INTEGRACION ECONOMICA, IDENTIDAD Y
ESTRATEGIAS INDIGENAS EN LA AMAZONIA /
FERNANDO SANTOS GRANERO

Uno de los axiomas más falaces en que se basan las políticas oficiales respecto de las poblaciones indígenas amazónicas es el que establece que las mismas no están integradas a la llamada sociedad nacional y que, por lo tanto, se hace imperativo el integrarlas. La realidad demuestra, por el contrario, que la mayor parte de las etnias amazónicas (estimadas entre 45 y 63) ya se encuentra en contacto permanente con las fuerzas del mercado, los agentes del aparato estatal, y las diferentes denominaciones religiosas con presencia en el país. Más aún, los datos de cuadro que presentamos a continuación demuestran que este proceso de integración se ha venido ahondando en los últimos decenios.

Cuadro N° 1 SOCIEDADES INDIGENAS AMAZONICAS SEGUN EL GRADO DE CONTACTO E INTEGRACION A LA VIDA NACIONAL (Porcentaje /1968-78)						
Año	A	B	C	D	E	F
1968	16	26	40	9	0	9
1976	14	8	59	13	3	3
1978	5	5	51	20	19	0
A Relaciones iniciales B Relaciones iniciales y permanentes C Relaciones permanentes D Relaciones permanentes y disolución étnica E Disolución étnica F Sin datos						
Fuentes: Stéfano Varese 1968; Alberto Chirif y Carlos Mora 1976; Darcy Ribeiro y D. Wise 1978						

Aun cuando las variaciones que se observan en el Cuadro No. 1 puedan deberse a ópticas distintas de los investigadores en lo referente a los criterios de clasificación de la situación de las etnias amazónicas, los datos presentan una coherencia interna que les otorga un alto grado de verosimilitud. Así, mientras que en el periodo 1968-78 el porcentaje de sociedades con relaciones iniciales, o con una combinación de relaciones iniciales y permanentes, ha disminuido progresivamente, pasando del

42% al 10%, el porcentaje de sociedades con relaciones permanentes y en proceso de disolución, o que ya han perdido su identidad étnica por estar "plenamente integradas", ha experimentado un claro aumento, pasando del 9% al 39%. Los datos señalan una clara tendencia hacia una integración cada vez mayor, e incluso hacia la disolución étnica. La primera pregunta que surge es, entonces, ¿están las sociedades indígenas amazónicas irremediabilmente condenadas a desaparecer como tales? Si se observara que esto no es así, la segunda pregunta a contestar sería, ¿cuáles son las estrategias que han venido desarrollando estas sociedades en respuesta al proceso integrador que las compromete?

El presente artículo busca una respuesta a estas preguntas a través de un análisis de casos. Sobre la base de que en 1978 el 95% de las etnias amazónicas se encontraba ya sometido a diferentes grados de integración, y centrando nuestra atención en la combinación de tres variables -grado de integración económica, grado de organización política, y grado de mantenimiento de la identidad propia-, encontramos que el grueso de las etnias de la región puede ser clasificado a lo largo de un *continuum* cuyos extremos están representados por los casos Cocama y Aguaruna del Alto Marañón. Ellos representan dos modalidades antitéticas de enfrentar el desafío de la integración. Los Cocama han optado por una estrategia individual de *disfrazamiento*: están integrados al mercado como productores agrarios, pero en las condiciones más desfavorables, no cuentan con ningún tipo de organización política propia de alcance étnico, y se esfuerzan por mimetizarse con la población mestizo-ribereña. Los Aguarunas han optado, por el contrario, por una estrategia colectiva de *exteriorización*: producen para el mercado bajo sus propias condiciones, tienen una fuerte organización política, y despliegan abiertamente su identidad indígena. Entre estos extremos se ubican los Asháninca del Pichis y del Perené, igualmente integrados a la economía regional pero aún sin poder controlar efectivamente los procesos de producción y comercialización; cuentan con organizaciones políticas, pero que aún no están firmemente establecidas, y su población se debate entre las opciones de 'integrarse' o de 'reafirmar' su identidad.

La opción por una u otra estrategia no es sólo consecuencia de una voluntad expresa, o de un acto intencional, sino que está condicionada por factores históricos externos, y factores de organización socio-cultural internos. El modo en que se combinan estos factores en cada caso constituirá parte del análisis a ser realizado. Si bien el espectro de estrategias étnico-políticas que encontramos parecería indicar que las etnias amazónicas están destinadas a optar entre dos caminos diametralmente opuestos -disolución étnica o fortalecimiento étnico-, la realidad es mucho más compleja. Un análisis de la historia de las sociedades

amazónicas demuestra que existe una suerte de fluctuación, muchas veces pendular, en el tipo de efecto-respuesta ante los procesos integradores que se imponen desde fuera; así, la voluntad de integrarse se alterna con el rechazo a la integración y un refortalecimiento de la identidad étnica. El caso contemporáneo más saltante en este sentido es el de los Cocamilla del Bajo Huallaga, quienes tras un largo periodo de negación de su identidad, la han retornado gracias a un proceso de organización política basado en lineamientos étnicos y de lucha por la tierra. El análisis de este caso servirá como ejemplo para demostrar que si bien la historia marcha, no siempre marcha en un solo sentido.

