Monika Ludescher*

Instituciones y prácticas coloniales en la Amazonía peruana: pasado y presente

Resumen: La primera parte del ensayo está dedicada a las instituciones y prácticas creadas por el régimen colonial español y las particularidades de su implementación en la Amazonía peruana que estuvo a cargo de las órdenes jesuita y franciscana principalmente. Se aborda el tema de las misiones-reducciones, las expediciones de captura de indígenas y las rebeliones indígenas contra el régimen colonial. La segunda parte analiza la evolución de las instituciones y prácticas de origen colonial en la Amazonía peruana durante la época republicana, particularmente las misiones y la servidumbre en el marco de la economía extractiva que caracteriza la región. Finalmente se estudia el rol de las misiones modernas entre los indígenas amazónicos, las formas actuales de servidumbre y de expediciones de captura de indígenas tanto en el marco de la explotación de recursos naturales como en la guerra antisubversiva del Estado.

Summary: The first part of the essay deals with the institutions and practices created by the Spanish colonial regime and the special forms of implementation in the Peruvian Amazon by the Jesuitic and Franciscan Orders. The subjects dealt with are the missions-reductions, the raids against Indians and the rebellions of Indians against the colonial regime. The second part analyzes the evolution of the institutions and practices of colonial origin in the Peruvian Amazon during the republican era, first of all the missions and the servitude in the framework of the extractive economy which is characteristic for the region. Finally the essay addresses the role of the modern missions, the present forms of servitude and raids against indians in the framework of the exploitation of natural resources as well as the anti-terrorist war of the State.

* Monika Ludescher es doctora en derecho graduada en la Universidad de Innsbruck, Austria. Durante la década de 1980 ha trabajado en programas de asistencia legal y titulación de tierras para comunidades indígenas en la amazonía del Perú, como cooperante de Servicios en Ultramar (DÜ) de Alemania y del Instituto para la Cooperación Internacional (IIZ) de Austria. En la década de 1990 ha realizado proyectos de investigación jurídica auspiciados por el Fondo para el Fomento de la Investigación Científica (FWF) y la Comisión para el Desarrollo de la Academia de Ciencias de Austria. Tiene publicaciones sobre el status legal de los pueblos indígenas en el derecho nacional e internacional, asi como la situación jurídica de sus tierras y recursos naturales. Actualmente está efectuando una investigación sobre los derechos individuales y colectivos de los pueblos indígenas en el sistema internacional de los derechos humanos.
Una versión preliminar del presente artículo fue presentado en el Simposio "Colonialismo e identidad cultural" en el 49º Congreso de Americanistas, realizado en Quito, Ecuador, en julio de 1997.

Introducción

Actualmente encontramos en la Amazonía peruana diversas instituciones y prácticas que no parecen concordar con una sociedad moderna tal como está diseñada en la Constitución y en los convenios internacionales de derechos humanos que el Perú ha ratificado. Estas instituciones y prácticas rigen para los pueblos indígenas de la Amazonía, no por su propia voluntad sino por la "tradición" imperante en la región. Las misiones tanto católicas como evangélicas que operan entre los pueblos indígenas no se ocupan solamente de asuntos de religión. La servidumbre impera bajo el sistema de "habilitación-enganche" en toda la Amazonía, patrones madereros realizan "correrías" de captura de indígenas en lugares remotos (Ludescher 2001: 308-315), y fuerzas irregulares de "ronderos" indígenas están al servicio de las fuerzas armadas del Estado (Ludescher 1999: 227-250).

La existencia actual de estas instituciones y prácticas en la Amazonía es el motivo para revisar la historia a fin de conocer los posibles antecedentes en las épocas colonial y republicana. La revisión abarca las relaciones entre el Estado colonial y la Iglesia y las principales instituciones que la administración colonial ha creado para la "República de Indios". A continuación vemos la implementación de estas instituciones en los territorios misionales de los jesuitas y franciscanos en la Amazonía y los problemas con los que se vieron confrontados misioneros y autoridades coloniales.

Pasando a la época republicana interesa la pregunta qué instituciones y prácticas coloniales se han subrogado o mantenido después de la Independencia o como éstas fueron cambiadas para adecuarlas a la nueva situación. El análisis incluye la relación entre el Estado y la Iglesia, el papel de las misiones en la Amazonía, la aparición de nuevas misiones y el rol que desempeñaron los indígenas dentro de la economía extractiva, especialmente el boom del caucho, para llegar finalmente a la situación actual de los indígenas.

Importantes fuentes de información son las crónicas de los misioneros a cargo de la evangelización en la Amazonía, tanto en la época colonial como en la republicana que complementan los estudios históricos y etnohistóricos. Para la época republicana, la situación de los indígenas en la Amazonía queda reflejada también en diversos dispositivos legales e informes de representantes de la administración pública regional. La revisión de estos documentos permitirá evaluar cómo las instituciones y prácticas coloniales han evolucionado a través de la historia a fin de llegar a un mejor entendimiento de la situación en el presente.

1. La época colonial

1.1 Los "justos títulos" de la Conquista y el Real Patronato de Indias

En 1493, a un año del inicio de los viajes de "descubrimiento" de Cristóbal Colón, el Papa Alejandro VI otorgó cinco bulas en beneficio de los Reyes de Castilla y León, las

mismas que son conocidas como *Bulas Alejandrinas* y constituyen los títulos centrales esgrimidos por España para acometer la tarea colonizadora en las tierras "descubiertas". Los Reyes Católicos Fernando e Isabel no satisfechos en sustentar sus derechos en el descubrimiento, la ocupación o la prescripción adquisitiva, les adicionaron el título superior surgido de la concesión pontificia (Ruda 1995: 131 s). Dicha concesión no fue un acto especial de soberanía del pontificado, sino la prolongación de una práctica medieval consistente en la asignación de territorios por el papa (Basadre 1984: 242). El "Título Motivo" de las dos bulas "Inter Caetera" de 1493 dirigidas a los Reyes Católicos hacen referencia a la "costumbre de vuestros progenitores, Reyes de ilustre memoria someter a Nos las tierras firmes e islas predichas y sus habitantes y moradores ..." (Ruda 1995: 565, 570).

Preocupado principalmente en la repartición equitativa de las nuevas posesiones coloniales entre las monarquías cristianas España y Portugal, el papa otorgó de "motu propio" mediante la segunda bula "Inter Caetera" la "Concesión de Privilegios" a los reyes de Castilla y León y a sus herederos y sucesores, en los términos siguientes:

> ... donamos, concedemos y asignamos todas las islas y tierras firmes descubiertas y por descubrir, halladas y por hallar hacia el Occidente y Mediodía fabricando y construyendo una línea del Polo Artico ... hasta el Polo Antártico ..., desde dicha línea hacia el Occidente y Mediodía que por otro Rey cristiano no fuesen actualmente poseídas ... (Ruda 1995: 571).

La concesión de privilegios sobre las tierras "descubiertas" y "por descubrir" iba acompañada del mandato de la indoctrinación religiosa y la obligación de enviar misioneros "doctos, instruídos y experimentados para adoctrinar a los indígenas y habitantes dichos en la fé católica e imponerlos en las buenas costumbres ..." como consta en la misma bula (Ruda 1995: 572).

Las Bulas Alejandrinas fueron seguidas por la bula "Universalis Ecclesiae" del papa Julio II, del 28 de Julio de 1508, que concede explícitamente a los reyes de España el derecho del patronato universal en los dominios de ultramar, exclusivo y hereditario.

Por concesión pontificia del Real Patronato de Indias, los reyes de España gozaban del derecho de presentación para las vacantes producidas en arzobispados y obispados y demás cargos eclesiásticos, seleccionaban a quienes desempeñarían diversos oficios al interior de la Iglesia en vistas de su posterior nombramiento por el papa u obispo.

Apoyándose en las bulas papales, el rey Felipe II dirigió en 1570 la Cédula del Patronato Real al virrey del Perú, Francisco de Toledo, que señalaba que

> El derecho del patronazgo eclesiástico nos pertenece en todo el Estado de las Indias, así por haberse descubierto y adquirido aquel nuevo orbe y edificado en él y dotado las iglesias y monasterios a nuestra costa y de los Reyes Católicos nuestros antecesores, como por habérsenos concedido por Bulas de los Sumos Pontífices, concedidas de su propio motu (Ruda 1995: 584).

Según las Bulas Alejandrinas de 1493, la bula "Universalis Ecclesiae" de 1508 y la Cédula del Patronato Real del rey Felipe II, el disfrute del patronato llevaba aparejado un compromiso del monarca de proteger y favorecer el mantenimiento y la expansión de la religión católica (Ruda 1995: 282 s). El patronato español en las Indias es considerado la espina dorsal en la organización político-religiosa de las Indias y es comparado con un edificio gigantesco que se levanta sobre cuatro columnas, es decir cuatro bulas papales, dos de 1493, una de 1501 y otra de 1508.[1]

Las bulas pontificias que concedían a los reyes de España las tierras "descubiertas y por descubrir" bajo el mandato de propagar la fé católica, fueron interpretadas de diferente manera por los misioneros. Básicamente se distinguen tres posturas de los misioneros frente al problema de las relaciones con el régimen colonial español. Bartolomé de las Casas y su escuela rechazaban toda relación colonial y propugnaban la libertad de religión. Una segunda postura sostenía que no se podía negar la relación colonial, pero si debía reducirse al mínimo, creándose un verdadero "estado indígena" al margen de los españoles. Tal postura fue asumida principalmente por los jesuitas del Paraguay. La mayoría de los misioneros optó por la tercera postura de colaboración con el régimen colonial español en la formación de las *repúblicas de indios* (Marzal 1984:12 s).

1.2 Las reducciones-doctrinas en el área andina

La llamada *república de indios* tenía como objetivos principales dotar a los pueblos indígenas de un marco institucional en el nuevo orden político y regular las relaciones sociales y económicas de éstos con los conquistadores, que a la vez y paralelamente comienzan a forjar su propia estructura política y social, la *república de españoles* (Escobedo 1997: 19). El núcleo de las instituciones de la *república de indios* eran las reducciones.

Desde el principio los españoles alentaban la concentración de la población indígena en las colonias. Ya en la fase inicial antillana la necesidad de disponer de mano de obra concentrada había movido al rey a disponer en 1503 que los indios "vivan juntos" (Gutiérrez 1993: 21). Los primeros beneficiarios de la mano de obra de los indígenas y del tributo que éstos tenían que pagar fueron los conquistadores a través de la institución de la *encomienda.* Cristóbal Colón se constituyó en el primer *encomendero* en 1499. En 1529 Francisco Pizarro fue autorizado en la Capitulación de Toledo para repartir y encomendar a los indios a sus compañeros de empresas (Valdez de la Torre 1921: 123). Según la tesis española, le correspondía al rey ejercer el dominio de las tierras conquistadas del Tawantinsuyu (el imperio incaico) por haber sustituido al Inca y por concesión de la Santa Sede, a condición de propugnar la fé entre los naturales. La

1 Bulas: 1ª, "Inter Caetera" del 4 de mayo de 1493 que contiene el encargo oficial de convertir a la fé católica el Nuevo Mundo; 2ª, "Eximiae devotionis" de la misma fecha, sobre la concesión a los Reyes Católicos de todas las gracias y privilegios de Portugal; 3ª, "Eximiae devotionis" del 16 de Noviembre de 1501, sobre la concesión del diezmo; 4ª, "Universalis Ecclesiae" del 28 de Julio de 1508, sobre la concesión explícita del derecho del patronato (Trujillo 1981: 30).

encomienda vino a significar una especie de contrato entre el rey y el encomendero que obligaba a ambos contrayentes: al rey a que ceda al encomendero la percepción de los tributos y al encomendero, a que instruya al indio, que recibe bajo su amparo, en ambas prudencias, divina y humana (Valdez de la Torre 1921: 124). La enseñanza religiosa o *doctrina* de los indios fue encargada a los religiosos *doctrineros,* pertenecientes principalmente a las órdenes mendicantes que habían llegado junto con los conquistadores. Estas gozaron de grandes facultades pontificias que las situaban al margen del derecho eclesiástico común y estuvieron exentos de la jurisdicción o ingerencia de los obispos hasta 1564 (Trujillo 1981: 240, 253).

A cambio de ser instruidos en el modo de "vivir en policía" y en la religión católica, los indios estaban obligados a pagar el *tributo* en dinero o especie al encomendero. A pesar de que las tasas debían fijarse en consideración de las posibilidades de los pobladores y su territorio, en la práctica se generó una cadena sin fin de endeudamiento manteniendo al tributario sujeto de por vida al encomendero (Ortiz/Terán 1993: 229). Además de las rentas en metálico o en especie, los encomenderos disfrutaron también de la mano de obra gratuita de sus indios como cargadores, sirvientes domésticos y trabajadores agropecuarios. La reglamentación e inclusive la prohibición del *servicio personal* mediante cédulas reales no ha podido desterrar esta práctica a lo largo del período colonial (Ortiz/Terán 1993: 239).

A partir de la segunda mitad del siglo XVI las crecientes necesidades de mano de obra indígena, de cobranza de los tributos, así como la carencia de religiosos doctrineros hicieron que la reducción de la población indígena dispersa se volviera uno de los principales objetivos de la política colonial. El régimen colonial consideró que la organización social andina basada en el *ayllu*[2] estaba opuesta a sus intereses. Ésta se caracterizaba por una gran dispersión de la población que concordaba con la dispersión geográfica de sus tierras y el aprovechamiento de los diferentes pisos ecológicos. Si bien los españoles alentaban la concentración desde la Conquista, tuvieron poco éxito al inicio. Al contrario, la violencia de la Conquista y las subsiguientes guerras civiles, así como los abusos de encomenderos, *curacas*[3] y curas doctrineros, la *mita*[4], especialmen-

2 El *ayllu* fue la institución básica de la estructura social andina en la época precolombina. Su cohesión interna se basaba de el origen mítico común. Las relaciones económicas al interior del ayllu se caracterizaban por la reciprocidad y la posesión comunitaria de la tierra con la cual existían fuertes vínculos espirituales. La concentración de ayllus en reducciones por el régimen colonial desvirtuó su organización original.

3 Los *curacas* fueron las autoridades indígenas tradicionales en la época precolombina. El régimen colonial asimiló a los curacas y los convirtió en intermediarios entre éste y los indios del común agrupados en reducciones, siendo una de sus funciones principales la cobranza del tributo indígena. Si bien algunos curacas aprovechaban su función para cometer abusos, la institución del curacazgo evitaba una explotación aun mayor por las autoridades españolas. En diferentes ocasiones los curacas lideraron rebeliones contra el régimen colonial, siendo la de mayor envergadura la liderada por José Gabriel Condorcanqui (Tupac Amaru II) en 1780.

4 La *mita* fue el trabajo forzado que los indígenas mayormente agrupados en reducciones tenían que prestar a la Corona española, principalmente en las minas y los obrajes (talleres de manufactura tex-

te la minera, entre otras causas hicieron que la población indígena colonial acentuara su tendencia a la dispersión (Escobedo 1997: 40).

Muchos religiosos de diferentes órdenes informaron al rey de lo difícil que era la evangelización y el adoctrinamiento de los indios por encontrarse muy apartados unos pueblos de otros. Respondiendo a este llamado, el segundo concilio provincial de Lima ordenó en 1567 "que la muchedumbre de los indios que está esparcida por los diversos ranchos se reduzcan a pueblos copiosos y concentrados como lo tiene mandado la majestad católica" (Trujillo Mena 1981: 325). Coincidiendo con los reclamos de la iglesia, el quinto virrey del Perú, Francisco de Toledo (1569-1582), sustentó su alegato a favor de la reducción de los indios en la necesidad de su adoctrinamiento religioso, como se desprende de un memorial que dirigió al rey de España en 1573, sosteniendo que

> en ninguna manera los indios podían ser catequizados, doctrinados, enseñados, ni vivir en policía civil ni cristiana, mientras estuvieran poblados como estaban en las punas, guaycos y quebradas y en los montes y cerros donde estaban repartidos y escondidos por huir del trato y comunicación de los españoles que les eran aborrecibles, y porque en ellos iban conservando la idolatría de sus ídolos y los ritos y ceremonias de sus pasados (citado por Valdez de la Torre 1921: 60).

A pesar de los motivos religiosos esgrimidos a favor de la reducción de los indios, la finalidad fue económica antes que religiosa (Málaga 1993: 299). Se trataba de congregar o "reducir a policía" es decir a control político, económico y religioso a la multitud de ayllus o parcialidades indígenas dispersos (Gutierrez 1993: 21). Toledo estaba empeñado principalmente en impulsar la producción minera en el virreinato del Perú. Para ello organizó las reducciones, que fueron desde entonces verdaderos depósitos de mano de obra, restableció la *mita* tergiversando la antigua institución prehispánica e impuso el régimen del tributo indígena en pesos en lugar de especies con que obligó a los indios a emplearse por un jornal para poder pagar el tributo (Málaga 1993: 309). La imposición de la *mita* que obligaba a los indígenas a trabajar en las minas y los obrajes fue justificada por el régimen colonial con que se trataba de actividades estratégicas para el estado y los españoles residentes en las colonias (Escobedo 1997: 14). En muchos lugares las políticas coloniales de reducción, de imposición de tributos y trabajos forzados generaron alzamientos indígenas los cuales fueron severamente castigados por el régimen colonial. Uno de los castigos consistió en el "desarraigo" que implicó el traslado de las parcialidades rebeldes a grandes distancias; para ello los españoles recurrieron a la colaboración de "indios amigos" a efectos de neutralizar o controlar las parcialidades hostiles o de dudosa fidelidad (Gutierrez 1993: 22).

