomados de Europa.

Palabras clave: *arqueología, antropología, etnohistoria, alto y medio Amazonas, jesuitas, tupi, arawak.*

THE NORTHWEST AMAZON IN PERSPECTIVE:
A READING FROM THE 5TH-6TH CENTURIES TO 1767

Abstract

THE HISTORY OF NORTHWESTERN SOUTH AMERICA, FOCUSING ON THE AMAZON BASIN, IS put into perspective using the prevalent models of social organization in the lowlands of the Amazon for more than a thousand years. The proposed analysis makes it possible to understand the modes and periods of occupation of this territory. The article concludes that the region should be perceived as a whole, irrespective of which populations inhabited it in the different periods. Thus it is apparent that several waves of occupation took place. The first, Arawakan, wave established a spatial scheme that was retained by the following ones, adapting it to their needs. Furthermore, the author proposes approaching the installation of the Jesuit missions with the same perspective, since they also appropriated the spatial arrangement they found upon their arrival. Only after their expulsion did the partitioning of the territory begin according to European criteria.

Keywords: *archaeology, anthropology, ethnohistory, Upper and Middle Amazon, Jesuits, Tupi, Arawak.*

Jean-Pierre Goulard. Antropólogo, EREA/CNRS UMR 7186 (Francia). jean-pierre.goulard@wanadoo.fr.

Resultados recientes en investigaciones sobre arqueología y lingüística, así como la relectura de los documentos escritos, permiten tener una nueva perspectiva de la historia de la región del alto y medio Amazonas. Propongo reconsiderar el territorio comprendido por los ríos Caquetá y Napo, y delimitado por el sur por el curso principal del Amazonas, durante el periodo comprendido entre los siglos V y VI d. C. hasta la expulsión de los jesuitas, a finales del siglo XVII, periodo durante el cual la región experimentó varias oleadas de poblamiento. Estas oleadas, al mismo tiempo que “complejizaban” (Fausto 2000: 35) la región, tomaban mucho o poco de sus predecesores para encontrar su lugar en el paisaje. Este contexto de enunciación es esencial para asegurar la comprensión de la situación actual.

Inscribiéndola en una *temporalidad histórica* es posible distinguir durante estos doce siglos tres grandes periodos de re-creación de la región del alto y medio Amazonas. El primero, de predominio *arawak*, duró de cinco a seis siglos. Su modo de expansión fue de tipo *diseminador*, esparciendo progresivamente a lo largo y ancho de su paso rasgos culturales que fundamentan lo que ha sido llamado el “complejo *arawak*”. El segundo, que duró de cinco a seis siglos, corresponde a la presencia *tupí*, y se caracterizó por no tolerar la diferencia. En ese sentido se puede decir que fue *exclusivo*, siendo las alternativas someterse o huir. El tercero, por fin, se dio con la llegada de los europeos y va hasta hoy en día, o sea cinco siglos. Aquí sólo se aborda la primera mitad, que corresponde a la presencia misionera, sobre todo jesuita. Su modo de operación es de tipo *integrador*, que instituye una relación sin contrapartida, en la cual los misioneros no dejan elección a los indígenas en la configuración que establecen e imponen.

Estado de los sitios prehispánicos

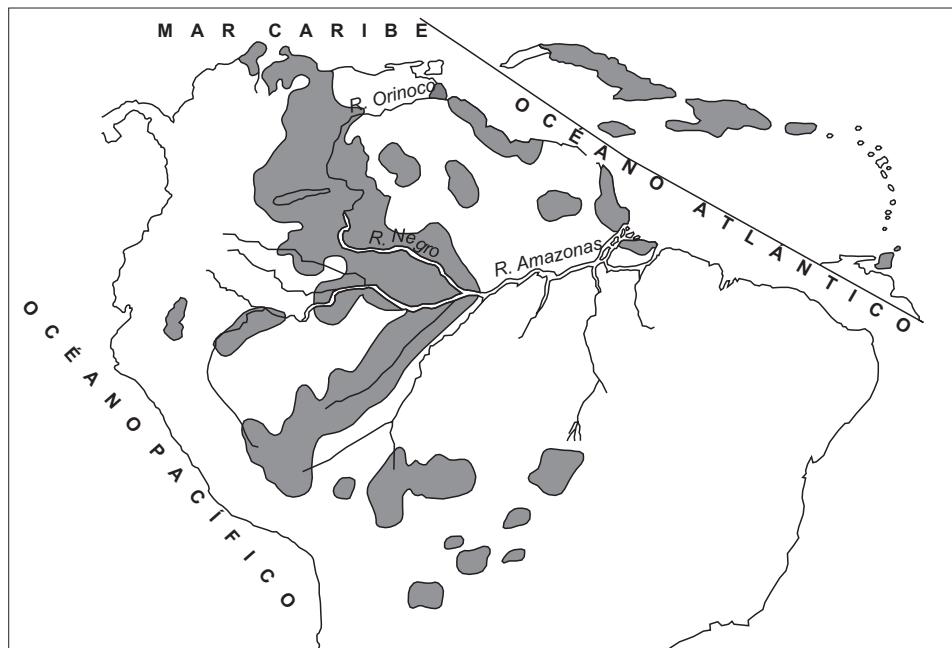
Los estilos de la cerámica hallados por los arqueólogos dan cuenta que en el alto y medio Amazonas se vivieron oleadas sucesivas de ocupación. Las excavaciones han puesto en evidencia diferentes estratos, entre los cuales el más antiguo se remontaría a la era precristiana. No obstante, a partir de los siglos V y VI d. C. apareció un horizonte llamado Barrancoide. De hecho, toda la Amazonia occidental conoció cambios notables durante este mismo periodo, desde el medio Amazonas hasta el piedemonte andino: así, “en todo el sur lojaniano” existió “una población asociada a una cultura de tipo manifiestamente amazónico (...) a partir del 550-600 d.C. y hasta la conquista incaica” (Taylor 1991: 446). Este

estilo fue reemplazado entre los siglos X y XII por un horizonte denominado Políclromo.

LA PRESENCIA ARAWAK

Siguiendo un semicírculo (norte-sur), un proto-conjunto arawak ocupó territorios cada vez más vastos desde la costa Caribe, siguiendo la cuenca del Orinoco, englobando las cuencas de los ríos Negro, Caquetá, Putumayo y, quizás, también del río Napo, y luego atravesando el Amazonas para prolongarse sobre los ríos Yavarí y Purus y sin duda más allá¹ en la Amazonia central (véase el mapa 1). Sobre este territorio progresivamente se trazaron rutas que seguían el curso de los grandes ríos y se conectaban por medio de los caminos terrestres. En la ribera derecha del río Amazonas la red se conoce como “los caminos de Kuwai” (Vidal y Zucchi, 2000), corredores que facilitaban los intercambios entre diferentes ámbitos; además, “en lugares estratégicos (...) se ubican pequeños asentamientos (...) que servían de ‘posadas’ para los viajeros, o para el almacenamiento de

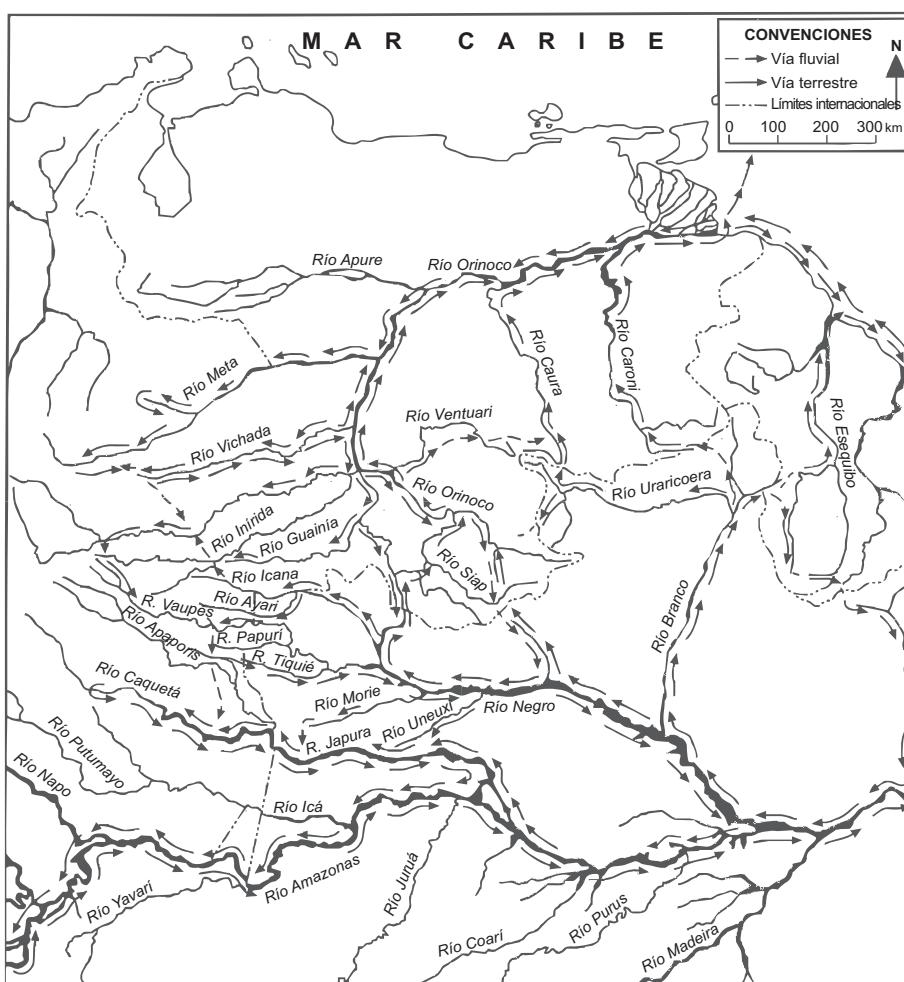
Mapa 1
Distribución de los grupos arawak



Fuente: Vidal y Zucchi 2000: figura 3.1.

embarcaciones y/o de otros bienes materiales" (Vidal y Zucchi 2000: 96) (véase el mapa 2). Estos puntos de conexión con habitaciones-relevos se encontraban en: "1) la confluencia de dos o más caños y 2) a intervalos equidistantes (...) [de no] más de dos días a pie" (Ibídém, nota 5). A más de eso, "según la historia oral, los servicios prestados incluían los de cargadores de equipos y mensajeros" (Ibídém, nota 6). Fueron esos caminos los que siguió la tradición Barrancoide. Lo que muestra la cerámica está respaldado por la proximidad de los tejidos, ya

Mapa 2 Los caminos de Kuwai



Fuente: Vidal y Zucchi 2000: figura 3.3.

que, por ejemplo, las técnicas de tejido de los tikuna y los yagua contemporáneos (Seiler-Baldinger 1988) pudieron haberlas adquirido, al menos por transmisión, siguiendo un recorrido que va del norte hacia el sur, es decir del Orinoco hacia el Amazonas. En fin, los estudios en lingüística han permitido tener una idea de la presencia presente y pasada de grupos arawak, que se superpone a la expansión de este conjunto establecida por los arqueólogos.