El caso Cocama-Cocamilla

La etnia Cocama-Cocamilla representa la avanzada más occidental de los pueblos amazónicos de habla tupí-guaraní. Pueblo guerrero y comerciante, los Cocama-Cocamilla dominaban el área de ricas tierras ribereñas delimitada por los ríos Huallaga, Marañón y Ucayali. Contactados en 1644, los misioneros jesuitas calculaban la población Cocamilla del Bajo Huallaga y Cocama del Bajo Ucayali en 10,000 individuos. Las epidemias de viruela y catarro, que se sucedieron como consecuencia de la reducción de los indígenas en pueblos de misión, redujeron esta población en sólo seis años a 1,500 (Santos 1987). Se calcula que para 1656 el 83% de la población Cocamilla había perecido debido a las pestes (Anthony Stocks 1981). Como reacción ante esta catástrofe demográfica los Cocama y Cocamilla, confederados con los Shipibo del Ucayali medio, se levantaron en 1659 contra los misioneros y las tropas españolas que los apoyaban. La gran rebelión Cocama-Cocamilla duró nueve años y terminó con la derrota de los indígenas y el ajusticiamiento de sus líderes (Santos 1987).

La grave reducción demográfica y el aplastamiento de la resistencia militar sentaron las condiciones para la evangelización de los restos del pueblo Cocama-Cocamilla. Estos fueron reasentados en la misión de Lagunas, en el bajo Huallaga, la cual se convirtió en sede del Superior de los jesuitas de Maynas (Stocks 1981: 71). Los Cocama-Cocamilla fueron desde entonces enganchados en expediciones militares para sojuzgar a otras etnias. A lo largo del s. XVIII los habitantes de Lagunas fueron utilizados como guerreros, fabricantes de botes y remeras en expediciones comerciales y punitivas, convirtiéndose en ejemplo de 'indígena cristianizado'. Como consecuencia de la política misionera de imponer el quechua como lengua franca de las misiones, hacia fines del s. XVIII los Cocama-Cocamilla eran bilingües, manejando el quechua además de su lengua materna. Cuando en 1767 los jesuitas fueron expulsados de Maynas por la

Corona, el proceso de cristianización y europeización de este pueblo había culminado. En 1768 un misionero afirmaba que los Cocama "no se distinguen de las demás naciones cristianas ni por su vestimenta ni por cualquier otra característica" (F. X. Veigl 1768: 56).

A pesar de esta pérdida de especificidad étnica y de estar inmersos en la dinámica económica y política regional, los Cocama mantenían aún cierta unidad étnica y formas de organización social y política propias. Así, en 1827 el viajero alemán Poeppig (1835-36) informaba que había costado mucho trabajo misionarlos y que por su carácter agresivo el "gobernador de la provincia les teme más que a cualquier otra tribu". En 1829, y como consecuencia del vacío político generado a raíz de la Independencia, la resistencia Cocama se evidenció una vez más. Bajo el mando del líder Manuel Pacaya los Cocama abandonaron el pueblo de Lagunas debido a los malos tratos que recibían de las autoridades locales y fundaron el pueblo de Nauta sobre el Marañón, a poca distancia de su confluencia con el Ucayali (Stocks 1981: 84). Hacia 1859 éste era el más próspero "pueblo de indios" del Amazonas peruano, gracias al comercio que efectuaba con Moyobamba y Tarapoto del lado peruano, y con La Barra y Pará del lado de Brasil (F. Michelena y Rojas 1867: 520). Esto fue posible debido a la instauración en 1853 de la navegación a vapor, que convirtió a Nauta en el principal puerto sobre el Amazonas. Sin embargo este mismo acontecimiento brindó las condiciones para la definitiva desarticulación del pueblo Cocama.

Ya en 1859 el colombiano Michelena y Rojas mencionaba los abusos que sobre los Cocama de Nauta ejercían el comandante general de la provincia y las autoridades subalternas forzándolos a trabajar para su provecho (1859: 520). Estos eran obligados a producir el carbón de leña necesario para abastecer a los vapores fluviales. Con el creciente interés por el caucho y la mayor demanda de mano de obra para su extracción a partir de 1885, el uso arbitrario y forzado de la mano de obra Cocama se convirtió en verdadera esclavitud. Esta fue denunciada por los misioneros de la época, quienes afirmaban que los caseríos fundamentalmente Cocama-Cocamilla de los ríos Marañón y Amazonas se encontraban despoblados debido a que sus habitantes habían sido enganchados y trasladados a la fuerza por los patronos caucheros (Anales 1901-08: 300). El exprefecto de Loreto, Hildebrando Fuentes, consignaba que estos últimos preferían como peones a los indígenas Jebero, Cocamilla y Chayahuita por encontrarse entre los más 'civilizados' de la región (1906: 438).