Entre 1570 y 1575, Toledo realizó una visita general de cinco años (1570-1575) del virreinato del Perú con el objetivo de organizar la reducción de los indios a pueblos y establecer nuevas tasas de tributo. Formó nuevos pueblos de uno, dos o más encomien-

til). Ciertas etnias que gozaban de la confianza de los españoles fueron exoneradas del trabajo pero tenían que cumplir una mita de guerra al servicio del ejército español contra otras etnias indígenas rebeldes.

das y repartimientos, según su proximidad y el número de indios de cada uno de éstos (Málaga 1993: 289, 301). Además creó un cuerpo de leyes que regulaban detalladamente la formación y el funcionamiento de las reducciones. Las ordenanzas toledanas tienen ingredientes proteccionistas a fin de garantizar cierto bienestar material a los indígenas, en el interés de la administración colonial que necesitaba recaudar tributos, y además tenían que asegurar la tranquilidad de los españoles separando las posesiones indígenas de las españolas. En este sentido Toledo dio instrucciones a los visitadores a fin de que elijeran los mejores sitios para fundar los pueblos con abundantes tierras, aguas, pastos y montes. En la medida que las reducciones eran al mismo tiempo *doctrinas,* el virrey dispuso que "en función de la doctrina, las unidades de reducción debían comprender alrededor de cuatrocientos o quinientos indios tributarios, todos juntos en un lugar ..." y además debían estar "distantes de los antiguos lugares de culto que los indios solían tener en tiempos de su infidelidad" (Escobedo 1997: 57 s). Las casas debían ser individuales con puertas a la calle y el pueblo debía estar separado de los campos de cultivo. Si bien el virrey dispuso que "en lo posible las reducciones debían hacerse contando con la voluntad y a contento de los caciques y principales", ordenó también que se señale "tiempo limitado a los naturales para que se reduzcan y pasen a los pueblos", facultando a los "oficiales reducidores" para que "derriben y deshagan las casas que hubieren de dejar los indios, comenzando por las de los caciques ..." (Escobedo 1997: 57 s). Una vez realizada la reducción, el visitador debía definir los términos de los pueblos, los límites de sus respectivas tierras y amojonarlos a costa de las propias comunidades, con el fin de evitar disputas entre ellos y posibles pleitos (Escobedo 1997: 63). A pesar de estas precauciones la reunión de diferentes ayllus y parcialidades al formar un solo pueblo generó una permanente causal de litigios, puesto que tanto los indios originarios como los recién instalados se atribuían el dominio exclusivo de las tierras (Valdez de la Torre 1921: 76).

El virrey Toledo organizó un total de 71 corregimientos o provincias, 614 repartimientos, 712 reducciones-doctrinas con más de trescientos mil indios tributarios (Málaga 1993: 309). Muchas de las reducciones tuvieron corta vida y se extinguieron por despoblamiento, "a causa de haberse muerto muchos indios y de otros que han huído por evadirse de las mitas y de los servicios personales que están repartidos y de las vejaciones y malos tratamientos que reciben de sus corregidores y ministros de doctrina que son muy grandes y haberse otros recogido a chacras donde los retienen sus dueños".[5] La administración colonial tuvo que refundar las reducciones o fundar otras nuevas a lo largo de los siglos XVII y XVIII basándose en las ordenanzas de Toledo. A pesar de ello se puede decir que en el último tercio del siglo XVI se fue consolidando la organización colonial en el ámbito de lo que era el Tawantinsuyu, apoyándose principalmente en las reducciones-doctrinas. Muy distinta era en cambio la situación en la región amazónica vecina.

5 Carta de Luis de Velasco al nuevo Virrey Conde de Monterrey del 28 de noviembre de 1604 (Málaga 1993: 304).

1.3 Misiones-reducciones, correrías y rebeliones indígenas en la Amazonía

Los misioneros extrañaron en la selva las condiciones que habían facilitado la conquista del Tawantinsuyu: los caminos que permitían unas comunicaciones relativamente rápidas, los tambos pertrechados de alimentos y ropa y la población formada por agricultores sedentarios. En cambio en la selva, "los indígenas no deseaban establecerse en aldeas; les agradaba su modo de vida y se resistían al asentamiento, a menos que un enemigo poderoso amenazara su existencia" (Tibesar 1989: 15 s). Por la dificultad de conseguir alimentos, "tampoco podía disponerse facilmente de soldados españoles a los que tanto criticaron los primeros frailes y que, sin embargo, hicieron tantos servicios cuando la población indígena emprendió la resistencia" (Tibesar 1989: 17).

Después de que Orellana, compañero de Pizarro, había llegado al Amazonas en 1542, los españoles emprendieron numerosas expediciones de conquista a la Amazonía partiendo mayormente desde Quito hacia el Amazonas y sus afluentes. Los primeros intentos de reducción desataron catástrofes demográficas entre diferentes pueblos indígenas. Por ejemplo la población cocama se redujo de 20.000 a 2000 en el lapso de 30 años después de su primera reducción en el siglo XVI (Frank 1991: 69). Numerosas tácticas de defensa y rebeliones impidieron la cimentación de poblados y encomiendas (Parra Rizo 1991: 24).

La primera fundación española fue Borja en 1619 en el territorio de los indios *maynas* en el río Marañon. El virrey del Perú nombró a Diego de Vaca de la Vega gobernador de la Misión de Maynas y lo autorizó para fundar 24 encomiendas. La población indígena fue "repartida" entre los 21 encomenderos presentes en el acto de fundación de la capital (Marzal 1984: 14). Una rebelión, en la cual los indios sometidos mataron a encomenderos y soldados, puso fin a las encomiendas de Borja en 1635 y fue seguida por una cruel represión por parte de los españoles (Marzal 1984: 15). Los fracasados intentos de reducción de los indígenas amazónicos motivaron a la administración colonial a poner mayor énfasis en la labor de "persuasión" de los misioneros. La atención de Maynas fue encomendada a los jesuitas de la provincia de Quito perteneciente al virreinato de Santa Fé de Bogotá. Los franciscanos fueron encargados de la evangelización y reducción de los pueblos indígenas al sur de Maynas, región que dependía del virreinato del Perú. La falta de definición de una línea fronteriza entre los territorios misionales provocó constantes disputas entre jesuitas y franciscanos.

1.3.1 Las reducciones jesuitas en la Misión de Maynas

Los indios *maynas* que vivían en los ríos Morona y Pastaza, afluentes de la margen izquierda del río Marañon, dieron el nombre a la Misión de Maynas. A partir de 1638, este nombre se extendió a todos los territorios del Alto Amazonas y sus afluentes; la así concebida definición del territorio de Maynas fue confirmada por cédulas reales en 1682 y 1683 (Marzal 1984: 14). Una vez que se consolidó la expansión portuguesa en

el Amazonas, la Misión de Maynas fue replegándose hasta la desembocadura del río Yavarí, que se convirtió en la frontera entre España y Portugal (Marzal 1984: 14).

La indefinición de la frontera en el Amazonas y sus afluentes facilitó la realización de expediciones de captura de esclavos indígenas por parte de los portugueses en el territorio ocupado por España y por parte de España en el territorio ocupado por Portugal. Tanto españoles como portugueses perseguían las etnias indígenas que se mantenían independientes del yugo colonial contando para estas "correrías" con la ayuda de "indios amigos". Las expediciones esclavistas fueron conceptualizadas por la sociedad colonial como "rescates", donde los europeos entregaban herramientas de metal y otras mercancías en canje por prisioneros indígenas capturados por otros indígenas. Así se formaron extensas redes de comercio, en las cuales ciertos grupos étnicos llegaron a especializarse en la guerra esclavista ayudados por la superioridad que les daba su acceso a las armas y a las tecnologías "blancas" (Oostra 1991: 39). Los niños eran una presa preferida por los esclavistas. Dos casos notorios pero no únicos de etnias especializadas en expediciones esclavistas eran los *mirañas* quienes proveían esclavos a los portugueses, y los *jeberos* quienes eran los encargados de rastrear y capturar a las etnias libres para las misiones jesuitas de Maynas (Cipolletti 1991: 100).

La reducción de los jeberos fue una de las mas exitosas y estables que los jesuitas lograron establecer en el ámbito de la gobernación de Maynas, de manera que su organización se acomodó en gran medida al modelo de las reducciones toledanas (Marzal 1984: 20). Su función principal era la guerra contra otras etnias que se resistían a la reducción. En retribución por el servicio prestado al régimen colonial, los jeberos estaban "por particular merced reservados de mita y tributo, dedicados solamente a las cosas de guerra y servicio de los Padres en lo tocante a descubrimientos y reducciones", según el cronista jesuita Figueroa (Marzal 1984: 19). Aparte de los jeberos, otras etnias como los cocamas del Huallaga y los paranapuras tuvieron también el "privilegio" de servir como indios de guerra a la misión. Por decisión del gobernador se formaron milicias indígenas para reforzar el destacamento militar en la capital Borja. En éstas estaban alistados todos los indios desde los 18 a los 50 años portando las armas de su uso. Para el cronista Chantre, las milicias fueron "el recurso para las expediciones de nuevas conquistas ..., el castigo de las naciones alzadas ... y ellas solas contuvieron las invasiones de los portugueses" (Marzal 1984: 25). El carácter punitivo de las correrías de indígenas fue destacado tanto por españoles como por portugueses. Los portugueses las consideraban "guerras justas" cuando el indígena atacaba o robaba al colono, cuando rehusaba ayudar al portugués en la lucha contra otros grupos tribales, cuando se oponía al cristianismo, cuando se aliaba a los enemigos de la Corona o cuando se oponía a la extracción de los recursos naturales (Sampaio 1991: 118-120).

Aparte de la guerra contra otras etnias, los indios de las reducciones fueron usados para diferentes tipos de trabajos forzados. Las reducciones de Maynas sirvieron por ejemplo como reservorio de mano de obra a la Comisión de Límites al Amazonas que por disposición de la Corona española debía establecer los límites entre las posesiones

coloniales españolas y portuguesas entre 1779 y 1791, no logrando su objetivo por falta de un acuerdo con Portugal. Trasladados a regiones alejadas de su territorio por más de una década, centenares de indígenas tuvieron que trabajar en el transporte de cargas y pertrechos, como "mitayos del Rey" cazando y pescando para el aprovisionamiento de los españoles y los indios que quedaron en las misiones en el cuidado de las chacras de yuca para la preparación de fariña (Cipolletti 1991: 91).

La resistencia de los indígenas amazónicos no estuvo limitada a aquellos pueblos que se mantenían independientes de las misiones, sino entre los propios indígenas bautizados de las reducciones estallaron frecuentes rebeliones. En los años 1699-1704, los omaguas bautizados se rebelaron contra la autoridad española en las misiones y se fueron río abajo (Jorna 1991: 218). En 1721, una rebelión general de los indígenas del Caquetá y del Putumayo dio lugar al resquebrajamiento definitivo en el establecimiento de las bases misionales y postergó el proceso de colonización de esta región hasta comienzos de la segunda mitad del siglo XIX (Parra 1991: 27). En 1744, los encabellados de la misión de San Miguel y muchos otros pueblos indígenas huyeron de sus reducciones después de dar muerte a sus respectivos misioneros (Marzal 1984: 24).

Como consecuencia de la expulsión de la orden jesuita de América en 1768, la Corona española ordenó que los jesuitas entregaran todas las misiones de Maynas a una treintena de clérigos, de los cuales muchos abandonaron sus puestos, con lo que las reducciones entraron en un proceso de rápido deterioro (Marzal 1984: 27). En 1802, la Comandancia General de Maynas fue segregada del virreinato de Santa Fé de Bogotá y la Provincia de Quito y pasó a depender del virreinato de Lima. La respectiva real cédula dispuso "confrontar en lo posible la jurisdicción eclesiástica y militar de aquellos territorios" y agregar las misiones de Maynas que se hallaban "en el mayor deterioro" al Colegio de Propaganda Fide de Ocopa, a cargo de la orden franciscana (Amich 1975: 502-505).

1.3.2 Las reducciones franciscanos y el Colegio Misionero de Ocopa

Al igual que los jesuitas de la Misión de Maynas, también los franciscanos desarrollaron su actividad misionera en la Amazonía a partir del segundo tercio del siglo XVII. Su ámbito de acción fue la selva central. En 1630, iniciaron la evangelización de los panataguas desde Huánuco y en 1635 la de los asháninkas, que denominaron campas, en el Cerro de la Sal, ubicado en la cuenca del Perené. Como consta en la historia de las misiones franciscanas,

> Este Cerro de la Sal es muy famoso por el concurso de indios infieles, que de las naciones más remotas de la montaña acuden a él por sal; porque como dentro de la montaña hay pocas salinas, les es forzoso venir a este cerro a buscarla, los unos para su uso y consumo, y otros para comerciar con ella otras cosas que necesitan de las otras naciones ... (Amich 1975: 43).

La primera reducción fundada cerca del cerro de la sal con el nombre de Quimiri sólo tuvo una duración de dos años ya que los indios campas dieron muerte a los dos misioneros fundadores en 1637 (Amich 1975: 45). Sin embargo, los franciscanos insistieron en su afán de establecer una reducción en el cerro de la sal debido a la importancia vital de este recurso natural para todos los pueblos indígenas de la región. Para poder conquistar la selva central y ponerla bajo el control del régimen colonial era fundamental expropiar el yacimiento de sal a los indígenas. El misionero franciscano Manuel Biedma consideró "necesario que se cogiese el Cerro de la Sal o se diese a algún particular, y situándose con gente española no se permitiese sacar sal a los infieles, si no llevasen papel de nosotros" (Ortiz 1961: 21).

Biedma emprendió numerosas "entradas" desde la sierra próxima a la selva entre 1673 y 1687, partiendo mayormente desde la reducción-doctrina de Comas-Andamarca, ubicada en el corregimiento de Jauja. Un hacendado del valle de Jauja financió la apertura del camino, en la cual trabajaron en una especie de mita los "indios fieles" de la doctrina de Comas. Estos también transportaron los pertrechos y las herramientas que proporcionó el padre doctrinero de Comas y que servían para abrir los rozos de los nuevos pueblos-reducción y como "regalos" para que los infieles aceptaran la evangelización. Biedma describió en un informe al virrey Marqués de la Palata de 1682 en forma detallada sus viajes, la fundación de reducciones y los percances que se presentaron. En 1673 fundó la primera reducción Santa Cruz de Sonomoro con el curaca campa Tonté a quien bautizó como don Diego de los Angeles. Biedma tomó posesión de esta tierra "en nombre de Dios todopoderoso y de la Santa Iglesia romana y de nuestro Católico Rey y Monarca Carlos Segundo" (Biedma 1979: 175). El lugar que había escogido para fundar el pueblo con la iglesia, la vivienda del misionero, las casas y las chacras de los indios, resultó ser inapropiado e insalubre. A pesar del traslado del pueblo a un mejor lugar, las pestes que se habían desatado desde la fundación de la reducción continuaron diezmando sus habitantes. "En el nuevo pueblo con la gente que se iba juntando" había poca comida y el propio misionero observó que "parece que plantar el santo evangelio es convocar a las pestes"; éstas produjeron sin embargo una "colmada cosecha de almas que con el santo bautismo enviamos al cielo" (Biedma 1979: 177). Las condiciones de vida en la reducción contrastaron con la abundancia de comida y "las hermosísimas pampas y llanadas de monte real" que Biedma había encontrado cuando llegó por primera vez a las estancias del curaca Tonté (Biedma 1979: 173). Las muertes a causa de las epidemias constituyen el hilo rojo que atraviesa todo el informe de Biedma. Había la costumbre de bautizar a las víctimas al morir "porque tenga menos tiempo el enemigo de perturbarlos" (Biedma 1979: 185). El enemigo estaba personificado en "un indio viejo ministro del demonio o el mismo demonio que habría tomado aquella forma" y que andaba por los alrededores del pueblo subvirtiendo a la gente. "Decía a todos los que encontraba que los religiosos traían las enfermedades, que vivía con ellos la muerte ..." y les exhortó "que se volviesen a sus antíguas habitaciones". Los "ministros de Dios" tuvieron que velar a todas horas y "apenas faltaba enfermo, ...

salían a buscarlo por los montes, de donde ... le persuadían y reducían, volviendo al pueblo la oveja perdida" (Biedma 1980: 148 s). Al pueblo de Santa Cruz llegaron "numerosas embajadas de las naciones y curacas circunvecinos" para ver al padre quien les entregaba herramientas, cuchillos y agujas, "que aunque niñerías es lo que más estiman y aprecian". Sin embargo, no todos aceptaron los "regalos" a cambio de que los instruya el misionero. "Los de más adentro ... se enojaron y quitaron el habla a nuestro curaca ... amenazando de muerte a los que nos tenían, si no nos echaban o mataban ... porfiando a grandes voces que nos habían de matar" (Biedma 1979: 176). Después de un viaje a la sierra y de regreso a la reducción de Santa Cruz, Biedma encontró las casas del curaca Tonté quemadas y "fuertes cercas de empalizadas con que resistía el impetu y asaltos de sus enemigos". Tonté se quejó que "por amor de los Padres ando yo huyendo de mi gente, que me han venido a matar muchas veces" (Biedma 1980: 171 s). Se había producido la división entre los indígenas. El proyecto de Biedma de fundar una reducción en Pichana, a medio camino entre la reducción de Santa Cruz de Sonomoro y aquella de Quimiri en el cerro de la Sal fracasó, debido a que el curaca Mangoré flechó a los dos religiosos que debían implementar el proyecto. Biedma mismo se salvó de una celada que los indígenas de "más adentro" habían organizado en 1681, pero murió por el mismo motivo en 1687 en una "entrada" al río Tambo a manos de los piros.

En 1725, el virrey dio la licencia para la construcción del convento de Ocopa en el valle de Concepción de Jauja en la sierra central, es decir en la puerta de entrada a la selva. El objetivo del convento de acuerdo a su reglamento interno fue "esparcir el grano del Evangelio en las incultas montañas y malezas de Sonomoro, Cerro de la Sal y demás parajes" (Amich 1988: 491). El fundador del convento, Francisco Jimenez de San José, perseguía la finalidad de formar allí a misioneros "para luego lanzarlos a la conquista de los enmarañados bosques donde habitan los fieros salvajes; y después para tener un lugar donde los religiosos volvieran a retemplar las fuerzas gastadas de las continuas luchas ..." (Ortiz 1961: 35 s). La fundación del convento de Ocopa permitió la expansión de la actividad misionera en la selva central entre 1730 y 1742. Según el informe del intendente Urrutia al virrey, había en la selva central 45 reducciones en 1742, con sus iglesias y los indios empadronados. Había curacas bautizados en los diferentes valles. Los misioneros obtuvieron la colaboración de los curacas mediante regalos y la atención médica a los enfermos víctimas de las epidemias que se seguían propagando. Sin embargo, los curacas que colaboraron con los misioneros, frecuentemente entraron en contradicción con otros curacas que no estaban de acuerdo con las misiones. De acuerdo a las crónicas, el curaca Fernando Torote fue bautizado en presencia de tres mil indios, sin embargo en 1724 habría instigado a los piros a dar muerte a un misionero franciscano. En 1737, su hijo Ignacio Torote atacó dos reducciones matando a los indios convertidos y a los padres conversores por haber venido a quitarles su libertad, "haciéndoles vivir arreglados a la campana de sus doctrinas, prohibiéndoles tener muchas mujeres y de que vivieran tranquilos en el bosque" (Ortiz 1961: 42).