En los siglos V y VI las poblaciones situadas en las riberas del Amazonas fueron influenciadas por la cultura arawak en expansión constante, de la que integraron progresivamente ciertos rasgos. Esta hipótesis es, de hecho, la más plausible entre los descubrimientos hechos fuera de esta región –medio Orinoco, Amazonia central–, que muestran que “algunos de estos materiales compartían los mismos patrones básicos de rasgos formales, tecnológicos y decorativos” (Zucchi 2002: 210), dando cuenta así de esta difusión.

Kuwai y Yuruparí

El concepto de Kuwai vale hoy todavía en el conjunto arawak. Kuwai es “un ser (...) capaz de controlar el universo con su poderoso conocimiento, y cuya voz de creación abrió el mundo” (según Hill, en Vidal y Zucchi 2000: 90). Carvajal anota, el 1 de enero de 1539, que se oyen “atambores” (1942: 4). Un poco más tarde señala gente “tocando muchos atambores y trompetas de palo” (Ibíd: 16), y “en los pueblos muchos atambores que appellantaban (...)” (Ibíd: 5). Él señala además en Oniguyal “dos ídolos tejidos de pluma (...), que ponían en espanto, y eran de estatura de gigante y tenían en los brazos (...) unas ruedas a manera de arandelas, y lo mismo tenían en las pantorrillas junto a las rodillas: tenían las orejas oradadas y grandes” (Ibíd: 23), lo que permite presumir un uso ritual, ciertamente aquí entre gente tupí.

Un siglo más tarde, en 1767, Uriarte señala que: “todos los varones sobreñadieron collares de plumas y brazaletes y charretelas; en la nariz y orejas tenían sus planchitas de conchas, o metal u oropel, pequeñas, que hacían y adquirían de sus vecinos los portugueses” (1986: 471-472). Sigue una descripción de lo que considera un matrimonio colectivo: “tocaban los señalados sus tambores, firmes en cascos de tariqueyas o tortugas (...). El graduar los hijos de sus noblezas era casi como omaguas, cortándoles el pelo, tocando sus flautas (...)” (Ibíd: 472). Estos rasgos, como los anotados un siglo antes, se encuentran en el ritual del *Yuruparí* o del *He* que practican ciertos grupos actuales, o incluso en la iniciación femenina de los tikuna. ¿Se relacionan unos con otros?

Son estas características que los misioneros encontraron en el interfluvio en el siglo XVII. ¿Qué habrá pasado? ¿Será que las poblaciones instaladas sobre el Amazonas y sus afluentes practicaban el complejo del yuruparí? Y si lo es, ¿habría sido compartido por los arawak y los tupí? Si acaso fuera, a pesar de que este complejo aparezca hoy localizado en el noroeste de la Amazonia entre los arawak y vecinos, ¿se podría decir que estos rasgos pudieron haber sido integrados por los tupí, lo que explicaría las observaciones anotadas por los cronistas? ¿O estos últimos los tenían ya?

LA PRESENCIA TUPÍ

Luego, en los siglos X y XII, una nueva población tomó posesión de las riberas del Amazonas: los grupos tupí, que siguiendo un eje este-oeste se ubicaron en la trama ya existente. Tiestos de cerámica de estilos próximos confirman que durante el mismo periodo existieron contactos de intercambios entre poblaciones de los Andes, del piedemonte y las de la Amazonia, y está comprobado que las cerámicas de las dos primeras llegaron hasta el medio Amazonas, lo que dejó de suceder poco antes de la llegada de los europeos. Había también tráfico de esclavos de la Amazonia hacia los Andes, así como intercambios de coca por sal, perros, etcétera: “los ‘indios de la montaña’ (de probable filiación kofán) proveían a los habitantes del valle del Chota de tablas y palas para la agricultura. Estos, a su vez obtenían de los habitantes del valle, mantas, sal, y perros con el objeto de darlos en trueque a los Coronado del Aguarico por plantas medicinales (entre las cuales se menciona la contrayerba *Xlaberia contrayerba*), hierbas secas, achiote, pita, papagayos y monos” (Borja, en Uribe 1986: 43), comercio del que participaban los indios encabeillados, situados aguas abajo y, sin duda, otros grupos.

El territorio

A su llegada, las poblaciones tupí ocuparon entonces la infraestructura existente. Sin embargo, todo hace pensar que se aventuraron poco en el interfluvio, salvo expediciones puntuales. En la “provincia de Carari”, Vásquez anotaba en 1561 cómo un grupo de españoles “(...) andando por adelante topó ciertos indios cargados con caçabi y otras cosas”; ellos se apoderaron de “una india, que les dijo por señas que su pueblo estaría de allí a cinco días de camino (...). Ella era diferente en traje y lengua de los desta provincia” (1986: 26-27). La existencia de tales caminos ya había sido notada por D. Nunes en 1538, en Machifaro, y luego por Carvajal (1942: 22), quienes confirman la persistencia del escenario arawak

anterior. Puede ser también que los tupí hayan tenido contactos con poblaciones del interfluvio, por intercambios –de productos y otros– con algunas, y por conflictos con otras, o asociando los dos, según las circunstancias.

En todo caso, los lugares tupí de las riberas del Amazonas estaban organizados en cacicazgos bajo la autoridad de un señor, y se suponen en estado de guerra entre sí; además, conocieron, por lo menos, una fase de consolidación o de reestructuración. La anotación de Nunes en cuanto a la presencia de catorce mil personas en Machifaro, procedentes de la desembocadura del Amazonas (*infra*), confirma que las migraciones tupí continuaban a principios del siglo XVI, y que las poblaciones ya instaladas pudieron haberse querido proteger de los riesgos de alguna intrusión.

Si la opción de un proceso de consolidación o expansión es válida, los omagua del Napo y los de Machifaro ofrecen la situación de un grupo que pudo haber conocido una escisión o haber estado buscando un territorio nuevo, debido a la sobre población o por conflictos de intereses entre subgrupos. En fin, la ocupación tupí se refuerza sobre la base de la exclusión del *Otro*; por eso las poblaciones encontradas escaparon o, incluso, algunas aceptaron su integración en la nueva configuración. El Amazonas y sus riberas constituyeron por ende un corredor tupí.

Religión

Los tupí conocieron un sistema jerárquico, con una organización sociopolítica acompañada por una estructura religiosa fuerte, como ya se daba en el complejo arawak (Vidal y Zucchi 2000: 91). Una vez sedentarizados se protegían con tropas terrestres y guerreros fluviales, que se desplazaban en embarcaciones grandes con la presencia de “hechiceros”. De esta manera, en la provincia de Machifaro, “andaban entre esta gente y canoas de guerra cuatro a cinco hechiceros, todos encalados y las bocas llenas de ceniza, que echaban al aire, en las manos unos guisopos, con los cuales andaban echando agua por el río a manera de hechizos (...) y después (...) llamaban a la gente de guerra” (Carvajal 1942: 15). ¿La función de estos personajes consistía en acompañar a los guerreros, siendo su aura incitadora en tiempos de guerra, o les incumbían otros cargos en tiempos de paz en el seno de su comunidad? Un siglo más tarde, los misioneros describieron “curanderos”: ¿pero son los mismos que se vieron antes o acaso sus funciones evolucionaron?

El mesianismo entre estas poblaciones aún llama la atención. Es posible pensar, por lo menos, que fueron fundamentos y prácticas religiosas compartidas por

los arawak y los tupí antes de la conquista. Entonces, si cada conjunto conocía estructuralmente este fenómeno es posible preguntarse si sus respectivas formas se llegaron a confrontar, confundidas o combinadas.

En todos los casos los arawak y los tupí conocieron un destino común: ambos fueron “detenidos”², cuando alcanzaron una fase de consolidación de sus estructuras. Mas, ¿no es lo propio de toda sociedad que una vez alcanza su apogeo y antes de comenzar su declive, fracase después de enfrentarse al *Otro*? La configuración de la región muestra que la *arawakización* fue seguida por una *tupinización*, antes de conocer la *jesuitización*.

El acercamiento al Amazonas

El periodo comprendido entre 1538, año del primer descenso del Amazonas por los europeos, y 1767, año de expulsión de los jesuitas –de los dominios de Portugal en 1759 y de los de España en 1767–, se puede dividir en tres etapas. Adoptando una aproximación diacrónica, el periodo que va de 1538 a 1561 fue el del descubrimiento del río Amazonas y de la parte occidental de la Amazonia. El siguiente, de 1561 a 1639, es intermedio. Incluso si existe poca información a propósito de estos ochenta años, se debe pensar que el impacto de las expediciones anteriores ya había sido importante para las poblaciones de la región³; además, que las expediciones portuguesas para recoger esclavos indígenas alcanzaban el medio Amazonas. El tercer periodo fue el de la presencia religiosa, y puede subdividirse en tres: el de la instalación o la toma de contacto de los jesuitas; el de su expansión; y el de su repliegue, hasta la expulsión de la orden.

PERCEPCIÓN DE LA AMAZONIA

El imperio inca mostró interés por la Amazonia, pero sus incursiones enfrentaron fuerte resistencia de las poblaciones indígenas encontradas. Más tarde, Atahualpa, como prisionero de los españoles y detenido en Cajamarca (1533), al percibir la atracción de sus carceleros por el oro y la canela, les presentó “una carga de ‘ishpingo’, el fruto de una planta que tenía un olor casi idéntico al de la canela” (Latorre 1995: 13-14). Los españoles no tardaron en deducir la existencia de más especias. De hecho, para la época el valor mercantil de la canela podía ser superior al del oro.