A fines del s. XIX un numeroso grupo de indígenas Cocama procedentes del Marañón y del Bajo Ucayali fue trasladado al río Nanay cerca de Iquitos. Estos Cocama estaban sujetos al patronazgo de la familia Freitas, la cual dominaba los

cauchales de todo el Bajo y Medio Nanay (M.L. Rúnciman y R. Aguilera 1981: 7-8). El traslado forzado de los Cocama-Cocamilla y la transferencia de peones indígenas de un patrón a otro mediante el sistema de traspaso de deudas generó una gran mezcla de indígenas de etnias diferentes, contribuyendo a la desarticulación étnica de los Cocama (Anales 1901-08: 178). Hacia 1905 J. Van Hassel estimaba la población Cocama-Cocamilla en 4,000; éstos aún hablaban su idioma, pero ya estaban "mui mezclados con los indios de la sierra" (1905: 646).

Alrededor de 1925 el sistema de patrones iniciado con el *boom* del caucho se había consolidado y todos los Cocama estaban sujetos y trabajaban para algún patrón. El etnólogo alemán Tessmann señala que para contratar remeros Cocama, quienes seguían siendo los mejores del Amazonas, era preciso "alquilarlos de sus amos" (1930: 79). Por ese entonces los Cocama-Cocamilla ya no vivían en malocas, no tejían, y usaban vestimentas europeas. Habían perdido sus fiestas religiosas tradicionales y sólo algunos elementos tradicionales pervivían en sus festividades católicas. Sin embargo Tessmann afirma que los Cocama-Cocamilla estaban en proceso de expansión, encontrándose los establecidos en zonas muy distantes de sus territorios tradicionales. Para esa época Tessmann estimaba su población en 10,000 (1930: 66). Diez años más tarde los Cocama seguían "distribuidos en pequeñas colonias... junto a los centros de trabajo y bajo la tutela, más o menos real, de algún connotado señor" (Espinosa 1935: 130). Ya no tenían rasgos propios en cuanto a organización social y régimen político, y participaban activamente en la economía regional produciendo pescado salado, frijoles, tomates y cebollas para el mercado de Iquitos (*ibidem*: 93, 103, 130).

En 1926 se fundó la primera escuela parroquial en el caserío Cocamilla de Achual Tipishca. Por ese entonces muy pocos hablaban castellano y la mayoría eran bilingües hablando el quechua y el cocama. En 1935 todas las comunidades Cocamilla del Bajo Huallaga contaban con escuelas públicas y se había prohibido hablar el idioma cocama. El pueblo Cocama entró en la fase final del proceso de desarticulación étnica (Stocks 1981). Con la decadencia del sistema de patrones en los años 40 y 50, y ya libres de todo dominio directo los Cocama-Cocamilla optaron por una estrategia de disfrazamiento de su identidad indígena. Hacia 1943 Villarejo afirmaba que los Cocama "ya están completamente civilizados; casi todos... hablan español" (1943: 100). Sin embargo, y a pesar de que él mismo afirma que los Cocama "se confunden con los mestizos", el etnólogo Girard encuentra en 1963 que la mayoría de los Cocama del Nanay conocen su idioma y son bilingües (1963: 169). Girard encuentra asimismo que gran parte de la cultura tradicional se había perdido y que sólo la elaboración de

una cerámica muy fina y decorada permanecía como elemento de identificación de los Cocama (1963: 166).

El proceso de desarticulación étnica de los Cocama-Cocamilla fue de la mano de una participación cada vez mayor en la economía de mercado, al punto que las estrategias de los actuales descendientes de este pueblo son muy similares a las del estrato de mestizos ribereños al cual se han incorporado. Aun cuando no tenemos datos estadísticos sobre los Cocama en general, la información de que disponemos sobre los Cocamilla gracias a los estudios de Stocks podría hacerse extensiva a toda la etnia. En el Cuadro No. 2 se intenta demostrar cómo los patrones de subsistencia Cocamilla se asemejan más a la de los mestizos ribereños que a los de otras etnias amazónicas comparando para ello los porcentajes que representa la contribución de las diferentes actividades productivas al peso total de la dieta familiar en estos diferentes sectores poblacionales. Las diferencias que se observan entre los Cocamilla, por un lado, y los Amahuaca y Sharanahua. por el otro, obedecen no sólo a las variaciones ecológicas y de recursos entre las zonas que habitan, sino también a grados diferentes de participación en el mercado. Así, la agricultura es mucho más importante entre los Cocamilla, que están más integrados, que entre las otras dos etnias menos integradas, mientras que la caza, tan importante entre estas últimas, aporta un porcentaje casi insignificante del peso de la dieta Cocamilla. Del cuadro se desprende que las estrategias de subsistencia de los Cocamilla se asemejan más