En respuesta a la resistencia indígena, el régimen colonial procedió a la militarización de las reducciones, estableciendo una guarnición en la reducción de Sonomoro, nombrando capitán de guerra a un curaca que ofreció sus servicios al rey de España y a los misioneros, como consta en los documentos del archivo de Ocopa (Ortiz 1961: 465). Los gobernadores de las "fronteras"[6] de Tarma y Jauja –la sierra vecina– organizaron una expedición militar punitiva a la selva. Se pronunció pena de muerte contra los rebeldes. En la medida que el curaca Torote no fue habido, se condenó a sus familiares a la pena capital, a ser baleados y sus cabezas y manos puestas en los principales caminos.

Al siguiente levantamiento en 1742, liderado por Juan Santos Atahualpa quien se declaró sucesor del Inca Atahualpa, se plegaron todos los curacas bautizados.

> Los caciques colocados por los padres al frente de la administración de aquella pequeña república, estaban hechos al manejo de asuntos de importancia y versados en cierta prudencia nada vulgar; que luego se convirtieron en elementos de organismo de la obra de Juan Santos (Izaguirre 1922-29, 2: 173).

El virrey ordenó a los gobernadores de Tarma y Jauja a desbaratar la rebelión y tomar preso al rebelde. Sin embargo los expedicionarios sufrieron varias emboscadas y tuvieron que retirarse.

> Desaparecieron completamente las florecientes conversiones de las márgenes del Perené y Chanchamayo, lo mismo que los pueblos del Gran Pajonal, Huancabamba, Pangoa, Sonomoro y Ene, hasta el extremo que en muchos lugares no ha entrado todavía la civilización, donde antes de Santos Atahualpa había brillado ... Es decir se retrasó la civilización en varios siglos (Ortiz1961: 63).

España ya no pudo recuperar la selva central perdida a consecuencia del levantamiento de Juan Santos Atahualpa, quien es considerado pecursor de Condorcanqui – Tupac Amaru II (Ortiz 1961: 53). La conquista de esta región quedó pendiente para la República del Perú.

El convento de Ocopa fue elevado a *Colegio Misionero de Propaganda Fide* por real cédula en 1757 y por bula del papa en 1758, de acuerdo al régimen de colegios misioneros especializados en la conversión de infieles que ya existían en Querétaro, Guatemala y Guadalupe en México y Centroamérica. Sin embargo, los misioneros franciscanos tuvieron que buscar nuevas áreas para propagar el evangelio. En 1790 ingresaron al río Ucayali desde su desembocadura al Amazonas después de un viaje muy largo y difícil y fundaron la misión de Sarayacu junto a la frontera norte de su territorio misional (Frank 1991: 75 s).

Como se mencionó, el territorio misional franciscano fue ampliado en 1802 al incorporarse las misiones de Maynas a la jurisdicción del Colegio de Propaganda Fide de Ocopa. Con esta fusión, la orden franciscana quedó formalmente a cargo de la evangelización de los indígenas en todo el ámbito de la Amazonía. La independencia del Perú

6 "Fronteras" entre indios fieles e infieles.

trajo un corto período de receso del colegio misionero de Ocopa entre 1824 y 1836, ya que Simón Bolivar consideró que se trataba de "un establecimiento puramente español".[7] Sin embargo, la actividad misionera en la Amazonía siguió adelante en la época republicana y obtuvo nuevos impulsos hacia fines del siglo XIX. La preservación de antíguas instituciones coloniales como el patronato fue funcional y aseguró la colaboración de la iglesia católica en la política de Estado.

2. La época republicana

2.1 El Patronato Nacional en la República del Perú

Tras la proclamación del Perú independiente, sus dirigentes reclamaron para la nueva república el derecho del patronato ejercido hasta entonces por la monarquía española (García Jordán 1990: 26). Se dispuso que "el derecho del Patronato queda reasumido en la Capitanía General, y el Vicepatronato en los Presidentes de los Departamentos".[8] Fue una de las funciones del Senado "elegir y presentar al Poder Ejecutivo los empleados de la lista civil del Estado, y elegir los de la eclesiástica que deban nombrarse por la nación".[9] Las constituciones posteriores incluyeron también artículos referidos al Patronato Nacional, lo cual fue motivo de frecuentes conflictos entre la iglesia católica y los diferentes gobiernos peruanos, en la medida que ese derecho no fue reconocido oficialmente por el Vaticano durante los primeros cincuenta años de la independencia del Perú (García Jordán 1990: 27). Sólo en 1875, el papa recompensó el compromiso constitucional de la República del Perú que "profesa la Religión Católica, que la protege, y que no permite el ejercicio público de otros cultos", concediendo

> al Presidente de la República del Perú y a sus sucesores pro tempore, el goce, en el territorio de la República, del derecho del patronato, de que gozaban, por gracia de la Sede Apostólica, los Reyes Católicos de España, antes que el Perú estuviese separado de su dominación.[10]

Esta concesión se debe en primer lugar a la coyuntura política de la época. La Santa Sede que se sentía afectada por la reunificación italiana y las reformas liberales en Europa y América, elaboró una estrategia que le permitiera acceder a nuevos espacios donde ejercer su "acción civilizadora" mediante las misiones y ofrecer su "servicio" a los respectivos estados-nación (García Jordán 1990: 297).

En respuesta a la concesión papal, el Presidente del Perú decretó que las letras apostólicas relativas al "ejercicio del Patronato por el Mandatario Supremo de la Na-

7 Decreto de Simón Bolívar del 1 de noviembre de 1824 (Larrabure i Correa 1905-1909, 5: 21).

8 Reglamento Provisional de San Martín del 12 de febrero de 1821, artículo 16 (Pareja Paz Soldán 1954: 410).

9 Bases de la Constitución Política del 17 de diciembre de 1822, artículo 16 (Pareja Paz Soldán 1954: 435).

10 Letras Apostólicas (bula "Praeclara inter beneficia") de Pio IX. Roma, 5 de marzo de 1875 (Ruda 1995: 586-589).

ción ... serán consideradas y regirán, perpétuamente, como ley del Estado".[11] Efectivamente, el Patronato Nacional siguió vigente en el Perú mientras existía esta institución. La constitución política de 1933 estipulaba que "el Estado ejerce el Patronato Nacional conforme a las leyes y prácticas vigentes" (artículo 232), siendo este derecho una de las atribuciones del Presidente de la República (artículo 154 inciso 21). Sólo en 1980, después de que el Concilio Vaticano II había acordado la desaparición de los sistemas de Patronato, el Estado peruano decretó la derogatoria del Patronato Nacional y se procedió a celebrar un concordato entre la Santa Sede y la República del Perú.[12] En consecuencia, la Constitución de 1979 que entró en vigencia el 28 de julio de 1980 fue la primera donde no figuraba el Patronato.

Es notable que el Patronato se haya mantenido bajo el régimen republicano en América Latina hasta casi fines del siglo XX. El Patronato era una institución de los primeros años de la conquista, vinculada a la asignación de títulos territoriales por el papa de acuerdo a la concepción vigente en los siglos XV y XVI, según la cual se consideraba *terra nullius* todos aquellos territorios no gobernados por un monarca cristiano. Durante el siglo XIX, cuando se independizaron las colonias en América Latina, el concepto de *terra nullius* adquirió nueva importancia y fue aplicado a todo aquel territorio que se encontraba fuera de la soberanía de un estado "civilizado" (Pomerance 1982: 76). Estados Unidos dio el ejemplo, desconociendo en el siglo XIX los tratados celebrados anteriormente con las naciones indígenas y justificando la ocupación de sus territorios con la "aversión invencible contra el cristianismo y la civilización" de los "salvajes" quienes no podían ser partes contratantes de un Estado "civilizado" (Morris 1986: 299 s). En 1845, el embajador peruano en Londres propuso en su memoria que el Perú aplique a la Amazonía la política seguida por Estados Unidos en el Oeste "adquiriendo terrenos y conquistando indios para la religión y para el Estado" (García Jordán 1990: 169). La política del Perú frente a los pueblos indígenas de la Amazonía coincide con la de los otros estados de la región. Respecto a los indígenas de la Amazonía, "los Estados sudamericanos se han orientado, casi unánimemente, a considerar y catalogar las tierras ocupadas por estas poblaciones, desde épocas inmemoriales, como bienes fiscales o baldíos, o bienes que en todo caso carecerían de otro dueño que no fuese el Estado ..." (Roldán 1992: 55 s).

Para hacer realidad el dominio efectivo del Estado en la Amazonía, éste necesitaba la colaboración de las misiones religiosas para la "civilización de los salvajes". El Patronato Nacional obligaba al Estado peruano a mantener la religión católica como creencia oficial y a excluir otras religiones; sin embargo, ello no impidió que, además de los misioneros católicas, participen en la labor civilizatoria los adventistas y los tra-

11 Exequatur de Nicolás de Piérola, Jefe Supremo de la República, a las Letras Apostólicas de Pío IX. Lima, 27 de enero de 1880 (Ruda 1995: 590).

12 Decreto Ley Nº 23147, derogatorio del Patronato Nacional, Lima, 16 de Julio de 1980; Acuerdo entre la Santa Sede y la República del Perú, Lima, 19 de Julio de 1980; Decreto Ley Nº 23211, aprobatorio del Acuerdo entre la Santa Sede y la República del Perú, Lima, 24 de julio de 1980 (Ruda 1995: 596-602).

ductores de la biblia de *Wycliffe* asociados al Instituto Linguístico de Verano, a partir de 1920 y 1945 respectivamente.

2.2 Misiones y expediciones militares en la Amazonía

2.2.1 Las Prefecturas Apostólicas en "territorio salvaje"

El Colegio Misionero de Propaganda Fide de Ocopa, cuya jurisdicción abarcó toda la Amazonía peruana desde 1802, fue suprimido por Bolívar en 1824 y los misioneros españoles tuvieron que abandonar el país. Sin embargo, no todos los misioneros se retiraron, pues el gobierno político de Maynas solicitó al Presidente que se conserve al misionero franciscano fray Manuel Plaza como "Padre Prefecto y Gobernador General Superior de las Misiones del Ucayali", argumentando que no convenía su separación porque sería perder las misiones mientras no entren padres a hacerse cargo de ellas por haber sido suprimido el Colegio de Propaganda Fide de Ocopa (Larrabure i Correa 1905-1909, 8: 264 s).

En 1836, un decreto presidencial devolvió al convento de Ocopa sus funciones como Colegio Misionero de Propaganda Fide, "considerando que la civilización de las tribus salvajes del interior y su reducción a la fé católica es una empresa digna de las luces del siglo y aceptada por el Todo Poderoso".[13] Finalmente el Parlamento restituyó mediante Ley del 30 de julio de 1851 la existencia legal del Colegio Misionero de Propaganda Fide de Ocopa y éste siguió funcionando hasta la supresión de todos los Colegios de Propaganda Fide en 1907.

El Prefecto de Misiones de Ucayali, fray Plaza, quien había pasado del servicio a la Corona Española al servicio de la República del Perú, se dirigió al Ministro de Justicia y Negocios Eclesiásticos en 1845, solicitando que

> el supremo gobierno tuviese a bien constituir en estos lugares una autoridad política y militar, e investirla con las facultades de los antiguos visitadores ... repela la invasión que acaso quieran intentar algunas hordas salvajes ... reparta los terrenos a los nuevos pobladores ... Por real Orden estaba mandado, que los que poblasen a las fronteras de infieles, quedasen exentos de todo gravamen ... (Larrabure i Correa 1905-1909, 5: 13-16).

Las notas de fray Plaza originaron la *Ley de protección de las misiones de Ucayali* del gobierno de Ramón Castilla que estableció en su artículo 3 que "las autoridades civiles, eclesiásticas y militares prestarán a la empresa todos los auxilios que estén en la esfera de sus atribuciones y ministerio ..."[14], siendo el beneficiario directo el Prefecto de Misiones fray Plaza, encargado de la apertura de caminos a la selva con presupuesto del Estado.

Las diferentes normas dictadas a favor de las misiones no significaron que éstas hayan tenido bajo su control todo el área de su jurisdicción. Principalmente la región de

13 Ley del Gral. Orbegoso, del 11 de marzo de 1836 (Amich 1975: 516-517).
14 Ley del 24 de mayo de 1845 (Larrabure i Correa 1905-1909, 1: 229)

la selva central donde en 1742 se había producido el levantamiento indígena liderado por Juan Santos Atahualpa había quedado fuera del control del estado colonial y las misiones, situación que se mantuvo después de la independencia del Perú. El presidente Ramón Castilla centró su atención en la conquista militar de Chanchamayo, la región donde los franciscanos habían instalado su primera reducción en la época colonial y donde se había iniciado el levantamiento indígena un siglo atrás, antes de expanderse a toda la selva central. En 1847, los misioneros franciscanos hallaron en la confluencia de los ríos Chanchamayo y Tulumayo "a dos compañías de tropa cívica con dos cañones de pequeño calibre, las que cometían grandes desórdenes, arrojando balas a los indios que con frecuencia, asomaban a la otra parte" y vieron que "algunos cristianos de los que por allí había, pasaron inconsiderablemente el Tulumayo con el intento de robar a los indios y tomarles algunos muchachos chunchos[15] para su servicio, pero les sucedió muy mal, porque los indios llamados campas los flecharon hiriendo a algunos de los cristianos de la expedición" (Amich 1975: 283).

El ministro de Justicia y Negocios Eclesiásticos José G. Paz Soldán sostuvo en un informe al Parlamento de 1847 que a "los infieles ... no podría someterse sin violencia al influjo de nuestra legislación" y al mismo tiempo exigió en cartas dirigidas al Arzobispo de Lima, Luna Pizarro, que el mayor número posible de misioneros "se ocupen en cristianizar y reducir a los infieles de la montaña de Chanchamayo" (García Jordán 1990: 170 s). La posición del Arzobispo Luna Pizarro no fue ajena a la del Ministro de Estado, como lo demuestra su Informe del 5 de octubre de1849:

> Las numerosas tribus salvajes que ocupan una parte de la República, tan dilatada y provista de verdaderas riquezas, que algún día pueden ceder en nuestro provecho, no pueden sujetarse sino por uno de dos medios, o la conquista por la fuerza, o la conquista por la persuasión. La primera es reprobada por la razón: resta la segunda, la que demanda operarios que se dediquen a emprenderla animados y fortalecidos por un espíritu sobrehumano. Tales son los misioneros, que anunciando la Fé, derraman con ella el principio generador de la civilización (Amich 1975: 510).

El Arzobispo de Lima invoca el principio de "civilización" ligado a la difusión de la fe, pero no deja de mencionar también, que el verdadero interés consiste en apoderarse de las riquezas existentes en la Amazonía, para lo cual la República del Perú necesita someter por la fuerza o la persuasión a las numerosas "tribus salvajes", habitantes de esa región, a fin de que cedan estas riquezas en provecho del Estado y de la Iglesia. Los religiosos que vinieron de España, en un primer momento, mostraron reticencia de penetrar en la selva con la compañía de los militares, pues decían que no querían ser partícipes de las "atrocidades cometidas por el Gobierno". Sin embargo, en años posteriores, los religiosos mismos reiteraron la necesaria llegada de los soldados a los nuevos territorios como fuerza de apoyo y protección a la actividad misionera (García Jordán 1990: 170 s).

15 Término despectivo, usado para referirse a los indígenas de la selva, especialmente los ashaninkas, quienes vivían en los valles de Chanchamayo y Tulumayo.

Durante gran parte del siglo XIX, la Amazonía fue principalmente territorio de conquista y había pocos lugares donde los misioneros podían cumplir su tarea de "cristianizar y reducir a los infieles". García Jordán considera que a partir de 1880 la hasta entonces episódica actividad misionera se convirtió en fuerza permanente e institucional al servicio del Estado. La expansión hacia el oriente a través de la institucionalización de las misiones religiosas, con el argumento de su importante acción "civilizadora" entre los infieles selváticos, fue estimulada por la Santa Sede. El papa León XIII escribió al episcopado peruano en 1894, relativo a la evangelización en la selva amazónica: "Os amonestamos ... lleven por entre los bárbaros pueblos la cultura de la civilización y suavidad de costumbres" (Garcia Jordán 1990: 297).

En 1896, el presidente Piérola, invocando la ley de protección de las misiones de 1845 y contando con el reconocimiento papal del Patronato ejercido por el Presidente de la República, fundó la *Obra de Propagación de la Fé*, entidad presidida por su hija y encargada de organizar la infraestructura necesaria para la canalización de los recursos económicos y humanos hacia las misiones del oriente, dotándola de un presupuesto anual de tres mil pesos. El 27 de octubre 1898, Piérola decretó la erección de tres *Prefecturas Apostólicas* que abarcaban toda la Amazonía del Perú, aprobando el "proyecto de la evangelización y civilización de las tribus que viven en las regiones orientales del territorio nacional", presentado por el promotor de la *Obra de Propagación de la Fé*, el misionero franciscano Salas. La Santa Sede aprobó, el 5 de febrero de1900, la erección de las tres Prefecturas Apostólicas en "el territorio salvaje del Perú llamado la montaña, accediendo al patriótico y cristiano deseo del supremo gobierno peruano", pero se reservó para sí el nombramiento de los prefectos apostólicos.

En las Prefecturas Apostólicas "se continuó con el antíguo método colonial de informar a las autoridades civiles correspondientes por parte de los Superiores de las Misiones sobre el estado y condiciones en que se hallaban sus misiones, tanto en el orden espiritual como en el social" (Amich 1988: 474). La creación de las Prefecturas Apostólicas significó un cambio en las normas sobre jurisdicción eclesiástica, ya que la norma anterior prescrita a los misioneros de América y puesta en ejecución repetidas veces era que al formarse por los misioneros de infieles poblaciones organizadas, éstas pasasen a la jurisdicción del obispado limítrofe (Amich 1975: 470). En cambio, la legislación peruana establece una clara diferencia entre las diócesis y las Prefecturas Apostólicas, eximiendo éstas últimas de la jerarquía eclesiástica. Según una resolución del Ministerio de Justicia y Culto de 1907, artículo 1, "la jurisdicción de las Prefecturas Apostólicas se extiende únicamente a los territorios salvajes y en ningún caso a los territorios civilizados, sujetos al respectivo Diocesano y demás autoridades que constituyen la jerarquía eclesiástica" (Larrabure i Correa 1905-1909, 9: 266-268).