A pesar de su fracaso, el imperio inca había tenido intercambio con los habitantes de la región de los Quijos y otras vecinas del piedemonte, de “algodón, oro,

coca, plantas medicinales, canela (ishpingo), prácticas de shamanismo, etc. y recibía de Quito sal, maíz, algunos animales como perros, etc.” (Latorre 1995: 18). De uno de esos cargamentos era el ishpingo que Atahualpa les ofreció a los españoles. Esto hizo que se confirmara la existencia de un país llamado del Dorado y la Canela, y que la región de Quijos se convirtiera en el punto de partida de varias expediciones.

El acercamiento al río Amazonas fue progresivo. Algunas expediciones no pudieron ser llevadas a término y otras no fueron más que parciales. Pero su desembocadura era conocida desde 1500 y el río era nombrado entonces “Guinea”, “Mariatambal”, “Mare dulce”, o todavía “Santa María de la Mare Dulce”, antes de convertirse en el “Marañón”.

PRIMERAS EXPEDICIONES

En 1531, Diego de Ordáz alcanzó el curso medio del “Gran Río”, sin ninguna información sobre él. Muy rápido, otras expediciones se emprendieron y la confirmación de su existencia se convirtió en un factor suplementario para motivar tales exploraciones. Pizarro, por su parte, dejó entender a su rey la posibilidad de encontrar un acceso al Atlántico. Alonso de Alvarado (1535) se dirigió hacia Chachapoyas, Díaz de Pineda (1538) hacia Quijos y hubo otras tentativas de acercamiento a la Amazonia (Taylor 1994: 16).

El éxito de la expedición de Mercadillo en 1538 abre nuevas perspectivas. Su logro se propagó rápidamente, y desde ese momento sería posible el acceso al Amazonas. Diogo Nunes redacta un documento en lengua portuguesa en 1553⁴, consagrado a la “provincia de Machifaro” (*infra*). Su autor, mestizo de portugués e india, participó en la expedición de Mercadillo, organizada para reconocer las tierras situadas río abajo. Nunes y Mercadillo se separaron a la altura de la provincia de Machifaro y el primero continuó solo el descenso hasta la desembocadura del Amazonas. En su carta, Nunes anota que la población de Machiparo es numerosa y está en guerra con sus vecinos, de los cuales se protege por medio de fortificaciones; no obstante, los miembros de la expedición tuvieron prohibida la entrada al sitio. Eran de cinco a seis mil, a los que se habían unido miembros de grupos vecinos. Ellos se decían los vasallos de un señor situado más adelante (*adiante*). Capturaron prisioneros y los hicieron sus esclavos. Por otra parte, la “tierra era rica en oro”; así se podía notar que “los indios traían armas de oro e brazeletes en los brazos” (Porro 1993: 33). La provincia se componía de cinco a seis “casas de vecindad”, “muy ricas, porque sin duda había mucho oro” (Ibíd: 34). Además de las riberas, las islas también estaban habitadas.

Nunes informa de la presencia de “14.000 indios”, comprometidos en un proceso de migración, que surcaban el Amazonas. Quedaron trescientos, que se reunieron en Chachapoyas (Perú) en 1549. ¿Estos migrantes habrían conocido el mismo destino si no se hubieran cruzado con los españoles? Las informaciones recogidas junto a los sobrevivientes fueron retomadas con frecuencia y permitieron reconstruir la epopeya de estos *brasiles*. A pesar de ser maltratados a su llegada por ser considerados como enemigos o bárbaros guerreros (Jiménez de la Espada 1965, III: 238), sus relatos alimentan el fantasma de las riquezas que encerraría particularmente el Lago Dorado. Por esta razón, en 1550, “por allí fue Gómez de Arias a buscar El Dorado, tierra de los Omaguas y la laguna del Paititi⁵, de cuyas regiones contaban tantas maravillas, los indios brasileros recién llegados a Moyabamba” (Ibídem: 233, n. 3). Incluso si fracasa en su tentativa, no fue lo mismo para Orellana en 1542, y luego en 1545-46, a quien algunos de sus *brasiles*, sirven como guías.

Además, Nunes dio un carácter político a su testimonio cuando informó a su rey que sus barcos podían remontar el río para “conquistar y poblar” tierras de las cuales había resaltado varias cualidades. Aun cuando limitado a la “provincia de Machiparo”, el panorama presentado por Nunes y Mercadillo fue confirmado por nuevos escritos en el curso de los años siguientes.

En este contexto de efervescencia, apoyado por la confirmación de la “prueba” de la existencia del Amazonas y de “la provincia de la canela y laguna del Dorado” (Latorre 1995: 167), Gonzalo Pizarro emprendió su expedición. La crónica redactada por Carvajal testifica la veracidad de lo que era de por sí sabido y glorifica el logro de la empresa de Orellana. Además, esta expedición fue considerada la primera al Amazonas, una suerte de amnesia recubriendo la anterior. La narrativa tiende ciertamente a justificar la sedición de Orellana; sin embargo, confirma su carácter político por el descubrimiento de nuevos territorios, hechos todos en nombre del rey de España. Convirtiéndose en la referencia, Orellana se instala en una postura heroica e incluso de tipo “mesiánica” en la medida en que su epopeya va a justificar la invasión del Amazonas.

Según la “cartografía” presentada por Carvajal, las riberas del Amazonas estaban divididas en “provincias” de las que quizás no todas tenían las bases étnicas que algunos les atribuyen hoy. La primera, bajo la dirección de “un principal señor llamado Irrinorrany”⁶ (Carvajal 1942: 7), o Ymara o los Iriamarays (Porro 1993: 66), correspondía al medio Napo y su territorio se extendía desde la desembocadura del río Aguarico hasta la del río Curaray (Ibídem: 66). La segunda era la provincia de Aparia, territorio de los omagua o cambeba, y correspondería

al territorio comprendido entre la desembocadura del río Napo y la frontera del actual Perú-Brasil-Colombia (Ibídем: 67). La tercera provincia era la de Machiparo, territorio de Curuzirari o Aisuari, correspondiente a las tierras comprendidas entre Santa Rita do Weil y São Paulo de Olivença, a lo largo de 180 a 240 kilómetros (Ibídем: 67). La cuarta era la de Oníguayal u Omagua, llamada Homagua por Oviedo y Omagua u Oníguayal por Medina (Porro 1993: 67), territorio de los Yoríman, Yurímagua o Solimões, y se extendía a lo largo del Amazonas entre los ríos Coarí y Purus, con una extensión aproximada de 200 kilómetros.

De todas formas, la presencia de estas “provincias” es discontinua, pues estaban separadas por zonas sin habitar, lo que no es de sorprender ya que en la actualidad existen todavía inmensos territorios desocupados, que con frecuencia corresponden a tierras bajas inundables. No obstante, ¿en aquella época el ambiente era el mismo?⁷.

Carvajal da a conocer la presencia de una población numerosa –con cantidades que pueden ser rebatidas– ¡pero esta aproximación se fundamenta quizás en un modo de apreciación válido en la época aun cuando en la actualidad no lo sea! El cuadro general no puede ponerse en duda, y máximo puede ser ponderado. El panorama ofrece a la vista una sucesión de sitios reagrupados en “señoríos”; si cada uno parecía poseer su propia lengua, se trataría de territorios autónomos. Dentro de un *señorío* los sitios estaban unidos entre ellos y los habitantes se relacionaban por medio de intercambios diversos, económicos, rituales y matrimoniales. Más allá, los “caminos” permitían hacer expediciones y aseguraban una función estratégica que facilitaba, de ser necesario, el repliegue de los habitantes, como sucedió luego de la llegada inesperada de Orellana y de las expediciones siguientes. De esta manera pueden entenderse los sitios desiertos que encontraron. Una red de tales características, combinada⁸ con caminos acuáticos y terrestres, les permitió a los tupí ejercer una gestión adaptada al territorio, como había sido sin duda para las poblaciones arawak o *arawakizadas*.

Este es el mismo paisaje que atravesó la expedición de Pedro de Ursúa, a quien siguió Aguirre, quien luego continuó solo en 1561 y cuyos relatos de la expedición fueron reseñados (Altamirano, Monguia, Vásquez, Zúñiga). Dichos relatos coinciden en distinguir la primera parte de su descenso como pacífica, y una segunda como conflictiva entre sus miembros, así como el encuentro con poblaciones indígenas. En todo caso, el ordenamiento de las riberas del río no había conocido todavía cambios irreversibles. La provincia de Aparia era reconocida con el nombre de Carari o Maricuri y aparece una nueva provincia, de nombre Arimocoa, que precede a la de Machiparo.

Finalmente, los habitantes proveían con abundancia las necesidades alimenticias, con comida compuesta de casabe, pescado y carne de monte. La estupefacción de los conquistadores fue grande cuando recibieron, con agrado o a la fuerza, bastantes vituallas, compuestas de carne de animales, así como de vegetales (maíz, yuca...) y pescados. Además, en ciertos lugares poseían crías de “tortugas en corrales y albergues de agua” (Carvajal 1942: 13). La presencia de tales abastecimientos deja entrever sociedades que pueden ser calificadas como sociedades de la abundancia.

EL DESCUBRIMIENTO... DE NUEVO

Siguió un largo periodo del que se dispone de poca información. La fiebre continuada de la utopía por descubrir El Dorado dejó de ser novedad. Expediciones exploratorias de españoles y portugueses continuaron entonces a lo largo de las márgenes de tierras ya conquistadas.