Cada una de las Prefecturas Apostólicas creadas en 1900 era independiente respecto a las demás y fue encargada a una orden religiosa. San León del Amazonas, en la selva norte, con sede en Iquitos, fue encargada a los agustinos. La provincia misionera San Francisco Solano del Ucayali, en la selva central, fue encargada a los franciscanos

y tenía su sede en el convento de Ocopa, el que en 1907 perdió su personería jurídica independiente como Colegio Misionero de Propaganda Fide. Santo Domingo del Madre de Dios y del Urubamba, en la selva sur, con sede en Cuzco, fue encargada a los dominicos. El encargo de las Prefecturas Apostólicas en los "territorios salvajes" de la Amazonía a las órdenes religiosas, fuera de la jurisdicción de las Diócesis, hace recordar las primeras décadas de la conquista española, cuando las órdenes religiosas que pasaron junto con los conquistadores, obtuvieron del papa facultades extraordinarias que las situaban al margen del derecho común hasta 1564.

En los siglos XIX y XX, el Estado canalizó a los misioneros hacia el oriente, para establecer una primera frontera que permitiera la "pacificación"; la fundación de puestos misionales fue seguida, en la fase de posterior consolidación, por la llegada de fuerzas coactivas (puestos policiales y guarniciones militares acompañando a los colonizadores) con el objeto de mantener el "nuevo orden" (García Jordán 1990: 300-304).

El Prefecto Apostólico de las Misiones del Ucayali, Francisco Irazola, estuvo directamente involucrado en los proyectos de colonización del Estado desde 1913. Una resolución suprema de 1925 dispuso que las solicitudes de adquisición de terrenos de montaña deben presentarse a la Prefectura Apostólica de San Francisco del Ucayali, por ser ésta la que ha iniciado la colonización de la región de Satipo y Pangoa. El Prefecto Apostólico Irazola fue nombrado director y administrador del "Centro de Colonización Oficial de Satipo".[16] Según el cronista franciscano Ortiz (1961: 125), con el nombramiento del Prefecto Apostólico Irazola, "gran figura misionera española en América con la mirada escrutadora de apóstol y conquistador", se inició el período de "incorporación definitiva" de los habitantes de la selva que "no habían recibido la benéfica influencia del cristianismo y vivían en un espantoso estado de degradación y retraso". En 1925, la Prefectura Apostólica de San Francisco Solano de Ucayali fue erigida canónicamente en Vicariato Apostólico y el Prefecto Irazola fue nombrado Obispo.

Según el informe del visitador Julián Lagos de 1935:

> Un doble propósito anima a Monseñor Irazola al emprender sus trabajos viales de la montaña: 1.- Que las tribus indígenas que permanecen aún en la barbarie e idolatría sean libradas de su vida agreste e introducidas a la civilización y a la religión cristiana. 2.- Que aquellas regiones abundantes en riquezas naturales, cuando sean dotadas de estas vias, aumenten en colonos, poblaciones, establecimientos públicos y acreciente el número de sus habitantes (Ortiz 1961: 226).

A la Colonia de Satipo entraron colonos escapados de la justicia y otros remitidos por el gobierno como elementos indeseables en la capital, sujetos peligrosos, transformándose en una carga pesada para la colonia. El gobierno envió a la colonia mayor número de colonos del que permitió el presupuesto y el abono de las partidas dejó de hacerse.

16 Resolución Suprema del 6 de abril de 1925 "Simplificando los trámites para la adjudicación de pequeños lotes en la colonización oficial de Satipo y Pangoa" (Ministerio de Agricultura 1956: 295-296).

Monseñor Irazola, perseguido por sus acreedores, renunció en 1940 a la administración de la Colonia de Satipo y a su cargo de obispo (Ortiz 1961: 181 s, 217).

Cuando Monseñor Irazola impulsó la colonización de Satipo, un misionero adventista ya estaba adquiriendo influencia sobre los indígenas en la región vecina de Chanchamayo, a pesar del estatuto de la religión católica como religión oficial y exclusiva del Perú de acuerdo al Patronato.

2.2.2 Las misiones adventistas

Después de haber trabajado varios años entre los quechuas y aymaras de Puno, Fernando Stahl de la "Iglesia Adventista del Séptimo Día" se trasladó en 1922 a la *Colonia del Perené* ofreciendo a la *Peruvian Corporation* "proteger los intereses de su Colonia".[17] Esta corporación integrada por los acreedores ingleses de la deuda externa contraída por el Perú durante la Guerra del Pacífico, recibió en 1889 la propiedad de dos millones de hectáreas de "terrenos baldíos de libre disponibilidad del Estado", separadas en cuatro "colonias".[18] Los "terrenos baldíos" fueron los territorios ancestrales de los pueblos indígenas asháninka y yanesha. La *Peruvian Corporation* llegó a ocupar solamente la primera colonia de medio millón de hectáreas, conocida con el nombre de *Colonia del Perené* y ubicada en la actual provincia de Chanchamayo. La concesión de la *Peruvian* recién fue cancelada en 1965 por el gobierno de Belaúnde.

De acuerdo a la ley de 1889, la *Peruvian Corporation* estaba obligada a dedicar los terrenos a explotaciones agrícolas o a otras empresas industriales y "a comenzar la colonización dentro de los tres primeros años y tener los terrenos colonizados dentro del término de nueve años" (artículo 1). Los colonos debían ser de raza blanca, un objetivo que el Estado peruano perseguía sin éxito desde la Independencia y que quedó plasmado en diferentes leyes de inmigración para la Amazonía, incluyendo la Ley de Inmigración y Colonización de 1893. La *Peruvian Corporation* tampoco pudo atraer a colonos blancos. La falta de mano de obra fue el principal problema que esta compañía enfrentó en sus plantaciones de café. La Colonia del Perené, que fue probablemente la hacienda más grande del Perú, es comparable a la empresa peruano-británica "Peruvian Amazon Company" que se dedicaba a la extracción de caucho en el Putumayo esclavizando a los indígenas. En la Colonia del Perené se registraron también abusos en las formas de enganche, miserables pagos, malas condiciones de trabajo y violencia; el control absoluto de los propietarios debido al aislamiento del área empeoró aun la situación (Walker 1987: 76).

El misionero Stahl solicitó en 1922 a la Colonia del Perené la concesión de 300 hectáreas de terreno para "formar un núcleo permanente de mano de obra", construir una misión y una escuela y llevar a los indígenas asháninkas y yaneshas a

17 Carta del 24 de mayo de 1922, Archivo Peruvian-Lima (Barclay 1989: 121).

18 Ley del 23 de noviembre de 1889, sobre cesión de terrenos baldíos a los tenedores de bonos de la deuda externa (Ministerio de Agricultura 1956: 27-28).

trabajar a las haciendas. La colonia cedió el área solicitada y la misión fue fundada en Metraro, donde en el siglo XVIII había estado una misión franciscana y en el levantamiento de 1742 había funcionado el "cuartel general" de Juan Santos Atahualpa (Barclay 1989: 122). Stahl logró ir concentrando a los indígenas, quienes eran convocados a través de los jefes de familias extensas y sirvieron como cosechadores para las haciendas de la colonia. Había hostilidad entre los conversos católicos y los adventistas, una rivalidad fomentada por los misioneros de ambos credos. En 1929, Stahl se trasladó a Cascada sobre el río Perené, en un área de 30 hectáreas alquiladas a la colonia, esperando tener acceso al Gran Pajonal, habitado por asheninkas y disputada por los misioneros franciscanos de Puerto Ocopa (Barclay 1989: 125). En los dos años siguientes, Stahl fundó varias misiones más como núcleos de mano de obra indígena, donde seguía organizando grupos de cosechadores aun en áreas alejadas de las haciendas de la colonia. Así logró concentrar a 300 asháninkas en la misión de Pampa Hermosa en Sutziki, de los cuales 140 fueron como cosechadores a las haciendas de la colonia en 1931 (Barclay 1989: 125 s).

La concentración de población indígena tuvo graves efectos en cuanto a la salubridad. Según el informe de un ingeniero contratado por la *Peruvian* en 1932, "la agrupación de muchas familias, como acontece en las misiones, no da buen resultado. La mortalidad es sumamente elevada, pues los misioneros en su afán doctrinario descuidan el factor higiene" (Barclay 1989: 126). Con los mismos argumentos, un médico de la Universidad de San Marcos de Lima recomendó que no se formasen núcleos y que se adoptase el sistema de dispersión de la población indígena por las ventajas que ofrecía en términos de salubridad (Barclay 1989: 126).

La reacción de los asháninkas y yaneshas frente a las epidemias fue violenta: su rebelión se expresó contra la gente de la misión, pastores y conversos y contra la colonia. Los misioneros recibieron amenazas y clausuraron la misión de Sutziki. Se cancelaron los vuelos desde la base de San Ramón pues había amenazas contra la base aérea y sus aviones. Los asháninkas dieron muerte a los indígenas conversos de la misión culpándolos de colaborar con los "peruanos" (Barclay 1989: 127). Las relaciones de la colonia con los adventistas se fueron deteriorando porque éstos ya no podían atraer la mano de obra indígena. En 1948, la Misión Adventista fue expulsada de la colonia. Grupos asháninkas o yaneshas liderados por pastores adventistas migraron a los valles del Pichis y Palcazu formando comunidades adventistas como Nevati en el río Pichis y Loma Linda en el río Palcazu (Barclay 1989: 128). Posteriormente pastores adventistas con sus seguidores migraron también a los valles interiores, como por ejemplo al río Tambo fundando la comunidad de Betania. La actividad misionera de los adventistas fue solo un avance en la ruptura del monopolio de las misiones católicas. Le siguió otra organización misionera mucho mas poderosa que en pocas décadas alcanzó la cobertura de toda la Amazonía y el control de prácticamente todas las etnías amazónicas: los Traductores de Biblia de *Wycliffe* y el Instituto Lingüístico de Verano.

2.2.3 El Instituto Linguístico de Verano

La organizaciones gemelas *Wycliffe Bible Translators* y *Summer Institute of Linguistics* están formadas por denominaciones evangélicas de orientación fundamentalista de Estados Unidos. Su fundador William Cameron Townsend afilió a sus traductores de la biblia de Wycliffe a la Universidad de Oklahoma, para evitar acusaciones de proselitismo protestante que podrían provocar reacciones de la Iglesia Católica y los presentó como "Instituto Lingüístico de Verano de la Universidad de Oklahoma", entidad de carácter cultural y educativo que también presta servicios de salud y de promoción del desarrollo (Stoll 1985: 160). Si bien América Latina fue la región donde el Instituto Lingüístico de Verano se instaló primero, éste amplió su radio de acción también a África, Asia, el Pacífico y en general a todos los países del mundo donde los gobiernos deseaban "civilizar" a "sus" poblaciones indígenas o tribales, a fin de que éstas no constituyeran obstáculos para el progreso. Es así que el ILV realiza actividades misioneras inclusive en países de tradición no cristiana, como por ejemplo en Indonesia, donde la religión oficial es el islam o en la India, donde la religión dominante es el hinduismo.

En lo referente al Perú, el fundador Townsend llegó en 1945 e instaló la segunda filial del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) después de México, firmando un convenio a tiempo indefinido con el gobierno del presidente Prado (Stoll 1985: 151, 160). Respondiendo a la preocupación oficial de lograr la expansión nacional hacia la Amazonía, Townsend prometió acomodar a los indígenas a la colonización mediante la traducción de la biblia, partiendo del presupuesto que para una exitosa labor misionera, los traductores tendrían que "romper" los idiomas indígenas, produciendo las Escrituras (Stoll 1985: 151, 191). En muchos casos el ILV aprovechó la ausencia o incipiente actividad de las misiones católicas, para afincarse en un área. Uno de los ámbitos misionales preferidos por el ILV es el territorio de los aguarunas y huambisas en el río Marañon y sus afluentes, donde los jesuitas habían intentado crear reducciones en la época colonial, quedando esta región sin "atención misionera" después de la expulsión de la orden jesuita, que recién regresó en 1947. Gracias a la labor de traducción del ILV, la Biblia se ha convertido en "la base moral y espiritual para nuestro pueblo", según manifiesta Wipio Deicat, supervisor de escuelas bilingües aguarunas (Larson 1979: 110 s). El ILV presenta su "obra aguaruna" como base para la unidad tribal y como modelo de apoyo a la autodeterminación (Stoll 1985: 238). En otros casos, el ILV tomó la posta, cuando los misioneros católicos se retiraron o disminuyeron su presencia por diferentes razones. Tal es el caso del Gran Pajonal, donde el ILV desarrolla sus actividades a partir de 1968, cuando la escuela de internado de la misión franciscana en Obenteni fue clausurada (Hvalkof 1998: 104). Respeto a la posición frente a las culturas indígenas existe poca diferencia entre el ILV y los franciscanos, como lo demuestra la comparación de sus pronunciamientos al respecto. Según la *Doctrina de Wycliffe* los indígenas viven "en estado de depravación moral y con necesidad de regeneración" (Hart 1973: 18), mientras que para el obispo franciscano Irazola éstos se encuentran "en un espan-

toso estado de degeneración y retraso" (Ortiz 1961: 125), razón por la cual "deben ser salvados" por los misioneros según el entendimiento de ambas misiones. En la versión del ILV que se deriva de la teoría de aculturación, el cambio cultural de los grupos indígenas es no sólo inevitable sino también deseable, por lo cual los misioneros-lingüistas inducen el cambio para asimilar a los grupos étnicos "inferiores" a la cultura mayoritaria (de patrón norteamericano).

La figura jurídica que ampara a la sucursal del ILV en el Perú es sencilla. En 1949, dos lingüistas, un aviador y cuatro estudiantes, todos norteamericanos, fundaron una asociación civil sin fines de lucro con el nombre de "Instituto Lingüístico de Verano" y la inscribieron en los registros públicos de Lima. Como objetivos de la asociación se mencionan estudios lingüísticos y antropológicos entre los aborígenes, no se menciona la traducción de la Biblia. Como asociación civil el ILV comparte el status jurídico de muchas otras organizaciones no gubernamentales en el Perú que se dedican a actividades de investigación social o de promoción del desarrollo. Sin embargo, gracias a su carácter transnacional, su capacidad económica y su respaldo político, el poder del ILV no tiene punto de comparación con las demás ONGs.

Para operar, el ILV firma un convenio con el Ministerio de Educación. El convenio es aprobado por resolución suprema del Presidente y los ministros de Educación, Salud, Agricultura, Aeronáutica y Guerra. De acuerdo al convenio firmado en 1971, el ILV es una "institución de expertos que coopera con los sectores públicos, especialmente con el Ministerio de Educación".[19] El ILV llegó a formar parte de la administración pública, en cuya representación atiende a las "zonas rurales de selva y sierra, habitadas por grupos humanos de habla predominantemente vernácula".[20] En los primeros cuarenta años de su actividad, el ILV firmó tres convenios con el Ministerio de Educación. Al primer convenio de 1945 a tiempo indefinido siguió el de 1971 con el gobierno de Velasco Alvarado; en 1979 el gobierno de Morales Bermúdez firmó otro convenio por diez años renovables. En 1983, el ILV creó el Instituto Superior Pedagógico Bilingüe para la capacitación de los maestros indígenas. La creación de la Dirección General de Educación Bilingüe del Ministerio de Educación y la publicación de la Política de Educación Bilingüe Intercultural en 1989 es para el ILV la prueba del apoyo gubernamental a su trabajo (Trudell 1995: 31 s).

El procedimiento administrativo seguido por el Estado peruano con el ILV se asemeja al procedimiento de otorgamiento de concesiones de hidrocarburos. En estos casos el Ministerio de Energía y Minas negocia los convenios o contratos con los respectivos consorcios y los aprueba mediante resolución ministerial o resolución suprema. Mediante estas resoluciones administrativas el ejecutivo entrega decenas de miles de kilómetros cuadrados en la Amazonía a cada uno de los consorcios petroleros. En el caso de las resoluciones del Ministerio de Educación a favor del ILV, el Estado transfiere

19 Convenio entre el Ministerio de Educación y el Instituto Lingüístico de Verano del 29/01/1971 (texto mimeografiado).

20 Cláusula II del Convenio de 1971.

a esta institución el control sobre virtualmente todos los pueblos indígenas de la Amazonía. Formalmente la parte contratante del Estado es la sucursal peruana y no la matriz en Estados Unidos, similar a las sucursales peruanas de las petroleras que celebran contratos con el Estado. Sin embargo, el carácter transnacional del ILV se manifiesta en las propias cláusulas del convenio que lo autorizan a "operar sus equipos de comunicaciones y telecomunicaciones con su sede central en Estados Unidos y con sus similares en otros países".[21] La infraestructura del "Jungle Aviation and Radio Service" (JARS) con su flota de avionetas permite al ILV cubrir toda la Amazonía peruana a partir de su sede en Yarinacocha, servicio de transporte, del cual dependen en muchos casos también las entidades del Estado. Para muchas comunidades indígenas, las avionetas del ILV son el único vínculo con el mundo exterior, es decir con la sede de Yarinacocha, siendo el intermediario el maestro bilingüe, formado por el ILV. "Como el único transporte práctico para abastecer a muchas de las comunidades de la selva es el aéreo, el maestro puede sentir la urgencia de reclutar ayudantes para construir un campo de aterrizaje" (Larson 1979: 257).