El Amazonas volvió a ser atractivo con la llegada inesperada a Curupa, en 1637, de dos misioneros franciscanos que se escaparon, por el río Napo, de la revuelta de los Encabellados (Cruz 1900: 49 y ss., Porro 1992: 115), misioneros que se consideran “los que descubrieron (...) todo este río”, que se rehúsan a llamar “río Marañón o río de las Amazonas, sino el gran río de San Francisco de Quito” (Maldonado, en Rodríguez 1990 [1684]: 22). Después de haber sido recibidos con todas las consideraciones por los portugueses, una expedición dirigida por Teixeira los llevó de nuevo a Quito, adonde llegaron en 1638. Con mucho pesar por parte de los franciscanos, se pidió a dos jesuitas que acompañaran a los portugueses en el regreso y que redactaran un relato detallado de su descenso por el Amazonas. Esta expedición, realizada en 1639, marcó el inicio de reivindicaciones territoriales entre los dos reinos, que duraron más de siglo y medio, por el hecho de que “la Audiencia de Quito dió licencia à Teixeira tomase posesion de una aldea, que llamaron del Oro” (Maroni 1988: 334); incluso si la “posesion también fué nula, por no haber sido confirmada por el rey Felipe IV, porque antes que eso llegase à su noticia, Portugal se había apartado de la Corona de Castilla”.

A partir de entonces, los objetivos y las finalidades de los unos y de los otros fueron diferentes. Las enfermedades traídas por los europeos habían ocasionado varias epidemias que afectaron a las poblaciones. Los señoríos vistos más arriba ya no se mencionarán. Otra información, puede que menor, es que ciertos miembros de expediciones anteriores se instalaron en medio de las poblaciones encontradas. De esta manera, y según un miembro de la expedición de Orellana de

1545, en el transcurso de esta segunda expedición de Orellana, “se nos quedaron seis hombres por su voluntad y por que les paresció la tierra buena” (Guzmán, en Jiménez de la Espada 1965: 318). Se debe mencionar también la intensificación de expediciones portuguesas para capturar esclavos que surcaban el Amazonas. El territorio se convirtió en lo que estaba en juego entre las dos coronas. Sin embargo, cada una lo manejó de forma diferente. Cada reino, en efecto, desarrolló su propia estrategia, que debe ser vista en perspectiva. España actuó sobre todo por medio de los misioneros y de sus reducciones, y concentró los poderes espirituales y civiles, mientras que Portugal asoció lo religioso y lo militar, siendo este último la manifestación del poder temporal.

La presencia religiosa

No se trata acá de rehacer la historia de la expansión religiosa en la Amazonía⁹ ni de desarrollar la ideología¹⁰ que motivó esas actividades, sino más bien de recordar algunas referencias que ayudan a comprender la trayectoria de las poblaciones. Para contextualizar este propósito propongo la hipótesis de que la llegada y la implantación de misiones, particularmente jesuitas, constituyó la tercera fase de ocupación de la Amazonia.

Los grupos autóctonos ya habían sido víctima de bastante daños. Habían conocido relaciones fundadas en la violencia, que perduró con las correrías esclavistas llevadas a cabo por los portugueses hasta el alto Amazonas. Frente a tantas agresiones, ciertos grupos o fragmentos de ellos pudieron haber migrado y otros haberse sublevado o haber sido integrados. En consecuencia, conviene preguntarnos si la pertenencia lingüística e, incluso, étnica de los habitantes de las “provincias” encontradas por los misioneros era, a su llegada, la misma de aquellos grupos encontrados por Nunes u Orellana. Ciertamente, los omagua del alto Napo y del medio Amazonas son cercanos, ¿pero aquellos de la “provincia de Aparia” son los mismos que los encontrados por Orellana? Sin duda, los religiosos fueron los causantes de nuevas modificaciones entre las poblaciones de la región.

Taylor (1986: 258-260) propuso un esbozo cronológico de la penetración religiosa española en la alta Amazonia. Hubo, de entrada, una partición del territorio entre las órdenes religiosas. Los dominicos estuvieron presentes desde muy temprano en Quito, fueron los primeros en penetrar en el territorio de los Maynas y, además, controlaban “los valles del Pastaza y del Bobonanza” a lo largo de los siglos XVII y XVIII (Ibídem: 318). También estuvieron presentes en

la región antes de que los jesuitas se hubiesen instalado sobre los ríos Napo y Amazonas, mientras que los franciscanos lo estuvieron en el Putumayo a partir de 1632 (Arcila Robledo 1950: 322).

En 1586, varios jesuitas viajaron del Perú a Quito, y al año siguiente comenzó su actividad misionera en la alta Amazonia. En 1599, uno de ellos fundó la primera misión cerca de los cofanes (Barnuevo, en Acuña 1986: 116), y poco después otros llegaron adonde los paeces. En 1619, Diego de la Vega inició el sitio de Borja y ofreció a los jesuitas “las misiones de los maynas, quelllos extendieron por el Marañón y algunos afluentes del Amazonas” (Durán, en Rodríguez 1990 [1684]: 24). Instalaron entonces “encomiendas”, que se convirtieron en “reducciones” durante siglo y medio. En 1620, el P. Simón de Rojas visitó los omaguas del río Aguarico.

Ese año, los misioneros buscaron establecerse sobre el río Napo, con el apoyo de la fuerza militar, cuya presencia fue considerada después la causa de su derrota. La vivencia de esos años de “acercamiento” orientó la estrategia adoptada después para penetrar el medio indígena. Como sus correligionarios portugueses, se pusieron en defensa de los indios, posición que iba en contra de lo que los indígenas habían conocido en sus relaciones con los blancos. De todas formas, los misioneros encontraron en el territorio hispánico la oposición de los encomenderos, y en el portugués la de los colonos, quienes reaccionaban frecuentemente con el apoyo implícito del poder político¹¹. Encomenderos y colonos debieron aceptar la presencia de los religiosos, a pesar de que contradecía la explotación esclavista de las poblaciones indígenas, válida hasta ese entonces.

En 1624, la corona portuguesa inició en la región de Pará la “defensa de los indígenas frente a los colonos que querían esclavizarlos”, responsabilidad que se asignó a los jesuitas, quienes obtuvieron en 1652 la facultad de “evangelizar, (...) crear reducciones indígenas” (Rosas Moncoso 2007: 369). La reacción violenta de los colonos los obligó a abandonar sus misiones en 1661, en las que, por una “provisión real” (Ibídem: 370) de 1663, estaban autorizados a retomar sus actividades. En 1686, un “Reglamento de las misiones” precisó el cuadro de la “conversión de los naturales” (Ibídem: 370). En 1693, a los jesuitas les fueron concedidas áreas de actividad en el Amazonas y la zona sur, mientras que a los carmelitas les fueron asignados los ríos Negro, Blanco y Solimões.

En ese contexto alterado, los jesuitas “españoles” prosiguieron su penetración al Amazonas en 1638, es decir un año después de la llegada de los dos franciscanos a Curupa (*supra*). Estos misioneros tomaron como única arma “la fuerza de la palabra” y buscaron adoptar “una conducta protectora” hacia los indígenas, rehusando

toda presencia militar. En este contexto “asegurado” introdujeron una disciplina que fue “aceptada” por las poblaciones que se agrupaban en sus reducciones. Una vez formalizado el modelo crearon nuevos sitios en las riberas del Amazonas. A pesar de la propuesta de esta nueva forma de acercamiento, las rebeliones indígenas no cesaron. La muerte de misioneros, que en adelante se convirtieron en “mártires”, aumentó su voluntad de convertir a los indígenas, abandonando incluso ciertos territorios como el de los Xeberos, donde “(...) su ocupación y ejercicio sólo era matar, cortar cabezas y bailarlas” (La Cueva, en Figueroa 1986: 174).

Samuel Fritz es el héroe emblemático de esta época. Bajo la cobertura religiosa, su activismo exacerbó sin duda la problemática subyacente a la reivindicación territorial de los imperios. Su actividad desbordante, ayudada por su carisma, le permitió entrenar, para que siguieran su camino, a otros religiosos, así como también asociar a grupos indígenas para que le siguieran. Pero su ánimo perjudicó su salud. Lo curaron en territorio portugués, de donde su regreso fue triunfal, hasta el punto de alcanzar un carácter profético. Esto no impidió que rápidamente su posición sobre el medio Amazonas dejase de ser sostenible. Se replegó entonces río arriba, dejando a los carmelitas remplazar a los jesuitas de la desembocadura del río Negro hasta la del Yavarí, territorio que hasta el momento había reivindicado la corona española. En 1708 sus misioneros fueron expulsados por la tropa portuguesa, vencida después por una fuerza armada española que, a su vez, destruyó los sitios carmelitas. Pero, como veremos, la influencia jesuita perduraría todavía durante un buen tiempo.

S. Fritz es considerado, todavía hoy, un héroe de la evangelización y de la diplomacia ejercida en nombre de la corona de la cual se había apropiado su esplendor. Pero, ¿no fue también utilizado para portar la antorcha? Al exacerbar por medio de su actividad religiosa las relaciones entre los dos países, ¿no fue acaso el instrumento de un sistema político de conquista territorial por parte de España? Algunos podrían llegar a pensar que pudo actuar por una ambición de su orden religiosa. Pero, ¿la finalidad de su actividad no incluía algo de las dos, y finalmente fue una avanzada político-religiosa? De una parte y de otra, el juego consistía en fijar lo más lejos los límites de su territorio. Tal como sucedía en Paraguay, su proyecto llegó a ambicionar quizás la creación de un territorio autónomo, desde el río Napo hasta la desembocadura del Amazonas.

El nuevo contexto puso fin a esta proyección, querida o no, de un reino jesuita, pero conviene preguntarse si ella se inscribía en el camino hacia la constitución de un estado jesuita o, más bien, de uno indígena. Bajo la cobertura de la conversión, la segunda hipótesis hubiera podido servir para justificar la primera.

In fine, a pesar de las especificidades percibidas por los jesuitas entre los grupos, pero que no aceptaban, buscaban inscribir a los miembros de las poblaciones indígenas en el modelo-tipo indio genérico, que suponía una indigenidad compartida. Para ellos se trataba de tratar al *salvaje en general*, lo que parecen confirmar las memorias redactadas luego de su expulsión, divididas en tal cantidad de capítulos con aspectos genéricos (costumbres, hábitat...) que han mantenido su pertinencia¹². Así, este procedimiento literario tiende a (con)fundir las especificidades étnicas, lo que hace difícil hoy reconocer sus diferencias.

Aun cuando la finalidad de la acción de los jesuitas en el Amazonas fue la de “formatear” el hecho indígena, las autoridades políticas percibieron como peligrosos el cumplimiento de este deseo y sus perspectivas. Las denuncias de las cuales fueron víctimas los jesuitas testifican que desarrollaron un proyecto que buscaba obtener una forma de autonomía, sobre la base de una motivación indígena.

Periodo intensivo

El modelo puesto en práctica por los jesuitas en sus reducciones duró hasta su expulsión. No obstante, a pesar de que la población indígena ya no era estable, los grupos étnicos, luego de experimentar el yugo de los colonos, integraron muy bien ciertos aspectos del proyecto misionero.

MOTIVACIONES

Las crónicas de los jesuitas dejan entrever su posición. En sus intercambios epistolares muestran una mirada más personal sobre lo vivido, sobre sus subjetividades y sobre los modelos de sí y del otro. En todo caso, ofrecen una reflexión obligada sobre su propuesta.

En un correo dirigido al rey en 1640, Acuña pone el acento sobre el reconocimiento de la propiedad del territorio marcado “con la sangre del dichoso padre Rafael Ferrer, derramada por los naturales” (en Rodríguez 1990 [1684]: 634). En adelante, el lugar del mártir y la importancia de la sangre derramada hacen parte de la carga ligada a la conversión. La muerte está presente constantemente. Así, Luzero, misionero de Laguna, escribe que llega “á sospechar [que lo] querían matar” (Mendoza 1986: 321). Más bien resignado, otro acepta este sacrificio: está “a pique de dar la vida en manos de enemigos infieles” (Ibíd: 319). Y justifica su postura sacrificial por su ambiente cercano al infierno: vio “salir una

gran llamarada de fuego, como si el monte se quemara (...) estuvimos todos en vela toda la noche, porque los indios juzgaron que vendrían los enemigos”, y añade que “tres cometas se parecieron en ménos de dos meses en estas partes” (Ibídem: 320).

Así se valoraba el carácter místico de la acción misionera, y entonces la proyección evangelizadora tomaba la forma de encarnación. De esta manera, evocando la actividad de S. Fritz, Magnin habla del “gran número de niños [indios adultos], que él había engendrado a Jesús Cristo” (Magnin 1993: 161). Una relación de este tipo instaura una filiación espiritual que, en el caso de Fritz, iba a la par con su figura profética.

Además, a título de edificación, el encargado de la publicación de dos cartas de misioneros valoriza el éxito de la actividad entre los maynas, “aviéndose empezado su cultivo desde el año 1638”. Al parentesco ya subrayado se añade la metáfora prestada al universo para interpelar a sus lectores. Los dos aspectos se refieren a una imagen del salvaje que hay que domesticar, como se domestica a una planta o a un animal.

EL CUADRO: MANERAS DE HACER

El modelo jesuita se inscribía finalmente en un marco espacio-temporal conocido: el de los tupí. Se cumplió dentro de las normas existentes, que constituyen un paisaje hecho de lugares santificados. Pero van a dar orientaciones, y la construcción de la reducción debía respetar ciertos criterios. S. Negro (1999) estudió las reducciones de Maynas y en particular la de San Joaquín de Omaguas, que ofrece otro ejemplo. La reducción tenía vías rectilíneas con casas construidas a intervalos regulares, todas orientadas hacia la plaza central situada frente al puerto. Los grupos étnicos estaban separados: los yameos tenían una vía y los masamaes otra (Uriarte 1986: 172). Había también una chagra colectiva¹³ sembrada de árboles con “cuadras de cañas, yucas, plátanos, piñas, maíz, cacao, barbasco para pescar, y sus casa con su hotelano, donde (...) ir a pasear su día de campo” (Ibídem: 240-241).

Para completar el cuadro, eran impuestas “cosas de policía y economía (...”, o sea una organización socio-económica-política. Un “Gobernador (...) que era vitalicio (...) capitanes de todas las parcialidades (...”, elegidos cada año acataban diariamente órdenes del misionero. Ellos velaban por el comportamiento y vigilaban los trabajos colectivos, hasta “señalar los que habían de ir a las charapas y a la sal; y antes los que debían salir a Quito con el despacho general” (Ibídem: 175-176).

La vida religiosa merecía atención especial. Para impulsarla, el misionero delegaba ciertos poderes en habitantes que recibían sus cargos con la entrega de una “vara”. Sus obligaciones eran numerosas:

(...) 1°, (...) buen ejemplo y (...) el aseo de la iglesia; 2°(...) tocarán la campana mayor (...), 3°, que tocasen tres días (...) al rezó general por un cuarto de hora (...) 4°, que tocasen los sábados (...) 5°, que recen juntos (...) 6° (...), que en tiempos de doctrina y plática estuviesen (...) y que ninguno saliese (...) 7°(....) que supiesen de los enfermos y criaturas que nacían (...) 8° (....) debía celar (...) que no faltasen a la doctrina (...) 9° (....) para las fiestas de Salve, procesión y danzantes (...) (Ibíd: 179-180).

Una “cruz [es] instalada en todas las misiones” (Magnin 1993: 159)¹⁴, para afirmarlas, y lo mismo hacían los franciscanos. En 1632, el padre fray Anguita anotaba que en “la provincia de los Seños (...) el cacique Copaya, oyendo hablar de la cruz de Cristo, levantó una altísima en la plaza de su pueblo, con que sirvió de signo de posesión de la tierra (...)” (Arcila Robledo 1950: 358). Salvo si se trataba de una proyección del misionero, el cacique asociaba aquí la plantación de una cruz a la propiedad de la tierra, concepto que no prevalecía hasta entonces en el medio indígena.

No sin malicia, Acuña escribía que los portugueses procedían de la misma manera, pero con el objetivo de “colorear sus mayores injusticias, como son las continuas exclavitudes de los pobrecitos indios, que (...) llevan en rebaños a sus casas para venderlos los unos, y servirse con rigor de los otros” (Acuña 1986: 63). Él descalifica de esta forma el uso oportunista que sus vecinos hacían de la cruz, al contrario de lo que ella representaba para la corona española que, según él, ¡sí hacía buen uso de la misma!

Finalmente, siendo numerosas las lenguas indígenas, los jesuitas elaboraron una herramienta para facilitar su tarea. Crearon una lengua, el *nheenghatu*, para poder desarrollar su actividad religiosa. Esta lengua común introducida en varias reducciones puede acercarse al fondo lingüístico arawak que había estado vigente por varios siglos antes y había acompañado la expansión de este complejo (Hornborg 2005, Heckenberger 2002).

EXTRAER EL DIABLO

Al politeísmo indígena los misioneros opusieron su monoteísmo. Ellos leían las actitudes y los comportamientos a través del filtro de la demonología, siendo la

figura del diablo el punto focal de su actividad y una constante ejemplarizante de la tarea por cumplir¹⁵.

En 1681, uno de los misioneros reportaba que en la reducción de San Xavier de Gayes la primera tarea era extirpar al diablo: “A un indio (...) se le apareció el Demonio (...). Cathequizélé como pude, y lo baptizé (...) luego se le quitó el temor” (Mendoza 1986: 319-320). Por su lado, Magnin anotaba en 1730 que

un anciano Cacique de Parranos un avez que el Padre hizo los presentes (...) comenzó a declararle cómo el Diablo lo maltrataba (...), el padre le dijo que el único remedio era que se hiciera Cristiano, y sacó su breviario, y lo hizo ver algunas imágenes de Santos. El Caicique se dio gran gusto al mirarlas, sobretodo una imagen de la vírgen, de la cual el misionero le hizo comprender que se trataba de la madre de nuestro Señor Jesús C[risto] y otra del diablo, que el indio conocía bien (...) (Magnin 1993: 160-161).

Él mismo añade que en muchos otros grupos, “este enemigo común se les aparecía frecuentemente, y los azotaba con barbarie. Él se embarcaba en una canoa y llegaba al medio del río, la canoa y él iban al fondo, y todo desaparecía (...)”¹⁶. En 1690, en Pará, a los “Indios (...) [que] se quejaban a ellos el diablo no dejaba de molestarlos, de azotarlos (...)\”, y entonces Fritz les enseñó “un remedio eficaz (...). Él hizo una cruz que bendijo y que plantó sobre el poblado, asegurándoles a los Indios que esa furia infernal no volvería jamás (...)” (Ibíd: 161-162).

En 1767, Uriarte “hace la doctrina” en el pueblo de Loreto, “para librados del infierno”, y exhorta a los indios a no creer “a los brujos, ni al diablo, que os engañan” (1986: 468). Al mismo tiempo, Magnin modera este propósito cuando evoca a las divinidades (*mojan*) como “mártires del diablo” (Magnin 1993: 165), pero la tarea de los misioneros era la de poner “fin al imperio que el demonio había adquirido desde hacía tanto tiempo sobre estos pueblos (...)” (Ibíd: 159-160).

Finalmente, las reducciones eran los únicos lugares donde la conversión era posible para obtener la salvación del alma, cuando la selva que los rodeaba estaba definitivamente asociada con el espacio del diablo y, por tanto, con la perdida del alma. De ahí que se considerase a los indígenas que no aceptaran agruparse en las reducciones como dominados por ese Diablo. También, era (por ende) un acto salvador que los sacaba del “infierno” en el cual habían sido mantenidos¹⁷.

Para realizarse, el acto de la *misionización* se apoyaba en el uso de analogías. Lo religioso va así a acercar y confundir al “diablo” con el yuruparí. En 1730, la (re)presentación de dibujos¹⁸ de la “la vírgen” y del “diablo” al moribundo (*supra*) no despertaba ningún tipo de rechazo. Sin embargo, en 1883, el franciscano Coppi

presentó a mujeres tariana un crucifijo y una máscara del yuruparí. Lo que ellas veían ante sus ojos era el diablo. En efecto, para los grupos que conocen el yuruparí y las flautas las mujeres tienen prohibida su visión. Provocación o fanatismo, Coppi suscitó un verdadero sismo entre las tariana. Entonces es posible que:

las situaciones de mutuos préstamos entre las sociedades den lugar a equívocos interpretativos que conllevan cristalizaciones de atribución de alteridad (...), el “reconocimiento” [hubiera sido] (...) más bien el que hubieran hecho poblaciones indígenas que hubieran recurrido a aquellas de su propio panteón (...). Es por ello que esta figura local fue calificada de “Yuruparí” por los misioneros (Karadimas 2007: 46).