Como consta en el informe del ILV sobre "la experiencia en la Amazonía peruana", es el maestro bilingüe quien "se halla a la vanguardia de los cambios producidos por el encuentro de la cultura nativa y la mayoritaria". Con el asesoramiento del ILV, el maestro bilingüe quien a la vez es pastor evangélico, "ha reunido a los habitantes de una nueva comunidad, a menudo a sus familiares, quienes han dejado sus hogares aislados para vivir en un lugar donde podrán asistir a la escuela". Como es probable que los habitantes de la nueva reducción "sepan poco de la vida comunal y del modo de hacer frente al mundo externo, el maestro considera que debe dirigirlos y ayudarles a tomar decisiones comunales" (Larson 1979: 245). Para paliar los efectos de los "cambios" inducidos por el propio ILV, éste tiene a la mano programas complementarios de atención de salud para las nuevas enfermedades resultantes del nucleamiento y de promoción agropecuaria para aliviar la escasez de alimentos debido a la sobrepoblación en un área limitada que conduce al agotamiento de los recursos de caza, pesca y tierras cultivables. El sistema de organización social y de autoridades tradicionales es reemplazado por el liderazgo del maestro-pastor y las autoridades impuestas por el Estado.

Las reducciones modernas del ILV se distinguen de las tradicionales misiones-reducciones católicas en que no requieren de la presencia continua de misioneros ni tienen una infraestructura misional visible, como la iglesia y la escuela-internado con su personal, para garantizar su funcionamiento; basta con visitas periódicas de los pastores-lingüistas del ILV con sus avionetas, asi como la capacitación periódica de los maestros bilingües en la sede de Yarinacocha. Gracias a este método mas moderno, el ILV tiene la capacidad de formar y controlar reducciones en todo el ámbito de la amazonía, aún en lugares remotos, capacidad que no la tienen las tradicionales misiones católicas.

21 Cláusula décimo segunda del Convenio Ministerio de Educación – Instituto Lingüístico de Verano del 29 de enero de 1971.

Como se puede apreciar, la reducción de los indígenas sigue siendo una preocupación primordial del Estado. Desde la época colonial hasta el presente, el Estado ha encargado a las misiones la tarea de reducción en la Amazonía. Muchas misiones-reducciones coloniales se vieron confrontadas con el problema de las correrías esclavistas que ejercían españoles y portugueses en la Amazonía. Por un lado, las correrías se oponían a los intereses de las misiones que querían tener una población estable a su servicio; por el otro lado, los propios misioneros recurrieron a esa práctica lanzando a "indios amigos" contra otros indígenas libres. La práctica de las correrías de esclavos en la Amazonía, en vez de ser abolida después de la Independencia del Perú, cobró más importancia en el período republicano, a medida que diferentes recursos naturales obtuvieron una alta demanda en el mercado internacional. Las correrías, el esclavismo y el genocidio de los indígenas amazónicos se generalizó durante el boom del caucho a fines del siglo XIX y principios del siglo XX. También en este contexto el papel de las misiones fue ambivalente.

2.3 Correrías y esclavismo en la Amazonía durante el primer siglo de la independencia

Al momento de la independencia del Perú, decretos de San Martín[22] y Bolívar[23] abolieron el tributo y la servidumbre personal de los "ciudadanos indígenas". Posteriormente el tributo fue restablecido y se mantuvieron en la práctica las relaciones de servidumbre en el área andina, inclusive subsistieron formas de la mita. El término "indígena" fue usado exclusivamente para la población andina. Los pocos decretos o leyes que hacen referencia a la existencia de una población indígena en la Amazonía, como son las leyes de protección de las misiones de 1845 y 1865, hablan de "salvajes" o "infieles" a los que es preciso "atraer a la civilización".

Un reglamento del subprefecto de la Provincia de Maynas de 1830 reconoce que "todos los habitantes de las misiones de Maynas sufren una horrorosa servidumbre bajo el yugo inflexible de los tenientes gobernadores y otros comisionados que no les permiten disfrutar de las ventajas de la carta magna" (Larrabure i Correa 1905-1909, 9: 282 s). Esta situación se impuso en la selva norte desde fines del siglo XVIII, cuando después de la expulsión de los jesuitas, el "patrón" sustituyó la autoridad del misionero por la suya propia (Chaumeil 1984: 7). Es característico que los patrones que someten a los indígenas a relaciones serviles, sean a la vez las autoridades políticas del Estado, es decir los tenientes gobernadores, gobernadores, subprefectos y prefectos. En el caso del "pueblo de orejones de Ampiyacu", el subprefecto declara haber nombrado al patrón, quien controla la boca de la quebrada de los indígenas, como gobernador a pedido de los propios indígenas quienes "aspiran a reducirse a nuestro dogma católico", según

22 Decreto del 27 de agosto de 1821, "Aboliendo el tributo y declarando a los indios ciudadanos del Perú" y Decreto del 28 de agosto de 1821, "Declarando extinguida la servidumbre personal" (República del Perú 1948: 7-8).

23 Decreto del 4 de julio de 1825 (República del Perú 1948: 11-13).

oficio dirigido al coronel prefecto en 1832. Un reglamento de 1830 ordena a los gobernadores de Maynas a proveer cada cuatro meses de peones a la ciudad de Moyobamba a quienes lo pidiesen, argumentando que la "espantosa miseria" y "desdichada muerte" de los indios se debe a que están entregados al ocio y "se alimentan de reptiles venenosos y frutas montaraces y dañosas" (Larrabure i Correa 1905-1909, 9: 297-302).

En muchos casos los indígenas no se conformaron con la reducción a la servidumbre y atacaron los centros poblados cristianos. Como respuesta, el subprefecto ordenó que los gobernadores organizaran la "correría de infieles, cuidando que nadie tome para sí, ninguno de los indios que se agarraren sino que todos los pongan ... en Balsapuerto a consignación del gobernador de misiones para disponer de ellos con arreglo al mérito de los individuos que los hubiesen tomado y quisieran educarlos y adoctrinarlos" (Larrabure i Correa 1905-1909, 9: 290). La invasión de infieles en los pueblos cristianos debe repelerse con la fuerza pública, al igual que la invasión de enemigos exteriores en los territorios de frontera, según lo dispone el Reglamento de gobernadores (Larrabure i Correa 1905-1909, 9: 297-302). El "Reglamento para el buen gobierno de Mainas" de 1838 ordena que en caso de tumulto, sublevación o conmoción de algún pueblo contra su gobernador, contra algunos blancos o contra las órdenes de la subprefectura, los gobernadores inmediatamente concurran a contener la sublevación o tumulto, aprehendiendo a todos los caudillos o cabecillas, y remitiéndolos a la capital con su correspondiente sumario (Larrabure i Correa 1905-1909, 6: 245-251). Los indígenas que ofrecieron más resistencia fueron los huambisas del río Santiago, afluente del Marañon, que "no quisieron admitir convenio alguno" según el informe del subprefecto de 1845, por lo cual planteó "una segunda expedición sobre ellos, por lo menos con 50 fusileros". A criterio del subprefecto, "serán siempre perseguidos los pueblos cristianos y los lavaderos de oro del Marañon y Santiago, si no "se les vuelve a desalojar de los puntos donde van reformando sus casas y labranzas" (Larrabure i Correa 1905-1909, 6: 412 s). Los indígenas capturados y secuestrados en las expediciones o "correrías de infieles" fueron tratados como esclavos; se les denominaba "indios de expedición". Esa práctica era común, si bien una directiva del prefecto de 1850 la prohibía (Larrabure i Correa 1905-1909, 9: 392 s).

Las correrías y la esclavización de los indígenas se incrementaron conforme se iba generando en el mercado internacional la demanda de determinados productos de origen amazónico. A partir de 1850 fue muy cotizada en el mercado internacional la corteza del árbol chinchona, llamada también *sarsaparilla* o *cascarilla*, de la cual se extrae la quinina. Esta demanda se debía a la proliferación de la malaria en las colonias francesas e inglesas en África y el sudeste asiático. Los extractores o *cascarilleros* recurrieron para la recolección de este recurso a la mano de obra gratuita de los indígenas a quienes capturaron en correrías, como a los matsigenka del río Urubamba (Rosengren 1987: 41). A la sarsaparilla siguió el boom del *caucho* que generó el genocidio y la esclavización generalizada de los indígenas amazónicos. Las correrías de los *caucheros* se extendieron por toda la Amazonía y causaron el desplazamiento de muchos grupos

indígenas a regiones muy alejadas de su habitat original. Según la descripción del explorador Rafael Reyes, el comercio de indios en los ríos Putumayo y Amazonas en los años 1874 y 1875 se parecía al comercio de esclavos en África. Los tratantes de esclavos penetraban en grandes canoas en los ríos Putumayo y Caquetá y excitaban a las tribus más fuertes a que hicieran guerras a los indios más débiles y les compraban los prisioneros (Gómez 1991: 194).

La demanda del caucho aumentó en los años 1880, con la introducción del caucho sólido para llantas de bicicleta y se multiplicó en los primeros años del siglo XX con el desarrollo de la industria automotriz en Europa y Estados Unidos. El boom del caucho terminó aproximadamente en 1920, cuando Gran Bretania logró cultivar los árboles de caucho en plantaciones en sus posesiones coloniales de Asia. De 1880 a 1920, el Perú exportó goma o caucho por un valor de más de 80 millones de dólares, representando entre 1907 y 1910 alrededor del 20% del total de las exportaciones del país. En todo el ámbito de la Amazonía, la extracción del látex se realizó con la mano de obra esclava de los indígenas. Con el boom del caucho se consolidó el rol de la Amazonía como productor de materiales extractivos, dependiente de mercados y capitales extranjeros (Walker 1987: 71). La explotación de la mano de obra gratuita de los indígenas subsistió bajo el sistema de "habilitación-enganche" en la economía extractiva y en la producción agrícola.

Destacan dos personajes de nacionalidad peruana en la historia del caucho: en la selva norte, Julio César Arana, cauchero del Putumayo con sede en Iquitos, y Carlos Fermín Fitzcarrald, cauchero en la selva sur, principalmente en las cuencas del Urubamba y Madre de Dios. En 1904, Arana constituyó en Iquitos la empresa "Arana, Vega y Larrañaga", estableciendo en la escritura que "a los indios del Putumayo se les obliga a trabajar por la fuerza, por medio de los empleados de la compañía" (Gómez 1991: 188). El empleo de la fuerza física se justificaba con que los indios no querían trabajar y que estaban endeudados con la empresa por los adelantos pagados en especie (machetes, tela, escopetas) que cada recolector había recibido (Taussig 1987: 18 s). Esta supuesta deuda se incrementaba y se transmitía de generación en generación de acuerdo al sistema de servidumbre por deudas que regía desde la época colonial.

En 1907, Arana registró la "Peruvian Amazon Company" en Londres, siendo ingleses muchos de los inversionistas y la mayoría de los capataces provenientes de la colonia británica de Barbados (Walker 1987: 76). Cuando aparecieron en la prensa británica revelaciones sobre el genocidio y el esclavismo que practicaba la empresa anglo-peruana en el Putumayo, el gobierno británico se vio obligado a ordenar una investigación y la encargó a su cónsul en Pará, Roger Casement. Este ya había investigado anteriormente, como miembro del servicio consular en África, el esclavismo en la colonia belga del Congo. El informe de Casement a la Cámara de los Comunes se basa en tres fuentes: sus observaciones personales, el testimonio de 30 negros de Barbados, contratados por la compañía como capataces, y numerosos relatos de residentes y empleados. Por la evidencia de las cicatrices de los indios que vio, Casement constató

que el 90% habían sido cruelmente torturados. Gran parte de la vigilancia y el castigo corría por cuenta de guardias indios armados conocidos como los "muchachos" quienes desde jóvenes habían sido entrenados por la compañía y debían controlar a los "salvajes" con los cuales no tenían parentesco (Taussig 1987: 15 s). Para justificar la esclavización por la compañía, los "muchachos", mediando como indios civilizados, forjaron también la mitología colonial acerca del canibalismo de los salvajes quienes, "lamiendo tabaco", estarían confabulando permanentemente para matar a los blancos (Taussig 1987: 26-29). Cuando el parlamento británico interrogó a Arana sobre el Putumayo en 1913 y le pidió que esclareciera lo que quiso decir con la afirmación de que los indios se habían resistido a la civilización en sus distritos y que practicaban el canibalismo, respondió que éstos "no admitían el intercambio, ni que nadie comerciara con ellos – los blancos, por ejemplo" (Taussig 1987: 20).

Los indígenas esclavizados por la casa Arana no tenían prácticamente posibilidades de organizarse para la resistencia, siendo el factor más importante, a criterio de Casement, el aniquilamiento de los jefes "ancianos" de las naciones indígenas sometidas, quienes ocupaban dentro de la estructura jerárquica tradicional, un lugar importante en la toma de decisiones y tenían trascendental injerencia en el conjunto de actividades de la vida comunitaria (Casement 1985: 52). La fuga de los indígenas de las agencias caucheras fue interpretada como un "pecado imperdonable" o como un "ejemplo diabólico" para quienes continuaban recolectando el caucho y se consideraba que el castigo en estos casos debía ser "ejemplar", lo que efectivamente se materializó en la masacre de los fugitivos capturados (Casement 1985: 50 s). Esta práctica no fue exclusiva de la casa Arana, sino entre todas las empresas caucheras competidoras había el consenso que los indios fugitivos debían ser capturados y devueltos a sus patrones quienes los asesinaron en forma bestial para escarmentar a los demás indígenas (Rummenhöller 1985: 42). Sólo en el ámbito de las explotaciones de caucho de la casa Arana en el Putumayo murieron 30.000 huitotos, boras, andokes y ocainas (Basadre 1983: 375).

El poder absoluto y la impunidad total de Arana en el Putumayo fue facilitado por la situación litigiosa en que se encontraba esa región. De acuerdo a un *modus vivendi* celebrado entre Perú y Colombia, no había autoridades militares, policiales o civiles peruanas en la región. Cuando Colombia notificó el cese del *modus vivendi* en 1907, el gobierno de Lima pidió a Arana que ayude con sus empleados a repeler una posible invasión colombiana. El prefecto de Iquitos Carlos Zapata, coludido con Arana, y de igual modo el cónsul del Perú en Manaos Carlos Rey de Castro, dieron al gobierno de Lima informes favorables a la casa Arana (Basadre 1983: 374). Las oficinas gubernamentales de Lima vieron con simpatía la casa Arana que simbolizaba la soberanía nacional, habiendo colonizado y explotado el territorio disputado como entidad peruana. Una comisión judicial nombrada en 1910 por la Corte Suprema que pudo comprobar la exactitud de las denuncias de genocidio contra los indígenas del Putumayo, no pudo sancionar a los responsables, debido a la complicidad de las autoridades de

Iquitos (Basadre 1983: 376). Cuando la extracción del caucho dejó de ser negocio, Arana se volvió senador de la República.

Al igual que Arana, el cauchero Fitzcarrald controlaba una zona fronteriza. A fines del siglo XIX, Fitzcarrald pudo ampliar rápidamente su poder en la selva sur, donde las fronteras con Bolivia y Brasil no estaban claras, de manera que la soberanía del Perú terminaba con el área de influencia del cauchero (Rummenhöller 1985: 24). Fitzcarrald llegó a un acuerdo con su competidor boliviano Suárez, aliado con inversionistas ingleses, delimitando las áreas de interés, de manera que el ámbito de Fitzcarrald llegaba hasta la boca del Manú y el de Suárez abarcaba el río Madre de Dios. Ambos caucheros fundaron la "Sociedad Suárez-Fitzcarrald", a la cual el ministro de guerra peruano transfirió los derechos de navegación fluvial exclusivos en los ríos Alto Ucayali, Urubamba, Manú y Madre de Dios, mediante decreto del 30 de noviembre de 1896 (Rummenhöller 1985: 23). Fitzcarrald llevaba ventaja a los demás caucheros de la región debido a que unos indios piro le habían enseñado una divisoria de aguas muy angosta entre los sistemas fluviales del Ucayali y del Madre de Dios, conocida como el "Istmo de Fitzcarrald", por donde podía hacer jalar su barco a vapor con la ayuda de un millar de indios esclavizados y transportar las mercaderías desde Iquitos hacia la selva sur a mucho menor precio que sus competidores. Para asegurar el libre tránsito por el istmo, exterminó a los indígenas que allí vivían (Rummenhöller 1985: 22 s). Fitzcarrald y su sucesor recurrieron como los demás caucheros a las "correrías" para reclutar la mano de obra indígena requerida para la recolección del caucho y otros servicios. Siendo la base de operaciones del cauchero la boca del río Mishagua, afluente del Urubamba, territorio tradicional de los matsigenkas y piros, éstos fueron los primeros a ser capturados y obligados a capturar a otros indígenas. Los matsigenkas llaman "gantatsirira" a aquellos matsigenkas quienes participan en correrías, lo cual significa "aquel que mata o captura" (Rosengren 1987: 41).

Durante la primera década del siglo XX, el comercio de esclavos indios se ha generalizado de tal manera que el prefecto Fuentes informó al Director de Fomento en 1905 que los empresarios caucheros "los esclavizaban con el recargo desconsiderado de sus cuentas a ellos y a sus próximos descendientes y, lo que es peor, los vendían en el extranjero a otros caucheros, con el criminal pretexto de la transferencia de las cuentas del peón" (Larrabure i Correa 1905-1909, 14: 30-33). El uso de armas de guerra para capturar y aterrorizar a los indios fue práctica común en la Amazonía, siendo inclusive legalizado mediante decreto que permitió que "los exploradores o industriales que se dirijan a las regiones montañosas de la república" compren armas de guerra sin restricción.[24] Con la finalidad de ofrecer estabilidad especialmente a la industria gomera y a las industrias agrícolas, la Ley General de Tierras de Montaña de 1909 facultó al Estado a pasar al dominio de particulares las tierras en la "región de los bosques" que no habían sido adquiridas conforme al Código Civil y las que son de propiedad y de libre

24 Decreto del 22 de abril de 1907, artículo 7 (Larrabure i Correa 1905-1909, 9: 442-445).

disponibilidad del Estado.[25] Los habitantes indígenas de estas tierras no son mencionadas con palabra alguna, pero la historia ha demostrado que el "dominio de las tierras de montaña" incluía a sus habitantes.

La práctica generalizada de las correrías de esclavos indígenas generó contradicciones con las misiones establecidas en la región. Muchas reducciones de indígenas formadas por los misioneros desaparecieron porque sus habitantes habían sido capturados en las correrías, o las reducciones se convirtieron en fundos de propiedad particular, donde los habitantes sirvieron como esclavos a sus patrones. Si bien esta situación generó graves obstáculos al desarrollo de la "reducción civilizadora" de las misiones, en el Perú no pareció existir una gran competencia entre los misioneros y los terratenientes por la apropiación de la fuerza de trabajo indígena (García Jordán 1990: 300-302).