Conviene por tanto cuestionar la percepción que los indígenas tenían de las imágenes que les eran presentadas. Si la asociación de la imagen y de su representación puede ser validada, se trata de un proceso cognitivo que les permitió percibir al diablo bajo una forma figurada, y no solamente encarnada o asociada a un objeto.

REDUCIR

La finalidad del proyecto de los jesuitas era reducir a los indígenas, es decir someterlos, “domesticarlos” e imponerles reglas de acuerdo con las elecciones “objetivas” de los misioneros.

En 1737 y 1738, hablando a propósito de los iquitos, Magnin da los detalles sobre la manera de proceder de los misioneros. “Los nuestros (...) se acercan de sus cabañas, buscando el medio de hacer entender su propósito, que no es más que el de regalarles presentes” (1993: 141). En otro sitio ilustra así su propósito: “un misionero estaba ocupado entre los Yaméos reduciendo algunos salvajes barbudos, (...). Él les había dado ya hachas, y hecho otros presentes”, y esperaba por ello que fueran a poblar su misión, pero ellos mostraban poco entusiasmo. Él amenazó entonces que iba a “(...) emplear contra ellos (...) un palo encendido para quemarles la barba que tenían muy larga y espesa”. Los indígenas se establecieron finalmente en “la misión (...) [de] ese misionero, que había sabido cómo atraerlos con sus caricias y en especial con sus bromas” (Ibíd: 142).

A su manera, el enemigo portugués facilitó el proyecto de los jesuitas. De hecho, para escapar de la esclavitud los indígenas buscaban fácilmente protección en las reducciones. Así, en 1723, unos pebas que huían de los portugueses se instalaron en una reducción poblada esencialmente de yameo. Señalaban a los

misioneros rasgos de personas desconocidas por ellos y al día siguiente capturaron siete, a los cuales: “(...) El Padre (...) no pudo hacer otra cosa que darles a todos hachas, cuchillos, y otras cosas parecidas, y los mandó de vuelta a su casa (...). Ocho días después, otros vinieron en grupos a pedir presentes parecidos. A partir de ahí se emprendió la tarea de cultivarlos” (Magnin 1993: 143-144).

Tales oportunidades no impedían que la población que residía en las reducciones fluctuara. Para repoblarlas los misioneros no dudaban en poner “emboscadas” que permitían recuperar a los indígenas (Magnin 1993: 141) y, así, obligarlos a acompañarlos de vuelta. En otras situaciones, los recién llegados facilitaban el trabajo del misionero atrayendo a los que se habían quedado en la selva. Protección y regalos fueron las dos fuentes de la actividad religiosa.

Los misioneros prestaban atención particular a los niños, consagrando mucho tiempo en su educación, y éstos se lo devolvían bien. De esta manera se ubicaban como pedagogos para “engendrar” mejor (*supra*). Como consecuencia, su influencia suponía impregnar los comportamientos de los niños, receptores y vectores de una ideología matizada por principios religiosos. En efecto, los niños integraban más fácilmente las directivas y orientaciones que les eran enseñadas.

INTERCAMBIOS Y TRUEQUE

La reducción era el lugar donde los indígenas obtenían los bienes manufacturados, con los cuales ellos miden el interés, convirtiéndose el hacha en la herramienta emblemática de la conversión. Magnin justificaba este medio como “la manera de ganarse a los Indios, y apartarlos de sus sombríos retiros” (Magnin 1993: 145). Todos los misioneros estaban provistos de gran cantidad de herramientas y el hacha les servía como moneda de intercambio. Luego de su viaje anual a los Andes, los jesuitas renovaban su acopio de objetos manufacturados y los intercambiaban por productos de la selva, que les suministraban a los indígenas a lo largo de todo el año.

El circuito entre los Andes y la Amazonia era el mismo que había servido antes de la llegada de los europeos (*supra*). Para recordar, “un veterano de una expedición inca a los Quijos, declaró que ellos cambian sal por oro (...). Refiriéndose a los brujos de Baeza, Ortegón escribe en el año de 1577 que venden sus conocimientos cambiándolos por perros y otros animales salvajes domesticados” (Salomon, en Gómez 1996-1997: 64). Este circuito auspiciaba un intercambio de saberes, lo que da a entender la relación Andes-Amazonia en el periodo prehispánico. La organización jesuita retomó y formalizó esta ruta por la cual podía proveer a los

indígenas de estos nuevos bienes. Cada año, indios designados por los misioneros dejaban las reducciones y subían el Amazonas en caravanas compuestas de embarcaciones dirigidas por “voluntarios” (Uriarte 1986: 247)¹⁹. A su regreso, unos meses después, recibían en pago algunos objetos de los que habían traído.

En consecuencia, las actividades económicas de la reducción estuvieron orientadas en gran parte a este objetivo. A los Andes se transportaban carnes, pescado seco y otros productos de la selva, obtenidos por el hecho de “ver que con esos efectos, es fácil [para los indígenas] procurarse hachas y cuchillos (...)” (Magnin 1993: 147). Tales incitaciones caracterizaron, sin duda, los modos de producción de las poblaciones cercanas a las misiones, lo cual influyó en los ciclos socio-cosmológicos y en las representaciones, hasta el punto de generar, quizás, un cambio en las posiciones identitarias. Sin buscar similitudes, pudo ser igual que con el complejo Arawak muchos siglos antes, al inducir escogencias ideológicas en los grupos contactados a lo largo de su expansión.

Por tanto, el ofrecimiento de bienes manufacturados tuvo el objetivo de atraer a los indígenas hacia las reducciones. “El P. Mauricio estuvo con harta provisión de herramientas, lienzos, etc., y porque el P. Bahamonde le apuntó convenía ganar la voluntad de los indios con manos abiertas” (Uriarte 1986: 267), incluso si algunos se desplazaban para ir a buscarlos (Ibíd: 245). Magnin no se muestra ignorante ante esta situación cuando llama la atención al decir “que por la vía del trueque (...) ellos [estos salvajes] demandan ordinariamente una hacha para una cosa que no vale más que un alfiler, y a veces dan una hamaca por una aguja (...). Sin embargo, habiendo comprendido el sistema en uso (...), ellos dirán primero: S. cuánto vale esto en Quito” (Magnin 1993: 104-105). La percepción que el indio tenía del objeto vale más que su valor de cambio.

¡Y EL BLANCO!

En estos datos aparecen muchos otros aspectos que ameritarían ser profundizados, como los de la hechicería o el profetismo. Un aspecto poco tocado es la percepción que tenían los indígenas del hombre blanco. Por lo general los asociaban con Dios, cuando no lo confundían con él. Una de las cualidades reconocidas a este personaje era su fuerza militar. Acuña reporta un intercambio con un indígena, “el cual habiendo oído algunas cosas del poder de nuestro dios, y visto por sus ojos que subiendo río arriba nuestro ejército, y pasando por medio de tantas naciones tan belicosas, volvía sin recibir daño de ninguna; lo cual juzgaba era fuerza y poder de Dios que le regía”. Así, a cambio de la hospitalidad que

le ofrecían (les) pidió que “le dejásemos allí un Dios de los nuestros, que como tan poderosos en todo le guardase a él y sus vasallos en paz y con salud” (Acuña 1986: 63). El mismo pedido fue hecho en 1681 a San Xavier de los Gayes por una “gente muy apacible (...). ¿Hasta quéndo, me dizen, Padre, hemos de ser gentiles? Baptizanos, que queremos ser hijos de Dios” (Mendoza 1986: 319). Los indígenas dejaban entrever un esencialismo de la relación que establecían entre el blanco y *Dios*, lo que confortaba a los misioneros en su trabajo de conversión, que iba tras la aceptación de la trascendencia. La adquisición de los poderes y del saber del blanco hacían necesaria la adhesión a la religión, la cual iba a la par de la obtención de los objetos vistos arriba. La posesión de este saber/poder combinado reforzaba de esta forma el poder de los misioneros en las reducciones.

El repliegue

En un momento dado, el poder jesuita conoció límites, y los jesuitas se vieron obligados a reducir su área de actividad. El año de 1709 marcó una etapa en las relaciones entre los dos reinos, lo que no anticipa de ninguna manera las fronteras futuras (Zárate 2001: 246). Bajo la presión portuguesa, los jesuitas hispánicos dejaron muchas de sus reducciones situadas en las riberas del Amazonas, entre el río Yavarí y el Negro. Esta redistribución no era un hecho nuevo: en 1695, el río Negro ya había sido atribuido a los carmelitas, y en 1709 la ribera derecha del Amazonas hasta el Yavarí, cuyo curso muy a pesar de los portugueses era el límite entre los dos reinos, en lugar del asiento del río Napo reivindicado hasta entonces.

Desde 1705, el carmelita Fr. V. Pimentel visitó el río Negro y el Solimões. Su visita tuvo un carácter político, ya que él reivindicaba el territorio visitado como perteneciente a la corona de Portugal. Se encontró con Fritz y no dejó de criticar la acción de los jesuitas. Dio cuenta también de la presencia de Cambebas, “assim chamados por terem a cabeça chata, a maneira de mitras” (en Carvalho 1982: 186) y de los Solimões (Yurimaguas) que vivían en las islas del Amazonas.

A pesar de esto, el retroceso de los jesuitas no implicaba, inmediatamente, más allá de la reivindicación, un refuerzo de la presencia portuguesa. Fue en 1757 cuando “el Teniente Romero, de la raya de Portugal, o Yauarí, [ha] entregado el pliego de su Majestad para los Comisarios españoles de las demarcaciones de Santa Fe” (Uriarte 1986: 240); y después que “el P. Manuel de los Santos (...), había fundado por orden de su Rey, el pueblo de San Francisco Javier, en la boca de Yauarí, frontera de España” (Ibíd: 241).