El Prefecto Apostólico de la Provincia Misionera San Francisco del Ucayali propuso en su memoria presentada al Ministerio de Justicia y Culto en 1903, contrarrestar el abuso de los comerciantes,

> quienes atizan y habilitan a los infieles shipibos y cunibos del Ucayali ya semicivilizados, para que, como galgos vayan a hacer correrías por el Pachitea en busca de los cashibos, y recorran también con tal objeto el Tambo, Tamaya, Unini, Perené, Ene y Apurímac, persiguiendo a los amahuacas y campas, matando a los hombres que se resisten, y apresando a las mujeres y niños para negociar con ellos y venderlos como esclavos (Larrabure i Correa 1905-1909, 9: 212 s).

Monseñor Irazola describió la "correría" como "asalto armado a familias salvajes para adueñarse de personas jóvenes y criaturas, resultando de ello muertos y heridos" y destacó que "ordinariamente los asaltantes son también salvajes y obedecen a órdenes de patrones civilizados quienes facilitan las armas de fuego". Los jóvenes y criaturas capturados eran llevados y entregados a los patrones quienes los vendían. Otra modalidad era que "los patrones, acompañados por salvajes, recorren los caseríos de sus paisanos ofreciendo artículos a cambio de criaturas" de manera que "en las inmediaciones de los ríos Tambo y Unini hay negociantes conocidos que disponen de muchas criaturas, sin que las autoridades les puedan aplicar el correctivo". Ante esta situación, Irazola estableció a las Religiosas Terciarias Nacionales en la misión de Puerto Ocopa, fundada en 1916, "para alivio y educación de los niños salvajes ... con el fin de rescatar a los destinados y condenados a la esclavitud y con tan buen éxito que tienen aproximadamente 70 rescatados". Una institución creada en Lima por las religiosas con el nombre "Rescate de los Niños Indígenas" debía reunir fondos para el internado de niños asháninkas en Puerto Ocopa (Ortiz 1961: 147 s).

Las misiones franciscanas de la Prefectura Apostólica San Francisco del Ucayali se acomodaron a la situación imperante, estableciendo en las misiones "una especie de compra de criaturas", como en esa fecha "era cosa ordinaria el tráfico vedado de carne

25 Ley 1220, Ley General de Tierras de Montaña del 31 de diciembre de 1909; vigente hasta 1974 (Ministerio de Agricultura 1956: 45-48).

humana" (Ortiz 1961: 133-135). La modalidad de compra de niños respondía además a las necesidades de las misiones que muchas veces habían fracasado en la catequización de indígenas adultos. Por ello la misión de Río Negro, fundada en 1916, empleó la nueva táctica considerando que "el único medio de sacar algún provecho de los indígenas selváticos es educarlos desde niños" ya que "el indígena adulto, satisfecho con sus costumbres y hábitos salvajes, es difícil formarlo, como es imposible enderezar un árbol viejo y torcido" (Ortiz 1961: 133-135).

Sin embargo, las misiones franciscanas no dejaron de sentir la competencia de los traficantes de niños indígenas del río Ucayali, razón por la cual Monseñor Irazola abogó en un recurso dirigido al Presidente en 1929 "por la supresión de las correrías o caza de jóvenes y criaturas salvajes, que se realizan públicamente y de manera más frecuente en los ríos Tambo y Unini y sus inmediaciones" (Ortiz 1961: 148). En un informe de 1921, Irazola escribió que

> al emprender nuestros misioneros la reducción de los campas del Pangoa, Satipo y Bajo Perené el año 1916, muchos de los jefes de estos infieles tenían compromiso con algunos colonos del Ucayali para entregarles determinado número de muchachos. No hace mucho que algunos salvajes del Tambo, obedeciendo las órdenes de los propietarios del Ucayali, armados de carabina asaltaron el caserío de Piotoa a 8 leguas de nuestra misión de Satipo (Ortiz 1961: 158).

Algunos de los "jefes campas que tenían compromiso con colonos del Ucayali", a los que alude el obispo Irazola, fueron egresados de un internado franciscano, como en el caso del curaca Cayetano, quien después de haberse educado en la misión de Río Negro, se dedicó a hacer correrías en los ríos Ucayali, Urubamba, Pachitea, Tambo, Ene y Pangoa para robar y vender mujeres y niños indígenas entre 1918 y 1930. Cuando falleció en la misión de Puerto Ocopa en 1943, un misionero franciscano reconoció que el curaca Cayetano "no había hecho daño a la misión, la había favorecido entregando los niños cautivos cuando las Madres le pedían para rescatarlos. Había respetado a los misioneros; se acordaba que en su mocedad había estado al cuidado de los padres de la misión de Río Negro" (Ortiz 1961: 243).

En el Ucayali y la selva centrosur la extracción del caucho se prolongó por más tiempo que en la selva norte. Cuando el cauchero Fitzcarrald murió en 1897 debido al naufragio de su barco, le reemplazó Carlos Scharff asumiendo el control de su imperio, entre otros de los ríos Urubamba, Ucayali y sus afluentes, es decir el ámbito de la actual provincia de Atalaya. Junto con la extracción del caucho se prolongaron también las prácticas esclavistas relacionadas con esta actividad. Cuando declinó la demanda de caucho los patrones de la región buscaron otras actividades económicas rentables, explotando la mano de obra gratuita de los indígenas como antes. En 1954 existían aún mercados de esclavos en Atalaya y Pucallpa (Renard-Casevitz 1980: 252).

2.4 Formas actuales de servidumbre, esclavismo y correrías en la Amazonía

2.4.1 Habilitación-enganche y esclavismo en la provincia de Atalaya

Al término de la época cauchera, los patrones de las cuencas del Ucayali y Urubamba establecieron haciendas, frecuentemente en los mismos lugares donde antes tenían estaciones de recolección de caucho y estaba concentrada la mano de obra indígena (Hvalkof 1998: 143 s). Las haciendas mayores se encuentran en las desembocaduras de los ríos tributarios donde también terminan las antiguas rutas comerciales para el intercambio de sal y herramientas de metal y las que fueron usadas por los cazadores de esclavos en sus incursiones (Hvalkof 1998: 115). Esta ubicación permitía a los patrones controlar a la población indígena que vivía en los valles tributarios y seguir realizando las correrías para reclutar la mano de obra que necesitaban. Los patrones de las haciendas del Ucayali y Urubamba fueron al mismo tiempo las autoridades de Atalaya, lo cual les garantizaba la impunidad.

En 1928, Atalaya fue reconocido como distrito y el mismo año se fundó la misión franciscana de Atalaya. Uno de los grandes patrones de la zona, Francisco Vargas, quien había trabajado en el imperio cauchero de Scharff, donó tierras de su hacienda "La Colonia" colindante con Atalaya y apoyó a la misión en la fase de establecimiento con fuerza de trabajo y alimentos; la misión se inauguró en 1932 (Hvalkof 1998: 143 s). En los años 1940, la misión franciscana de Atalaya construyó un camino de herradura desde Puerto Ocopa a Obenteni y a lo largo del río Unini hasta Atalaya, usando la mano de obra de los asháninkas del Gran Pajonal. Según Hvalkof (1998: 144), la vieja alianza entre la iglesia católica y los patrones locales explica que las relaciones de explotación de los indígenas hayan podido continuar y reproducirse en el transcurso del siglo XX.

Después del caucho, los patrones del Ucayali se dedicaron a producir en sus haciendas diferentes productos que tenían demanda en el mercado internacional, primero el algodón y luego el café y el cacao, así como el barbasco del cual se puede obtener un insecticida orgánico llamado rotenon que tenía demanda hasta la invención del DDT alrededor de la Segunda Guerra Mundial. Para todas estas actividades productivas los patrones del Ucayali "engancharon" a los indígenas, principalmente a los asháninkas. Como actividad económica principal de la región de Atalaya se vino a establecer la extracción de maderas tropicales en los ríos tributarios del Ucayali y Urubamba (Hvalkof 1998: 144). Como en la anterior actividad extractiva del caucho, los patrones dependen completamente del conocimiento y la mano de obra de los indígenas. El trabajo de la madera casi en su totalidad se hace por peones indígenas, incluyendo la misma ubicación de la madera (García Hierro 1998: 39). A pesar de que el trabajo de la madera es altamente especializado, en el sentido que los indígenas aportan sus conocimientos ancestrales del bosque, y además es sumamente peligroso y demanda grandes esfuerzos, los peones indígenas no perciben un salario y mucho menos se les reconocen beneficios sociales.

Para "contratar" la mano de obra indígena, los patrones practican el sistema de "habilitación-enganche". Este sistema se conoce en toda la Amazonía y se usa principalmente en la extracción de la madera, pero también en la cosecha de café, en los fundos ganaderos y en la extracción de otros productos forestales. El "enganche" consiste en el pago adelantado por una prestación laboral, originándose una deuda que se va arrastrando e incrementando a través del tiempo y la que debe pagar el "enganchado" con su trabajo. El uso del término de "habilitación" se debe a la existencia de una larga cadena de "habilitados". En la cima de la cadena se encuentra el exportador o casa comercial quien paga por adelantado a un contratista para que suministre el producto en un momento específico. Éste a su vez paga por adelantado o habilita a varios subcontratistas quienes habilitan a los patrones locales. En el último eslabón de la cadena de habilitación está el productor, quien por lo general es un indígena y su familia (Hvalkof 1998: 136). En el caso de Atalaya, los explotadores visibles de los indígenas son los patrones locales; éstos sin embargo dependen de otros habilitadores. De acuerdo a esta lógica, el alcalde de Atalaya, también patrón maderero, manifestó que "Atalaya sólo vive de la madera y, sin mano de obra gratuita, no es negocio porque la ganancia no está aquí sino allí, en Pucallpa. Si se cumplen todos los requisitos ... (salario, seguro social, horarios etc.), Atalaya se estanca económicamente" (García Hierro 1998: 38).

En el caso de los indígenas, la "habilitación" o sea el pago adelantado por lo general no se realiza en dinero sino en especie, es decir en herramientas de metal como machetes y hachas u otras mercaderías como sal, azúcar, kerosene etc. Los patrones reproducen una práctica que desde la época colonial empleaban los misioneros en la Amazonía quienes entregaron "regalos" a los curacas a fin de que éstos aceptaran la evangelización. El trueque o intercambio de cosas es parte de las culturas indígenas; entre los asháninkas y ashéninkas[26] hay relaciones de intercambio a través de todo su territorio tradicional. El asháninka que intercambia cosas con otro asháninka, por ejemplo *cushmas* (el vestido tradicional) por herramientas, llama a su contraparte *ayompari.* Sin embargo, la relación que establece el mismo asháninka con el patrón es completamente asimétrica. Por las mercaderías recibidas, éste debe trabajar "hasta que la deuda esté pagada", lo cual no ocurre nunca. Al contrario, la deuda se va incrementando y afecta no sólo al trabajador, sino a toda su familia, inclusive se transmite a las generaciones siguientes. Según Hvalkof (1998: 136), la esclavitud se sobrepone a la servidumbre por deudas. Las familias indígenas endeudadas se convierten en el capital o la propiedad de los patrones, una mercancía que puede ser comercializada en el mercado. Una forma de pagar la deuda consiste en que el deudor entregue al patrón a los indígenas que ha capturado en una correría. En la época cauchera, los patrones de Atalaya

26 Los valles del Ucayali, Pichis y alto Perené, así como la zona interfluvial del Gran Pajonal son habitados por ashéninkas; mientras que los asháninka viven en los valles Apurímac, Ene, Tambo y los afluentes del bajo Perené. Asháninka y ashéninka son variedades dialectales de la misma lengua. Cuando me refiero a ambos, asháninkas y ashéninkas, uso del término "asháninka" que es el más difundido para referirse a la etnia en conjunto.

equipaban a sus peones, sometidos a través de la servidumbre por deudas, con rifles Winchester a fin de que atacaran asentamientos asháninkas y raptaran principalmente mujeres y niños y mataran a los hombres adultos quienes eran más difíciles de oprimir y podrían cometer represalias (Hvalkof 1998: 88). Lanchas repletas de jóvenes mujeres indígenas fueron enviadas a Iquitos y más tarde a Pucallpa para ser vendidas para la prostitución (Hvalkof 1998: 116).

Las correrías no son sólo historia, sino se practicaban en la provincia de Atalaya a fines de la década de 1980. Las autoridades autonombradas por los patrones formaban comisiones para capturar a trabajadores deudores que habían huido y para castigarlos. Los maltratos y la tortura eran algo común (Hvalkof 1998: 109). Particularmente difundido era el rapto de niños o niñas. Estos eran arrebatados a sus padres a la fuerza desde los cinco años. Los jueces locales decían que eso era bueno para los niños porque sus padrinos eran cristianos y sus madres indias (García Hierro 1998: 25). Los patrones se atribuían un "derecho de bautismo" por el cual el niño o niña tenía que trabajar para el patrón de por vida. Esta opinión compartía también la policía justificando la detención de un joven indígena con el argumento que "este joven es muy vivo. El pertenece a la señora Edelisa y ha fugado. Debe plata y no quiere trabajar. Hay que tener mano dura porque si no, todos fugarían estafando a sus patrones" (García Hierro 1998: 26, 50). Hay familias y comunidades enteras, asignadas a un patrón, que inclusive llevan su nombre; por ejemplo más de 50 personas de Tahuanti se llaman Marinero como su patrón (García Hierro 1998: 25).

En 1988, una comisión multisectorial integrada por funcionarios de los Ministerios de Trabajo, Justicia y Agricultura constató la existencia de la esclavitud en la provincia de Atalaya. En su informe de agosto de 1989 dio cuenta de que la población estaba condicionada al status de mano de obra barata o gratuita, tanto como trabajadores madereros, peones de fundos, pequeños agricultores o extractores, criados o sirvientes, completamente dependientes y dominados por patrones e intermediarios, sin ninguna capacidad de disponer de sus bienes y aun de sus propias vidas. La comisión determinó que la servidumbre bajo el sistema de habilitación-enganche mostraba en muchos casos características de esclavitud, siendo la esclavitud y la servidumbre la base sobre la que se asentaban las relaciones laborales (García Hierro 1998: 59, 63). En base a este informe, se sentaron diversas denuncias, entre otras a la Fiscalía de la Nación. La comisión recomendó también la instalación de un Juzgado de Primera Instancia y de un Fiscal Provincial permanentes en Atalaya (García Hierro 1998: 73). Sin embargo, no es conocido que los responsables de las violaciones de derechos humanos hayan sido sancionados. Entre 1989 y 1995 se realizó con financiamiento de la cooperación técnica del gobierno danés un proyecto de demarcación y titulación de tierras indígenas en el río Ucayali y sus principales afluentes. La base legal para ello es la Ley de Comunida-

des Nativas y de Desarrollo Agrario de la Selva y Ceja de Selva.[27] De acuerdo a esta ley se demarcan y otorgan títulos a las reducciones indígenas denominadas "comunidades nativas" que por lo general tienen su origen en la actividad de los misioneros o de los patrones como en el caso del Ucayali. Las tierras fuera de las parcelas demarcadas siguen siendo de "dominio del Estado" o de los fundos, según sea el caso. La adjudicación de tierras propias debía mejorar la situación de los indígenas del Ucayali. Sin embargo, Gray (1998: 216) teme que algunos de los patrones retornen a sus antiguas prácticas esclavistas.

No se benefician de la titulación de comunidades nativas los grupos indígenas que mantienen su modo de vida tradicional, es decir que viven dispersos o son nómades. Para estos grupos, la Ley de Comunidades Nativas sólo preve la creación de reservas provisionales del Estado mientras se encuentren en "una situación de contacto inicial y esporádico", es decir hasta que se reduzcan. Las reservas que tampoco ofrecen una protección efectiva se crean después de que haya ocurrido un "contacto" violento que por lo general causa la muerte de una gran parte de los miembros del respectivo grupo indígena.

2.4.2 Correrías de indígenas "no contactados" en los ríos Ucayali y Urubamba

Los patrones madereros de la provincia de Atalaya acostumbran ingresar por las quebradas en busca de madera, acompañados de sus peones asháninkas quienes están sometidos a relaciones de servidumbre, llegando inclusive a las cabeceras donde viven grupos indígenas aislados que han fugado de las correrías de los caucheros primero y de los madereros después. En septiembre de 1995, el patrón maderero Mario Peso de Atalaya ingresó a las cabeceras de un afluente de la margen derecha del Ucayali e hirió de bala a un indígena murunahua "no contactado" (subgrupo de los yaminahuas). En dos entradas siguientes los madereros capturaron a un total de 35 murunahuas y los llevaron al campamento base de los madereros (Gray 1998: 209). En 1997 el Ministerio de Agricultura aprobó la creación de una reserva provisional para los murunahuas. El "contacto" violento con indígenas aislados por lo general significa su muerte, ya que se contagian de enfermedades contra las cuales no tienen resistencia; si regresan a su comunidad pueden contagiar a los demás. Ello ocurrió en 1984 en las nacientes del río Mishagua, afluente del río Urubamba, donde viven grupos indígenas aislados: los nahuas y los "kogapakoris".[28]

Según Renard-Casevitz (1980: 250 s), los nahuas son yaminahuas y amahuacas rebeldes quienes viven junto con los "kogapakoris" (matsigenkas rebeldes) en las nacientes remotas de los afluentes del río Urubamba y río Manú y ofrecen resistencia a

27 Decreto Ley 22175 del 9 de mayo de 1978 (Normas Legales 1985: 403-411). Este decreto reemplazó al Decreto Ley 20653 del 18 de junio de 1974, "Ley de Comunidades Nativas y de Promoción Agropecuaria de las Regiones de Selva y Ceja de Selva" (Robles 1976: 150-161).

28 En 1990 una resolución del Ministerio de Agricultura reconoció la creación de una reserva provisional del Estado para los nahuas y "kogapakoris".

los invasores de su territorio; empezaron a organizar su defensa durante la época del caucho. En esta misma área viven también matsigenkas "tradicionalistas" que, si bien no ofrecen resistencia, no aceptan integrarse a las misiones o las grandes aldeas formadas por los matsigenkas convertidos al evangelismo en las riberas del río Urubamba, sino prefieren vivir en los ríos tributarios menores, pero menos aislados que los "kogapakoris".

En 1984 brigadas de sísmica de la compañía Shell penetraron en las cabeceras del río Mishagua y establecieron un campamento cerca de un asentamiento nahua. Cuando un grupo de nahuas visitó el campamento petrolero y se llevó herramientas de metal, los madereros salieron en búsqueda de los nahua, los capturaron y los llevaron maniatados al centro poblado-misión de Sepahua en la ribera del río Urubamba, donde se infectaron con el virus gripal y al regresar al alto Mishagua contagiaron a los demás. A raíz de la epidemia de gripe que rápidamente derivó en neumonía, murió entre el 20 y el 50% de la población nahua, según diferentes estimados. Los nahuas "contactados" que sobrevivieron a la epidemia abandonaron sus aldeas tradicionales; un sector del grupo se ha reubicado en el puesto del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) en el río Mishagua, antes y después de haber pasado varios meses en Sepahua (Zarzar 1987: 97). A criterio de Zarzar (1987: 104), la correría de los madereros hay que verla en el contexto de la exploración petrolera, cuyo personal trabajaba incluso cerca de las cabeceras de afluentes; ello habría contribuido al sentimiento entre los madereros de Sepahua de que el río Mishagua había sido, finalmente, abierto a la "civilización". La presencia del ILV, instalado en el río Mishagua para atraer a los nahuas y estudiar su idioma terminó por fortalecer este sentimiento.

En la década de 1990 Shell negó la existencia de grupos "no contactados" o nómades en el ámbito de su concesión, debido a que todos los nahuas se habrían nucleado alrededor de los respectivos puestos del ILV: *Serjali* para los nahuas y *Montetoni* para los "kogapakoris". La "comunidad" de Montetoni fue fundada por un profesor bilingüe del ILV en 1992, procedente de Ticumpinia, una comunidad matsigenka de la ribera del río Urubamba (SPDP 1996: 5-60). La población de Montetoni ha crecido de inicialmente 60 a 250 habitantes y se estimaba que llegara a 600 habitantes para 1997, cuando se concentre la población restante del alto Timpia (SPDP 1996: 5-70). El crecimiento tan rápido de esta reducción del ILV se explica considerando que inclusive antes de 1980 agentes matsigenkas del ILV realizaban "correrías" con la finalidad de capturar a niños "kogapakoris" para internarlos en las escuelas (Renard-Casevitz 1980: 252).

Aparte de los maestros bilingües del ILV, la propia compañía petrolera prepara también sus agentes para el "contacto". Según la "Guía para el contacto con población indígena aislada", elaborada por el antropólogo Zarzar para Shell, se requiere en cada uno de los campamentos petroleros de "representantes nativos", entrenados e instruidos acerca de su rol por el antropólogo y otros funcionarios de Shell. Estos deben ser hombres jóvenes, matsigenkas o yaminahuas bilingües, seleccionados de las comunidades de la ribera del río Urubamba y servirán de traductores y para requerir información a

"gente desconocida" que se acerque a los campamentos, sobre la ubicación y número de habitantes de sus aldeas; además deben dirigir pequeños equipos de búsqueda organizados por el supervisor de campo de Shell (Zarzar 1996: 10-13).

Las correrías resultan ser un elemento fundamental de las actividades extractivas en la Amazonía. Sin embargo, las correrías no sólo se usan en el contexto de la extracción de recursos naturales, sino también con fines de "guerra".

2.4.3 Ronderos asháninkas/ashéninkas y correrías en la "guerra interna"

Un escenario de las "correrías" actuales en la selva central es la campaña antisubversiva de las décadas de 1980 y 1990, denominada oficialmente "guerra interna".[29] En el Perú hay un conflicto armado desde 1980 que se extendió a la selva central a partir de 1987. A partir de 1983 las Fuerzas Armadas organizaron comités de autodefensa primero en la sierra de Ayacucho y luego en otras zonas en conflicto. Esa práctica fue formalizada mediante dos decretos de 1991, referidos a los "comités de autodefensa" y las "rondas campesinas".[30] Según estos decretos la población campesina (indígena andina) y la población nativa (indígena amazónica) desarrolla "actividades de autodefensa de su comunidad para evitar la infiltración terrorista y del narcotráfico, defenderse de los ataques de éstos y apoyar a las Fuerzas Armadas y Policía Nacional del Perú en las tareas de pacificación". Si bien el decreto que reconoce los comités de autodefensa los califica como "organizaciones de la población surgidas espontánea y libremente", resalta al mismo tiempo su función de apoyo a las fuerzas armadas y la policía, lo cual hace dudar de su carácter voluntario y autónomo. Tanto los comités de autodefensa como las rondas campesinas, que en realidad son sinónimos por lo menos para las autoridades militares, se encuentran bajo control de los Comandos Político Militares.[31] Los Comandos Político Militares que asumen el control del "orden interno" en las zonas declaradas en estado de emergencia son estructuras permanentes a pesar de que la constitución limita el estado de emergencia a sesenta días, plazo que puede ser renovado mediante decreto. Las zonas en estado de emergencia son llamadas también "frentes internos" por los militares.

La organización de comités de autodefensa o "rondas" por las fuerzas armadas empezó en 1983 en el "Frente Huamanga", es decir el departamento de Ayacucho donde se originó el levantamiento armado del Partido Comunista del Perú, más conocido como "Sendero Luminoso". Allí se empezó a concentrar a la población indígena en "ba-

29 El término de "guerra interna" aparece en el "Considerando" del Decreto Legislativo 743 que norma el Sistema de Defensa Nacional (*El Peruano*, Normas Legales, 12 de noviembre de 1991, p. 101688).

30 Decreto Legislativo 740 "Norman la posesión y uso de armas y municiones por las Rondas Campesinas" y Decreto Legislativo 741 "Reconocen a Comités de Autodefensa"; ambos decretos son del 12 de noviembre de 1991 (*El Peruano*, Normas Legales, pp. 101686-88).

31 Los Comandos Político Militares están normados por la Ley 24150 del 7 de junio de 1985 y por el Decreto Legislativo 749 del 12 de noviembre de 1991.

ses civiles", las que fueron comparadas con las aldeas estratégicas que el ejército norteamericano había organizado en la guerra de Vietnam (Instituto de Defensa Legal 1990: 138, citado por Espinosa 1995: 42). Después de siete años de experiencia en Ayacucho, las Fuerzas Armadas trasladaron y adaptaron el modelo a la selva del "Frente Mantaro" a partir de 1989 y lo aplicaron principalmente al pueblo asháninka y en menor escala a los colonos migrantes andinos.

Los comités de autodefensa o rondas asháninkas están bajo el mando directo de un "jefe de rondas", es decir un asháninka quien es licenciado de las Fuerzas Armadas después de haber prestado servicio militar. El es responsable de coordinar con las Fuerzas Armadas y dar cuenta de lo que pasa en su ámbito, así como de entrenar y dirigir a los jóvenes entre los 17 y 30 años. Los ronderos de las bases se forman todos los días, izan la bandera, cantan el himno nacional y registran en padrones de control a todas las personas antes y después de sus labores habituales. El jefe rondero o "comandante" de su sector determina los turnos de vigilancia de la base, los días de patrullaje de la zona, así como las personas que tienen que conformar dichos grupos (Espinosa 1995: 50, 139). En los patrullajes los ronderos asháninkas se internan al monte con la finalidad de "recuperar" o "rescatar" a "su gente" de la subversión y llevarla a la base rondera (Rodríguez 1993: 68). Por lo general se trata de patrullajes combinados entre militares y ronderos, lo cual permite rescatar a una mayor cantidad de asháninkas, aun cuando éstos huyen despavoridos, cuando los ronderos o los militares se les acercan en el monte (Espinosa 1995: 138).

Las principales operaciones de rescate se han producido a partir de 1991 en el valle del Ene y alto Tambo, territorio tradicional asháninka, considerado "zona roja" por los militares. La "frontera" entre la "zona roja" y la zona controlada por las bases ronderas dependientes de la marina de guerra estacionada en Atalaya se encuentra en Poyeni. En la fase de establecimiento funcionaba una base de la marina en el mismo Poyeni. Poyeni es la base rondera y el "núcleo poblacional" asháninka más grande. "Núcleo poblacional" se llama el campamento donde se concentran los asháninkas "rescatados", entre los cuales se reclutan nuevos ronderos para que participen en otros operativos de "rescate" de sus paisanos. El número de habitantes de Poyeni ha crecido de originalmente 400 a 1700. Las comunidades circundantes están obligadas a proporcionar ronderos a la base de Poyeni. El jefe del Comité Central de Autodefensa del Río Tambo, Avelino Portero, declaró que manda sobre los ronderos de 40 comunidades (Caretas 1999: 60). Poco antes había muerto el jefe rondero Emilio Simón (Caretas 1999: 59). El fue líder asháninka de Poyeni y seguidor del ILV desde los años de 1970, siendo Poyeni territorio misional del ILV desde por lo menos tres décadas.

Los ashéninkas del Gran Pajonal, región próxima al río Tambo, están organizados también en rondas antisubversivas a las que denominan "Ejército Asheninka del Gran Pajonal". Tienen una "alianza con el ILV" que se estableció allí en 1968 (Hvalkof 1998: 104, 109). El líder evangélico del Gran Pajonal, Miguel Camaiteri, se ha transformado en jefe de rondas. La coincidencia entre la dirigencia de las organizaciones in-

dígenas locales y la jefatura rondera se da en todo el ámbito donde funcionan los comités de autodefensa. La mayoría de los jefes ronderos son a la vez líderes evangélicos.

Las bases antisubversivas y los núcleos poblacionales formados con población "rescatada" en los patrullajes se han establecido en las misiones. A parte de Poyeni en el río Tambo y Ponchoni en el Gran Pajonal que son misiones del ILV, funcionan bases ronderas y núcleos poblacionales en la comunidad adventista de Betania en el río Tambo y en las misiones franciscanas de Cutivireni en el río Ene y Puerto Ocopa cerca de la desembocadura del río Perené. En la misión de Cutivireni, ubicada en el centro de la "zona roja", se instaló una base del ejército en 1991. Fuerzas combinadas del ejército y ronderos asháninkas capturaron a los asháninkas sobrevivientes de los operativos militares y los confinaron en la misión-base militar de Cutivireni o en la base militar de Valle Esmeralda entre los ríos Ene y Apurimac. A partir de 1991 permanentemente llegaron nuevos indígenas "rescatados" a los núcleos poblacionales debido a los constantes operativos de rescate, sin embargo otros huyeron, principalmente familias jóvenes, o murieron en epidemias de sarampión y gripe o deprimidos por el hacinamiento como muchos ancianos (Espinosa 1995: 241). Al año de 1996 se calculaba un total de 3.500 asháninkas muertos y más de 10.000 desplazados forzados como resultado de la "guerra interna" (García Hierro 1998: 16). Ello significaba que casi el 10% de la población de esta etnia habría muerto y más de la cuarta parte quedado desplazada. Sin embargo, el conflicto no ha terminado.

Los operativos combinados de militares y ronderos continuaron en el río Ene aún a fines de 1999 después de que las guerrillas de Sendero Luminoso habían emboscado un helicóptero del ejército en el alto Anapati, afluente del río Ene. La función de los ronderos asháninkas en estos casos consiste en ir adelante guiando a las patrullas militares que aprovechan su conocimiento del medio. Destacan en esta función los hijos del pastor evangélico Daniel Charete. En el operativo militar "Aniquilación" de noviembre de 1999 murió el guía Gedión Charete y quedó inválido su hermano Jonatán al pisar una mina. De los nueve hermanos Charete cuatro han muerto, uno quedó inválido y los restantes continuaron sirviendo de guías al ejército. El menor, José Charete de 17 años, estaba recibiendo instrucción militar en 1999 (Potesta 1999: 36-38, 52).

Cuando en noviembre de 2000 colapsó la dictadura de Alberto Fujimori, los militares regresaron a sus cuarteles durante el gobierno provisional de Paniagua. El 28 de julio de 2001 asumió el poder el presidente elegido Alejandro Toledo. El 7 de agosto de 2001 una patrulla de la policía especializada DIRCOTE (antiterrorista) y DIANDRO (antinarcóticos) integrada también por "ronderos" asháninkas de Chichireni y guías asháninkas de Tsomaveni fue emboscada por una columna guerrillera de Sendero en el alto Tsomaveni, afluente de la margen izquierda del río Ene. Las operaciones de la policía estaban enmarcadas dentro del Plan "Tormenta" elaborado en marzo de 2001, según el ministro del Interior, Fernando Rospigliosi. Las bases militares en el río Ene se habían reducido de doce a dos: la misión franciscana de Cutivireni y Valle Esmeralda (Caretas 2001, Godoy 2001, Tovar 2001). El 22 de marzo de 2002, en la víspera

de la visita del presidente americano George W. Bush, el presidente peruano Alejandro Toledo presentó en el parlamento un plan de ocho puntos que incluye la reactivación de las "rondas campesinas" (comités de autodefensa auxiliares de las Fuerzas Armadas) y el refuerzo de dos bases militares en la selva, una de ellas en el río Ene, asi como la ratificación de la vigencia de la legislación antiterrorista entre otras medidas (Palomino 2002).[32] La militarización del territorio indígena asháninka, lejos de terminar, parece entrar a una siguiente etapa.

Los ronderos asháninkas se llaman a si mismos "ovayeriite", plural de "ovayeri" que es el término e institución que sólo unos pocos años antes era sinónimo de criminal y se refería a aquellos asháninkas que realizaban "correrías" para los patrones caucheros. Para Hvalkof (1998: 152) es asombroso cómo una institución asháninka que tenía un significado negativo pueda ser redefinida en tan poco tiempo y ser adaptada a una nueva realidad. Surge la pregunta cuánto ha cambiado realmente en el significado de "ovayeriite" desde la época cauchera hasta la guerra contrainsurgente. Los "ovayeriite" del presente no son organizaciones autónomas ni de "autodefensa" como los quieren pintar sus defensores. Ello queda demostrado por la propia legislación que reglamenta la contrainsurgencia y el transplante del modelo desde la sierra con algunas adaptaciones a las condiciones y los usos de la selva. En estas adaptaciones es indudable que las misiones, especialmente el ILV, hayan sido de mucha ayuda. Por ejemplo, cada uno de los jefes ronderos lleva un nombre de guerra en asháninka. Los "ovayeriite" de ahora, al igual que sus antecesores de la época cauchera reciben órdenes y armas de un patrón, sólo que el patrón ha cambiado. En este caso las Fuerzas Armadas han reemplazado a los patrones caucheros, notándose también la mano invisible del ILV. La participación de los ronderos en los patrullajes es irregular ya que se encuentran fuera de la estructura militar. También los métodos empleados en los patrullajes en las "zonas rojas" son extralegales. Como en las correrías del caucho, se asaltan caseríos indígenas apresando a las personas que no pueden huir, principalmente a mujeres y niños. Por ello la población en los núcleos poblacionales está conformada en su mayoría por mujeres y niños. Hasta en la terminología de "rescate" hay coincidencia. Antes los "ovayeriite" entregaron a los indígenas "rescatados" al patrón cauchero quien usaba su mano de obra gratuita o los vendía como esclavos; ahora los "rescatados" de la subversión son confinados en las bases ronderas militarizadas donde son forzados a participar en nuevas expediciones de rescate. Los ronderos guías de las fuerzas militares regulares son en primer lugar "carne de cañón", ya que son los primeros que pisan una mina o son abatidos en el caso de una emboscada. Sin embargo como fuerzas irregulares, ni ellos ni sus familiares reciben indemnizaciones en caso de muerte o invalidez, como las que está reclamando la madre de los hermanos Charete. No parece ser que los asháninkas

32 Las medidas están enmarcadas dentro del plan contra "el terrorismo y el narcotráfico" diseñado por los Estados Unidos de América para Colombia y los países vecinos Ecuador, Perú y Bolivia. El llamado "Plan Colombia" consiste principalmente en la ayuda militar americana y la instalación de bases militares americanas en estos países.

hayan redefinido la institución de los "ovayeriite" adaptándola a la nueva realidad, sino que los asesores especializados de las fuerzas contrainsurgentes hayan hecho esta labor, aprovechando la existencia de una institución que por el poco tiempo que ha transcurrido está siendo recordada por los indígenas.

3. Conclusiones

El régimen colonial ha creado una serie de instituciones como la encomienda, el tributo y la mita, mediante las cuales los indígenas quedaron sometidos a relaciones de servidumbre. La institución que debía garantizar el trabajo forzado y la tributación de todos los indígenas era la reducción-doctrina. En la Amazonía las tareas de reducir y cristianizar a los indios fueron encargadas a las misiones, la orden jesuita en la Amazonía norte y la orden franciscana en la Amazonía centro y sur. En los territorios misionales, principalmente en la Amazonía norte, se generaron las prácticas de "correrías" y expediciones de captura de esclavos indígenas por portugueses y españoles. Los misioneros recurrieron a la misma práctica para ampliar las reducciones, sometiendo a las etnias reducidas a una especie de "mita de guerra" para capturar a indígenas de las etnias libres. Tanto en las reducciones jesuitas como franciscanas, se desataron permanentemente epidemias que diezmaron a la población indígena. Debido al mal trato, la escasez de alimentos y principalmente las epidemias, muchos indígenas fugaron de las reducciones. Hubo numerosas rebeliones indígenas, muchas de ellas reprimidas con extrema crueldad. Sin embargo, hacia fines de la Colonia varios pueblos indígenas, entre ellos los asháninkas de la selva central, se habían liberado de los misioneros y la dominación española. En otras áreas los "patrones" empezaron a reemplazar a los misioneros, principalmente en el ámbito de la selva norte.

Después de la Independencia, los gobiernos republicanos no promovieron la descolonización de la Amazonía ni restablecieron la libertad de los pueblos indígenas, sino al contrario procedieron a reconquistar aquellas áreas que el régimen colonial había perdido en las rebeliones indígenas. El Estado republicano, al igual que el colonial, transfirió a las misiones la tarea de la "civilización de los salvajes" e institucionalizó la actividad misionera en la Amazonía mediante las Prefecturas Apostólicas hacia fines del siglo XIX. Paralelamente fue creciendo la economía extractiva en la Amazonía mediante la cual los "patrones" adquirieron cada vez más poder. Esa actividad tuvo su apogeo a fines del siglo XIX y principios del XX durante el boom del caucho. La recolección del caucho se realizó exclusivamente con la mano de obra gratuita de los indígenas. Los patrones caucheros generalizaron la práctica de las "correrías" esclavistas heredada de la colonia y mantenida después de la independencia. Peones indígenas bajo relaciones de servidumbre participaron en las correrías a órdenes de los patrones. Las misiones recurrieron también a las correrías encargándolas a los indígenas cristianizados para proveer de niños a los puestos misionales recién fundados.