Frente a esta nueva situación, los jesuitas acompañaron el desplazamiento de poblaciones²⁰. Con el pretexto del riesgo que les hacían correr los portugueses, los yurimaguas, localizados entre los ríos Jurua y Purus, territorio que había sido víctima tiempo atrás de las correrías, siguieron aguas arriba a S. Fritz, quien había establecido relaciones privilegiadas con ellos desde hacía mucho tiempo. Una vez nombrado provincial, visitó, en 1696, a la misión de Nuestra Señora de las Nieves, bajo la demanda de los habitantes, a los cuales “aconsejaba se transportasen para arriba cerca de san Joachim de Omaguas” (Fritz, en Maroni 1988: 336), donde va a residir en adelante. “A 28 de marzo partí para arriba acompañado de muchos Yarimaguas quienes vinieron libremente remando por más de cuarenta días, sin querer desaparecer de mi lado” (Ibídem: 340), migración que continuó en febrero de 1697 (Ibídem: 343). La percepción mesiánica que tenían los indígenas de Fritz no se pone en duda, ¿pero se trataba para ellos de adherir a una postura mesiánica? Entre 1711 y 1713 las incursiones de los portugueses continuaron; el jesuita J. Jiménez acompañó a la población ya transferida por S. Fritz, más arriba todavía, hasta el bajo Huallaga y creó una misión a la cual le dio el nombre de N. S de las Nieves, como si la transferencia de población no pudiera completarse sin estar acompañada de su topónimo. No hay duda de que otros grupos conocieron relocalizaciones similares, como los azuaris, cuyo territorio precedía (aquel) de los yurimaguas y que fue abandonado debido a ataques incsesantes de los mismos portugueses (Grohs 1974: 27, 81).

Otros acontecimientos pudieron favorecer también este tipo de migraciones, como los movimientos tectónicos conocidos por la región en esa época. Bettendorf y Fritz anotan, en 1690, que hubo temblores y terremotos sobre el medio y el bajo Amazonas, fenómenos que pudieron tener un impacto en la expectativa mesiánica de estas poblaciones. De esta manera, Bettendorf reporta que, confrontados a tales acontecimientos, unos payés del río Urubú habían llegado a considerar que “los indios debían convertirse en blancos y los blancos en indios” (Bettendorf, en Porro 1996: 36).

Por estas razones, la ribera derecha del Amazonas, río arriba del Yavarí, quedó despoblada. Con el fin de remediar este hecho, los portugueses “oficiales” acompañaban las expediciones esclavistas que llevaban a cabo sobre la ribera izquierda y sometieron a desplazamientos forzados hacia la margen opuesta a los indígenas, para repoblarla y, así, afirmar su presencia sobre esta parte del Amazonas. Unos tantos tikuna fueron así transferidos de los ríos Yeme y Yacupera, situados sobre la ribera izquierda, hacia la derecha²¹. Otros grupos étnicos, como los miraña, conocieron la misma suerte, lo que da entender su antigua presencia en el Amazonas. Un testigo confirma tales desplazamientos de población por parte de los portugueses, y subraya la disputa política, “siendo notable que por la

parte de el Sur no se saquen Indios, con el fin de dejar deciertos los bosques del Norte, si se reclamasen por su Magestad Catholica" (Informe 1776: 28).

La región: un nudo

Al final de este acercamiento, el medio Amazonas aparece como un territorio de cristalizaciones. La primera razón se debe a su ubicación: allí convergen muchos ríos que caen al Amazonas y cuyos cursos constituyen un verdadero tejido natural. Por este efecto, la región es una zona tampón, intermediaria entre el alto Amazonas –las cuencas de los ríos Napo y Huallaga conectadas a los Andes, hoy peruanos– y el bajo Amazonas –parte baja brasiliense–, donde caen los ríos Caquetá o Japurá y Putumayo o Icá –ribera izquierda– y el Yavarí –ribera derecha–, que nacen en los Andes. En consecuencia, durante los mil doscientos años visitados, las influencias conocidas por la región atestiguan que constituye un receptáculo, lo cual muestra que siempre estuvo abierta.

De este vistazo histórico sobresalen otros aspectos. Es así que en cada época prevalecen las relaciones de vecindad entre los grupos, de manera durable u ocasional. Anteriormente presenté la hipótesis que me condujo a cuestionar la proximidad de ciertos rasgos culturales. Por ejemplo, considero que la semejanza en las máscaras yuri y tikuna no puede comprenderse sino por la proximidad de los dos grupos en un momento dado (Goulard 2007). Se da el mismo caso con el “complejo del yuruparí”. Los primeros escritos dan a entender que este se encontraba también en las riberas del Amazonas, cuando hoy está circunscrito al noroeste de la Amazonia. Ahora bien, analizando las diferentes secuencias del ritual que le corresponde, es posible percibir similitudes entre algunas de ellas y las de rituales practicados en otros contextos culturales, como por ejemplo el de la pubertad femenina que se mantiene entre los tikuna. En unas secuencias de este último hay semejanzas con algunas de las que se encuentran en el ritual del yuruparí, incluyendo el uso de las flautas. De hecho, son rasgos que pertenecen al complejo Kuwai, de origen arawak. ¿Habrá un préstamo de rasgos de este último conjunto que haya podido perdurar a través de la ocupación tupí hasta hoy? Los modos de relación presentes antes de la llegada de los europeos quizás eran otros, y el intercambio o préstamo de prácticas habrá podido prevalecer incluso hasta conducir a una cierta uniformización, en este caso ritual. ¡Quizá fue después de la conquista que cada grupo pudo desarrollar uno u otro rasgo a partir del cual (re)construyó su identidad! En todo caso, este tipo de hibridación indica que la construcción de

las sociedades amazónicas no sólo es el resultado de la conquista, sino que entre los grupos siempre han existido intercambios.

En 1768, el formato de sociedades indígenas situadas sobre el alto y medio Amazonas era el producto de esta herencia multiforme. La ocupación del territorio se hizo, primero, a partir de una estructura multipolar. Incluso si ellas compartían rasgos comunes, los sitios se mantenían en total autonomía. Ellos mantenían intercambios, a veces se enfrentaban, otras afianzaban las alianzas o, incluso, buscaban extenderse. Si esta multipolaridad es manifiesta entre los arawak, perdura con los tupí, quienes aportan algunas inflexiones, ¿no se deberá esto acaso a una unidad ideológica? Los jesuitas retomaron el modelo de estos últimos, pero impusieron un modo ideal uniforme en sus reducciones. El Tratado de San Idelfonso de 1777 definitivamente cambiará la perspectiva, pero el reordenamiento territorial estaba en marcha. Ese Tratado iba a imponer un modelo isomorfo basado en la política, isomorfismo que llevó a la división del futuro territorio, proceso que llevó a su partición y a la independencia de los países latinoamericanos.

Notas

Agradecimientos: a Diana Rosas, quien aportó su ayuda inestimable en la traducción, a Carlos Zárate por sus comentarios y a los editores por la revisión y corrección cuidadosas del original.

- 1 Lo que corroboran los trabajos de Neves (1998), cuando propone que los artefactos de la *tradición Quinari* encontrados en el área del Jurua pertenecen a grupos arawak.
- 2 El proceso de expansión socioeconómico-religioso que desarrollaban para alargar su dominio más allá de su espacio inicial de implantación se detuvo. Se podrá preguntar cómo reaccionaron los grupos étnicos ribereños con la propuesta del ‘modelo’ tupí.
- 3 Aun cuando faltan datos, “no debe olvidarse que ese periodo o gran parte de él coinciden con el lapso (1580-1640) en el que las coronas de Portugal y España estaban unidas” (Carlos Zárate, comunicación personal, octubre 2009).
- 4 Nunes la dirige al rey Pedro III de Portugal. Por otra parte, el relato de Mercadillo, recogido por Cieza de León en 1557, no aporta ningún dato más al testimonio de Nunes.
- 5 Conviene subrayar que el Paititi es de origen andino, y se interpreta como una ciudad perdida situada en la selva, donde se refugiaron los últimos ‘incas’, que huían de los españoles.
- 6 Goulard (1998: 75) anota la similitud de nombre entre el del “cacique Irimara”, señalado por Fritz en 1702, y el del cacique Irimara encontrado por Carvajal en 1541, sin que se pueda establecer una relación directa con los tikuna.

- 7 El curso del Amazonas regularmente conoce modificaciones, lo que permite pensar que ha sucedido igual en el transcurso de siglos anteriores, y, por tanto, que los datos dados por las primeras expediciones no siempre se pueden yuxtaponer a la situación actual.
- 8 Que perdura hasta hoy. Es utilizada para los desplazamientos, tanto por los indígenas como por los blancos para llevar a cabo sus propios intercambios comerciales.
- 9 Varios autores han hecho estudios específicos (Golob 1982, Grohs 1974, Porro 1996, Sweet 1974, entre otros).
- 10 P. Menget (1985) sintetizó las motivaciones de los jesuitas en el bajo Amazonas. Su análisis es válido tanto para el medio como el alto Amazonas, recordando de todas formas que los jesuitas instalados en estas últimas regiones relevan a la corona española y se orientaron hacia arriba, es decir a los Andes, lo que pudo influir en sus métodos de evangelización.
- 11 Una confrontación de este tipo entre el poder político y la presencia religiosa se encuentra en otras partes. Por ejemplo, en las Antillas francesas, el primer intento de utilizarla, no sin atropellos, fueron los trabajos desarrollados por los misioneros para “justificar la política de los colonizadores” (Auroux y Queixalos 1985: 110-111).
- 12 Algunos de los cronistas escriben que los “expulsados” quemaron los datos que poseían antes de salir por el río Amazonas. Se puede pensar que no fue solamente porque tenían que cruzar el territorio portugués, sino también para no dejar datos en manos de quienes iban a sustituirlos, religiosos o políticos.
- 13 El concepto de chagra colectiva se encuentra más tarde en muchos movimientos mesiánicos.
- 14 La erección de la cruz como marcador de un territorio se encuentra en ciertos movimientos mesiánicos del siglo XX, como en el crucista (Goulard 2009).
- 15 Situaciones similares aparecen en otros sitios. De esta manera, en territorio portugués, Bettendorf inculca a los indígenas “fuertemente el cuidado que debían tener de su salvación (...), y para este intento los mostré unas imágenes que representaban al vivo la grandeza y variedad de las penas que padecen del fuego y los demonios las almas de los condenados (...)" (en Codina 1999: 338); y “se puede suponer que (...) los misioneros seguían la costumbre de Betendorf de enseñar dibujos horripilantes de demonios y castigos (...)" (Ibídem).
- 16 Estos testimonios recuerdan las prácticas actuales de las neo-religiones en medio indígena en cuanto al rechazo del chamanismo.
- 17 Un discurso que se encuentra hoy también en los movimientos mesiánicos recientes sobre el medio Amazonas y que incita a sus adeptos indígenas a agruparse en poblados.
- 18 El Concilio de Trento (1545-1563) autorizó el uso de imágenes para ayudar a la evangelización.