Luego de la crisis del caucho a partir de la tercera década del siglo XX, los patrones pasaron a extraer otros recursos naturales demandados por el mercado internacional y

continuaron explotando a los indígenas bajo el sistema de "habilitación-enganche". Se fortalecieron los fundos donde los patrones controlaban la mano de obra barata o gratuita indígena; ello fue posible porque el Estado sólo adjudicaba tierras a los patrones según la Ley de Tierras de Montaña. El sistema de "habilitación-enganche" se mantenía para la extracción de madera inclusive después del cambio de la legislación de tierras. A partir de 1974 la Ley de Comunidades Nativas permite la titulación de tierras para asentamientos indígenas que vinieron a llamarse "comunidades nativas". Sin embargo, la población indígena cautiva en los fundos permaneció bajo relaciones de servidumbre e inclusive esclavitud como lo demuestra el caso de la provincia de Atalaya, por lo menos hasta fines de la década de 1980. Los patrones madereros organizaban correrías para capturar a indígenas "deudores" e incursionaban en zonas apartadas de las cabeceras de los ríos donde viven grupos indígenas que habían huido de las correrías de los caucheros.

Las misiones católicas coexistían con las haciendas o fundos formados luego de la crisis del caucho. Desde mediados del siglo XX apareció la misión moderna del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) que formó pastores evangélicos indígenas capacitados como maestros para nuclear a la población indígena en centros poblados donde funcionan las escuelas bilingües. En el presente tanto las misiones católicas como las evangélicas llevan a cabo programas de desarrollo de la comunidad, de sanidad y educación más acorde con las necesidades de los indígenas en los centros poblados. Las misiones católicas y los centros poblados formados por los pastores evangélicos pasaron a formar las comunidades nativas que el Estado reconoce bajo las leyes de comunidades nativas de 1974 y 1978.

Desde la época colonial había cierta competencia entre la actividad "civilizadora" de los misioneros y las correrías de esclavos indígenas en la Amazonía. Sin embargo ambas actividades coexistían y los propios misioneros organizaban o alentaban correrías. Actualmente ocurre los mismo. En el ámbito de las concesiones para la exploración o explotación petrolera, agentes indígenas del ILV y de la empresa petrolera contando con asesoramiento antropológico realizan correrías entre la población indígena dispersa o aislada para que el ILV los reduzca en sus puestos misionales. De esta manera las empresas petroleras pueden operar libremente en todo el ámbito de su concesión incluidas las cabeceras remotas de los ríos.

Desde 1980 se desarrolla en el Perú un conflicto armado entre el Estado y organizaciones levantadas en armas. Como parte de la estrategia antisubversiva en el área del conflicto, las misiones tanto católicas como evangélicas pasaron a constituirse en bases militares y "núcleos poblacionales" donde se concentra la población indígena que fue "rescatada" en patrullajes efectuados por militares y fuerzas indígenas irregulares. Los indígenas asháninkas o ashéninkas participan en estos patrullajes como "ronderos" o guías al servicio de los militares. La mayoría de los "jefes de rondas" son líderes evangélicos provenientes de las áreas misionadas por el ILV. Los asháninkas denominan a los ronderos actuales con el mismo término "ovayeriite" que empleaban para designar a

sus antecesores que acompañaban a los caucheros en las correrías. Efectivamente, las operaciones de "rescate" de indígenas asháninkas de las áreas con presencia guerrillera comparten muchas de las características de las correrías realizadas por los patrones caucheros. Las correrías de los caucheros son el antecedente más inmediato que ha quedado grabado en la memoria colectiva de los indígenas. Sin embargo, el servicio que los "ronderos" actuales prestan al Estado también se asemeja mucho a la "mita de guerra" que cumplían los indios reducidos de las misiones coloniales en la Amazonía para conquistar a grupos indios rebeldes. En la época colonial, cada vez que surgieron rebeliones indígenas, las misiones fueron militarizadas habiendo también milicias indígenas de apoyo de los militares. De manera similar ocurre actualmente con la militarización de las misiones en la guerra antisubversiva.

Muchas de las instituciones y prácticas originadas en la colonia como las misiones-reducciones, la mita, las correrías y las relaciones de servidumbre o esclavitud se conservan hasta el presente en un contexto más moderno. La descolonización y el libre ejercicio de los derechos humanos colectivos e individuales de los pueblos indígenas está todavía pendiente.

Bibliografía

Amich, José (1975): *Historia de las misiones del convento de Santa Rosa de Ocopa* [1771]. Ed. Julián Heras. Lima: Milla Batres.

Barclay, Frederica (1989): *La colonia del Perené.* Debate Amazónico Nº 4. Iquitos: CETA.

Basadre, Jorge (1983): *Historia de la República del Perú, 1822-1933.* 11 tomos. 7ª edición. Lima: Editorial Universitaria.

Basadre, Jorge (1984): *Historia del Derecho Peruano* [1937]. Lima: Edigraf.

Biedma, Manuel (1979): "Informe del Padre Manuel Biedma al Virrey del Perú, Marquez de la Palata" [1682], primera parte. En: *Amazonía Peruana*, 2.4: 165-189. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP).

— (1980): "Informe del Padre Manuel Biedma al Virrey del Perú, Marquez de la Palata" [1682], segunda parte. En: *Amazonía Peruana*, 3.5: 143-175. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP).

Caretas (1999): "En nombre de Gedión." En: *Caretas* Nº 1595, 25 de noviembre de 1999: 56-60. Lima.

— (2001): "El corredor y el sendero." En: *Caretas,* 16 de agosto de 2001. Versión electrónica: <htttp://www.caretas.com.pe/>.

Casement, Roger (1985): *Putumayo, caucho y sangre. Relación al parlamento inglés* [1912]. Quito: Abya Yala.

Chaumeil, Jean Pierre (1984): *Entre el zoo y la esclavitud: Los Yagua del Oriente Peruano en su situación actual.* Documento IWGIA 3. Copenhague: Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA).

Cipolletti, María Susana (1991): "Remeros y cazadores. La información etnográfica en los documentos de la Comisión de Límites al Amazonas (1779-1791)." En: Jorna, Peter / Malaver, Leonor / Oostra, Menno (eds.): *Etnohistoria del Amazonas*, 46º Congreso Internacional de Americanistas (Amsterdam 1988), pp. 83-101. Quito: Abya Yala / Movimientos Laicos para América Latina (MLAL).

Escobedo, Ronald (1997): *Las comunidades indígenas y la economía colonial peruana.* Bilbao: Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco.

Espinosa, Oscar (1995): *Rondas campesinas y nativas en la Amazonía peruana.* Lima: CAAAP.

Frank, Erwin H. (1991): "Etnicidad: Contribuciones etnohistóricas a un concepto difícil." En: Jorna, Peter / Malaver, Leonor / Oostra, Menno (eds.): *Etnohistoria del Amazonas*, 46º Congreso Internacional de Americanistas (Amsterdam 1988), pp. 63-81. Quito: Abya Yala / MLAL.

García Hierro, Pedro (1998): "Atalaya: una historia en dos tiempos." En: García Hierro, Pedro / Hvalkof, Soren / Gray, Andrew: *Liberación y derechos territoriales en Ucayali – Perú.* Documento IWGIA 24, pp. 13-82. Copenhague: Grupo Internacional del Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA).

García Jordán, Pilar (1990): *Iglesia y poder en el Perú contemporáneo, 1821-1919.* Archivos de Historia Andina/12. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos 'Bartolomé de Las Casas'.

Godoy, Lina (2001): "Ejército y PNP asumen mando de operaciones." En: *La República,* 9 de agosto de 2001. Versión electrónica: <http://www.larepublica.com.pe/>.

Gómez, Augusto (1991): "Amazonía colombiana. Caucho, sistemas de control de la fuerza de trabajo y resistencia indígena 1870-1930." En: Jorna, Peter / Malaver, Leonor / Oostra, Menno (eds.): *Etnohistoria del Amazonas*, 46º Congreso Internacional de Americanistas (Amsterdam 1988), pp. 183-212. Quito: Abya Yala / MLAL.

Gray, Andrew (1998): "Demarcando el desarrollo: titulación de territorios indígenas en el Perú." En: García Hierro, Pedro / Hvalkof, Soren / Gray, Andrew: *Liberación y derechos territoriales en Ucayali – Perú.* Documento IWGIA 24, pp. 169-221. Copenhague: Grupo Internacional del Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA).

Gutiérrez, Ramón (1993): "Las reducciones indígenas en el urbanismo colonial. Integración cultural y persistencias." En: Gutierrez, Ramón (eds.): *Pueblos de indios. Otro urbanismo en la región andina*, pp. 11-63. Quito: Abya Yala.

Hart, Laurie (1973): "Pacifying the Last Frontiers: Story of the Wycliffe Translators." En: *Latin America & Empire Report,* 7.10: 15-31. New York: North American Congress on Latin America.

Hvalkof, Soren (1998): "De la esclavitud a la democracia: antecedentes del proceso indígena del Alto Ucayali y Gran Pajonal." En: García Hierro, Pedro / Hvalkof, Soren / Gray, Andrew: *Liberación y derechos territoriales en Ucayali – Perú.* Documento IWGIA 24, pp. 83-167. Copenhague: Grupo Internacional del Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA).

Izaguirre, Bernardino (1922-29): *Historia de las misiones franciscanas y narración de los progresos de la geografía en el Oriente del Perú [...] 1619-1921.* 14 tomos. Lima: Talleres tipográficos de la Penitenciaría.

Jorna, Peter (1991): “Vuelta a la historia. Los cambeba del río Solimoes.” En: Jorna, Peter / Malaver, Leonor / Oostra, Menno (eds.): *Etnohistoria del Amazonas*, 46º Congreso Internacional de Americanistas (Amsterdam 1988), pp. 213-244. Quito: Abya Yala / MLAL.

Larrabure i Correa, Carlos (1905-1909): *Colección de leyes, decretos, resoluciones i otros documentos oficiales referentes al Departamento de Loreto.* 18 tomos. Edición Oficial. Lima: Imprenta de la ‘Opinión Nacional’.

Larson, Mildred L. (1979): *Educación bilingüe. Una experiencia en la Amazonía peruana.* Lima: Instituto Lingüístico de Verano.

Ludescher, Monika (1999): “Estado e indígenas en el Perú – Un análisis del marco legal y su aplicación.” En: *Law & Anthropology*, 10: 122-264. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers.

— (2001): “Hidrocarburos, medio ambiente y derechos indígenas en la Amazonía peruana.” En: Valencia, Pierre Foy (ed.): *Derecho y ambiente,* pp. 281-318. Lima: Instituto de Estudios Ambientales – Pontificia Universidad Católica del Perú (IDEA-PUCP).

Málaga, Alejandro (1993): “Las reducciones toledanas en el Perú.” En: Gutierrez, Ramón (ed.): *Pueblos de indios. Otro urbanismo en la región andina*, pp. 263-316. Quito: Abya Yala.

Marzal, Manuel (1984): “Las reducciones indígenas en la Amazonía del virreynato peruano”. En: *Amazonía Peruana*, 5.10: 7-45. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP).

Ministerio de Agricultura (1956): *Legislación peruana de tierras de Montaña.* Edición oficial. Lima: Departamento de Propaganda, Biblioteca y Publicaciones, Dirección General de Administración.

Morris, Glenn T. (1986): “In Support of the Right of Self-Determination for Indigenous Peoples under International Law.” En: *German Yearbook of International Law,* 29: 277-316. Kiel: Institut für Internationales Recht an der Universität Kiel.

Normas Legales (1985): *Agricultura.* , Normas Legales – Revista de Legislación y Jurisprudencia, tomo extraordinario, edición extraordinaria – año XLIV. Lima: Editorial Normas Legales S.A.

Oostra, Menno (1991): “El blanco en la tradición oral. Historia e ideología del contacto en el Mirití-Paraná.” En: Jorna, Peter / Malaver, Leonor / Oostra, Menno (eds.): *Etnohistoria del Amazonas*, 46º Congreso Internacional de Americanistas (Amsterdam 1988), pp. 28-44. Quito: Abya Yala / MLAL.

Ortiz, Alfonso / Terán, Rosemarie (1993): “Las reducciones de indios en la zona interandina de la Real Audiencia de Quito.” En: Gutíerrez, Ramón (ed.): *Pueblos de indios. Otro urbanismo en la región andina*, pp. 205-261. Quito: Abya Yala.

Ortiz, Dionisio (1961): *Reseña histórica de la Montaña del Pangoa, Gran Pajonal y Satipo (1673-1960).* Lima: Editorial ‘San Antonio’.

Palomino, Maria Luisa (2002): “Por primera vez un presidente de Estados Unidos pisa suelo peruano. Hoy llega George W. Bush.” En: *La República,* 23 de marzo de 2002. Versión electrónica: <http://www.larepublica.com.pe/>.

Pareja Paz Soldán, José (1954): *Las constituciones del Perú. Exposición, crítica y textos.* Madrid: Cultura Hispánica.

Parra Rizo, Jaime H. (1991): “Etnohistoria del Bajo Putumayo. Estrategias de sobrevivencia de las tribus Siona, Kofán, Ingano y Huitoto.” En: Jorna, Peter / Malaver, Leonor / Oostra,

Menno (eds.): *Etnohistoria del Amazonas*, 46º Congreso Internacional de Americanistas (Amsterdam 1988), pp. 13-28. Quito: Abya Yala.
Pomerance, Michla (1982): *Self-Determination in Law and Practice. The New Doctrine in the United Nations.* The Hague / Boston / Geneva: Martinus Nijhoff Publishers.
Potesta, Orazio (1999): "La saga de los Charete." En: *Caretas* Nº 1596 (2 de diciembre de 1999): 36-38, 52. Lima.
Renard-Casevitz, France-Marie (1980): "Contrasts between Amerindian and Colonist Land Use in the Southern Peruvian Amazon (Matsiguenga Area)." En: Barbira-Scazzocchio, Françoise (ed.): *Land, People and Planning in Contemporary Amazonia.* Centre of Latin American Studies, Cambridge University, Occasional Publication Nº3, pp. 250-255, Cambridge.
República del Perú (1948): *Legislación indigenista del Perú*. Lima: Talleres Gráficos de la Penitenciaría Central.
Robles, Alejandro (1976): *Propiedad rural y reforma agraria: Régimen legal peruano*. Edición no oficial. Lima: Editor Justo Valenzuela.
Rodriguez, Marisol (1993): *Desplazados de la Selva Central. El caso de los Asháninka.* 2ª edición. Lima: CAAAP.
Roldán, Roque (1992): "El problema de la legalidad en la tenencia de la tierra y el manejo de los recursos naturales en territorios indígenas en regiones de selva tropical de Suramérica." En: CEREC (ed.): *Derechos territoriales indígenas y ecología en las selvas tropicales de América*, pp. 37-74. Bogotá: CEREC / Fundación GAIA.
Rosengren, Dan (1987): *In the Eyes of the Beholder. Leadership and the Social Construction of Power and Dominance among the Matsigenka of the Peruvian Amazon.* Göteborg: Göteborgs Etnografiska Museum.
Ruda, Juan José (1995): *Los Sujetos de Derecho Internacional. El caso de la Iglesia Católica y del Estado de la Ciudad del Vaticano.* Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial.
Rummenhöller, Klaus (1985): *Vom Kautschukboom zum Goldrausch. Die Tieflandindios im peranischen Departamento Madre de Dios als Spielball von Abenteurern und Weltmarkt - eine historische Betrachtung.* ILA, Wissenschaftliche Reihe 3. Bonn: ILA.
Sampaio, Orlando (1991): "Notas sobre algunos pueblos indígenas de la frontera amazónica del Brasil con otros países de Sudamérica." En: Jorna, Peter / Malaver, Leonor / Oostra, Menno (eds.): *Etnohistoria del Amazonas*, 46º Congreso Internacional de Americanistas (Amsterdam 1988), pp. 117-131. Quito: Abya Yala / MLAL.
SPDP (Shell Prospecting and Development, Peru, B.V.) (1996): *Campaña de Perforación Exploratoria de Camisea. Estudio de Impacto Ambiental.* Informe Final. Lima: ERM Perú S.A.
Stoll, David (1985): *¿Pescadores de hombres o fundadores de imperio? El Instituto Lingüístico de Verano en América Latina.* Lima: DESCO.
Taussig, Michael (1987): "Cultura del terror – espacio de la muerte. Informe del Putumayo de Roger Casement y la explicación de la tortura." En: *Amazonía Peruana*,8.14: 7-36. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP).
Tibesar, Antonino (1989): "La conquista del Perú y su frontera oriental." En: Heras, Julian / Tibesar, Antonino: *La Conquista franciscana del Alto Ucayali,* pp. 15-81. Monumenta Amazónica, B5. Iquitos: CETA / IIAP.

Tovar, Manuel (2001): “Emboscada en el Ene. Rescatan a patrulla PNP en la selva de Satipo.” En: *La República,* 9 de agosto de 2001. Versión electrónica: <http://www.larepublica.com.pe/>.

Trudell, Barbara (1995): *Más allá del aula bilingüe. Alfabetización en las comunidades de la Amazonía peruana.* Lima: Ministerio de Educación / Instituto Lingüístico de Verano.

Trujillo Mena, Valentín (1981): *La legislación eclesiástica en el Virreynato del Perú durante el siglo XVI.* Lima: Ed. Lumen.

Valdez de la Torre, Carlos (1921): *Evolución de las comunidades de indígenas.* Cusco: Evforion.

Walker, Charles (1987): “El uso oficial de la selva en el Perú republicano”. En: *Amazonía Peruana*, 8.14: 61-89. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP).

Zarzar, Alonso (1987): “Radiografía de un contacto: Los Nahua y la sociedad nacional.” En: *Amazonía Peruana,* 14: 91-113. Lima: CAAAP.

— (1996): *Preparación previa al viaje y guía para un plan de respuestas en caso de contacto con población indígena aislada Nahua, Kugapakori o Matsiguenga*. *Para supervisores de campo de Shell y contratistas*. Shell Prospecting and Development Peru, Documento SPDP-PD-96-004. Lima.