- 19 En 1759, un misionero estaba de viaje, y no sin pena, “salió por septiembre con el despacho anual para la provincia el P. Martín Iriarte, dejando su corazón en la Misión” (Uriarte 1986: 263).
- 20 Se trata de familias, a veces numerosas, pero nunca de un grupo étnico en su totalidad.
- 21 Esto explicaría el inicio de la reducción de Nuestra Señora de Loreto de los tikunas en 1761 por el jesuita Joaquín Hedel, en donde se reagruparon indígenas tikuna, quienes estaban huyendo de los portugueses.

Referencias

ACUÑA, C. DE. 1986. “Descubrimiento del Gran Río de las Amazonas, en el año 1639”. En: *Informes de Jesuitas en el Amazonas, 1660-1984*, pp. 25-107. Iquitos: CETA. Monumenta Amazónica, B1.

ARCILA ROBLEDO. 1950. *Las misiones franciscanas en Colombia. Historia documental*. Bogotá: Imprenta Nacional.

AUROUX, S., F. QUEIXALOS. 1985. “La première description linguistique des Antilles françaises: le Père Raymond Breton (1609-1679)”. En: S. Blanckaert (ed.), *Naissance de l'ethnologie?*, pp. 107-124. París: Cerf.

CARVAJAL, FRAY G. DE. 1942. *Descubrimiento del río las Amazonas, Relación de...*: exfoliada de la obra de José Toribio Medina, edición de Sevilla, 1894 por J. B. Bueno Medina.

CARVALHO, J. R. F. DE. 1982. “Presença e permanência da ordem do Carmo no Solimões e no rio Negro no século XVIII”. En: *Das reduções latino-americanas as limites indígenas actuais*, pp. 175-190. IX simpósio latino-americano da CEHILA. São Paulo: Ed. Paulinas.

CODINA, M. E. 1999. “La crónica del P. Betendorf: un misionero del siglo XVII en el Amazonas portugués”. En: S. Negro y M. M. Marzal (eds.), *Un Reino en la Frontera. Las misiones jesuitas en la América colonial*, pp. 329-347. PUCP/Abya-Yala.

CRUZ, FR. L. DE LA. 1900. *Nuevo descubrimiento del río Marañón llamado de las Amazonas*. Madrid: Biblioteca de la Irradiación.

FAUSTO, C. 2000. *Os Índios antes do Brasil*. Río de Janeiro: Jorge Zahar.

FIGUEROA, FRANCISCO DE. 1986. “Informe de las Misiones en el Marañón, Gran Para o Río de las Amazonas”. En *Informes de Jesuitas en el Amazonas (1660-1684)*, pp. 143-309. Iquitos: CETA. Monumenta Amazónica, B1.

GOLOB, A. 1982. The Upper Amazon in Historical Perspective. Disertación doctoral, Graduate Faculty in Anthropology, City University New York.

GÓMEZ, A. J. 1996-1997. "Bienes, rutas e intercambios (siglos XV-XIX): las relaciones de intercambio inerétnico entre las tierras bajas de la amazonía y las tierras altas de los Andes". *Revista de Antropología y Arqueología* 9 (1-2): 51-80.

GOULARD, J.-P. 1998. Les Genres du Corps. Conceptions de la personne chez les Ticuna de la haute Amazonie. Doctorat en Anthropologie sociale et Ethnologie, EHESS, París.

_____. 2007. "Le sauvage en général". *Gradhiva* 6: 32-43.

_____. 2009. *Entre mortales e inmortales. El Ser según los ticuna de la Amazonía*. Lima: IFEA/CAAAP.

GROHS, W. 1974. *Los indios del alto Amazonas del siglo XVI al XVIII. Poblaciones y migraciones en la antigua provincia de Maynas*. Bonn: Bronner Amerikanistische Studien, 2.

HECKENBERGER, M. J. 2002. "Rethinking the Arawakan Diaspora: Hierarchy, Regionality and the Amazonian Formative". En: J. D. Hill y F. Santos-Granero (ed.), *Comparative Arawakan Histories, Rethinking language family and culture area in Amazonia*, pp. 199-222. Urbana-Chicago: University of Illinois Press.

HORNBORG, A. 2005. "The Arawakan Expansion in Pre-Columbian Amazonia: Rethinking 'migration'; in terms of ethnogenesis". Human Ecology Division, Lund University. Sweden. Inédito.

INFORME 1776 (título provisional) texto anotado y comentado por J.-P. Goulard (para publicar).

JIMÉNEZ DE LA ESPADA, M. 1965. *Relaciones geográficas de Indias-Perú, III*. Madrid: Biblioteca de autores españoles.

KARADIMAS, D. 2007. "Yurupari ou les figures du diable. Le quiproquo des regards croisés". *Gradhiva* 6 N.S.: 45-56.

LATORRE, O. 1995. *La expedición a la canela y el descubrimiento del Amazonas*. Quito: Presidencia de la República.

MAGNIN, J. 1993 (1740). *Chronique d'un chasseur d'âmes. Un jésuite suisse en Amazonie au XVIIIe siècle, Description de la Province et des missions de Maynas au royaume de Quito* par le R.P. Editions de l'Hèbe, Fribourg.

MARONI, P. 1988. *Noticias auténticas del famoso río Marañón* (1738). Iquitos: CETA. Monumenta Amazónica, B4.

MENDOZA, F. FERNÁNDEZ DE, 1986 (1679). "De dos cartas escritas de un misionero...". En: *Informes de Jesuitas en el Amazonas*, pp. 317-324. Iquitos: CETA. Monumenta Amazónica, B1.

MENGET, P. 1985. "Notes sur l'ethnographie jésuite de l'Amazonie portugaise (1653-1759)". En: S. Blanckaert, *Naissance de l'ethnologie?*, pp. 175-192. París: Cerf.

NEGRO, S. 1999. "Maynas, una misión entre la ilusión y el desencanto". En: *Un Reino en la frontera. Las misiones jesuitas en la América colonial*, pp. 269-299. Lima/Quito: PUCP/Abya-Yala.

NEVES, E. G. 1998. "Twenty years of Amazonian archaeology in Brazil (1977-1997)". *Antiquity* 72: 625-632.

PORRO, A. 1992. "História indígena do lato e médio Amazonas: séculos XVI a XVIII". En: Carneiro da Cunha (org.), *História dos Índios no Brasil*, pp. 175-196. São Paulo: FAPESP/SMC.

_____. 1993. *As crônicas do rio Amazonas. Notas etno-históricas sobre as antigas populações indígenas da Amazônia*. Petropolis/Río de Janeiro: Vozes.

_____. 1996. *O povo das aguas. Ensaios de etno-história amazônica*. Río de Janeiro: Vozes.

RODRÍGUEZ, M. 1990 (1684). *El descubrimiento del Marañón*. Edición, prólogo y notas de Angeles Durá. Madrid: Alianza Editorial.

ROSAS MONCOSO, F. 2007. "Las fronteras de la fe y de las coronas: jesuitas españoles y portugueses en el Amazonas (siglos XVII-XVIII)". En: M. Marzal y L. Bacigalupo (eds.), *Los jesuitas y la modernidad en Iberoamérica 1549-1773*, pp. 368-386. Lima: PUCP/IFEA/Universidad del Pacífico.

SEILER-BALDINGER, A. M. 1988. "Yagua and Tukuna hammocks: Female dignity and cultural identity". *45º Congreso Internacional de Americanistas*, pp. 282-291. Bogotá: Ediciones Uniandes.

SWEET, D. G. 1974. A rich realm of nature destroyed: The Middle Amazon Valley, 1640-1750. Ph. D., University of Wisconsin

TAYLOR, A.-C. 1986. "Les versants orientaux des Andes septentrionales: des Bracamero aux Quijos". En: *L'Inca, L'Espagnol et les Sauvages*, pp. 213-352. París: ERC.

_____. 1991. "Les Palta – Les Jivaro. Andins précolombiens à la lumière de l'ethnographie contemporaine". *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines* 20 (2): 439-459.

_____. 1994. "Estudio introductorio". En: *Conquista de la región jivaro (1550-1650). Relación documental*. Fuentes para la historia andina. Quito: Marka/IFEA/Abya-Yala.

URIARTE, M. J. 1986. *Diario de un misionero de Maynas*. Iquitos: CETA. Monografía Amazónica, B2.

URIBE, M. V. 1986. "Pastos y protopastos: la red regional de intercambio de productos y materias primas de los siglos X a XVI d. C.". *Maguaré* 3: 33-46.

VÁSQUEZ, F. Y ALMESTO, PADRARIAS DE. 1986. *Jornada de Omagua y Dorado. Crónica de Lope de Aguirre*. Madrid: Ed. Miraguano.

VIDAL, S. M. Y A. ZUCCHI, A. 2000. "Los caminos del Kúwai: evidencias del conocimiento geopolítico, de las expansiones y migraciones de los grupos arawakos". En: L. Herrera y M. Cardale de Schrimpff (eds.), *Caminos Precolombinos. Los vías, los ingenieros y los viajeros*, pp. 87-113. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.

ZÁRATE, C. 2001. "La formación de una frontera sin límites: los antecedentes coloniales del Trapecio amazónico colombiano". En C. Franky y C. Zárate (eds.), *Imani Mundo. Estudios en la Amazonia colombiana*, pp. 229-259. Bogotá: Unibiblos.

ZUCCHI, A. 2002. "Secret Religious Cults and Political Leadership: Multiethnic Confederacies from Northwestern Amazonia". En: J. Hill y F. Santos-Granero (eds.), *Comparative Arawakan Histories, Rethinking language family and culture area in Amazonia*, pp. 248-268. Urbana y Chicago: University of Illinois Press.

Fecha de recepción: 4 de octubre de 2009.

Fecha de aceptación: 27 de noviembre de 2009.