Cuadro N° 2 APORTE PORCENTUAL DE LAS DIFERENTES ACTIVIDADES PRODUCTIVAS AL PESO TOTAL DE LA DIETA FAMILIAR EN CUATRO DIFERENTES GRUPOS POBLACIONALES				
	Zonas interfluviales		Zonas ribereñas	
	Amahuaca(1)	Sharanahua (1)	Cocamilla (2)	Ribereños (3)
Agricultura	60	50	78,2	85,7
Caza	30	40	4,4	1,5
Pesca	5	5	10,7	12,8
Recolección	5	5	6,7	-
<i>Total</i>	100	100	100	100

a las de los mestizos ribereños, los cuales están plenamente inmersos en la dinámica de mercado, que a las de aquellas sociedades indígenas más tradicionales.

La ribereñización de los patrones de subsistencia Cocamilla ha ido de la mano de un mayor énfasis en la agricultura comercial. Así, mientras que en 1976 el 33% de las tierras sembradas en la comunidad de Achual Tipishca estaban dedicadas al cultivo de yute con fines exclusivamente comerciales, en 1977 este porcentaje

ESTRATEGIAS INDIGENAS EN LA AMAZONIA

había crecido a 60% (Stocks 1981: 105). La tendencia a vender una mayor cantidad de productos agrícolas al mercado ha alcanzado también a algunos de los cultivos tradicionalmente sembrados para el autoconsumo. Es así que en 1977 los Cocamilla destinaban el 23% de su producción de plátanos al mercado (Stocks 1981: 109), una cifra que, aunque menor al 41 % de los plátanos que destinan a la venta los campesinos ribereños, es bastante significativa (Hiraoka 1985: 260-1). En cuanto a la pesca, los Cocamilla destinan el 15% de su producción al mercado (Stocks 1981: 262), mientras que los campesinos ribereños venden el 34.6% de la misma (Hiraoka 1985: 260). Si consideramos que la pesca es la principal fuente de proteínas de los Cocamilla, la cifra de 15% es muy significativa. En conclusión, si bien resulta evidente que la economía Cocamilla mantiene aún una fuerte base de autosubsistencia, es posible ver una tendencia hacia una mayor orientación de la producción al mercado siguiendo patrones de producción muy similares a los de los mestizos ribereños.

Hacia 1975 la población Cocama-Cocamilla, estimada en 15 a 18 mil personas, poseía pocos rasgos que la distinguiesen de la mestizo-riberaña, y aunque los adultos seguían siendo bilingües, muy pocos hablaban en idioma Cocama entre sí; los niños 10 desconocían por completo (Ribeiro y Wise 1975: 105-7). Sin embargo, a pesar de esta estrategia de disfrazamiento, que incluía el negar conocer el idioma propio o enseñarlo a sus hijos, e incluso el cambiar sus apellidos tradicionales por otros de origen español o portugués, el 75% de los matrimonios se realizaban entre descendientes de Cocama (*ibidem*: 107; Rúnciman y Aguilera: 45). En 1982 se estimaba que la población Cocama-Cocamilla ascendía a 20,978 (Perú 1982: 116); estimados más recientes la ubican en 25,500 (Barclay 1987). Esta vasta población indígena, la tercera en importancia de la amazonía peruana, carece de unidad étnica y busca negar su identidad Cocama para mimetizarse con el estrato de campesinos mestizo-riberños. Los Cocama no tienen una organización política propia, y aunque en algunas provincias, como la de Loreto, constituyen el 80% de la población, "han sobrevivido a costa del sacrificio de gran parte de su identidad cultural y hasta de su propio nombre" (Verburg 1988: 25).

La misma estrategia de disfrazamiento ha tenido por resultado la imposibilidad de acogerse a la ley de comunidades nativas. No sólo los Cocama niegan su identidad indígena, sino que en los pocos casos en que sí la reconocen para obtener la titulación de sus tierras, se encuentran con la cerrada oposición de los funcionarios del Ministerio de Agricultura, quienes alegan que los Cocama ya no son nativos "porque no tienen curacas, ni hablan su lengua, ni usan vestimentas o adornos tradicionales". Los Cocama han hecho un enorme aporte a la cultura

regional en términos del lenguaje, la música, la comida y las tradiciones religiosas. Muchos son maestros y profesores, periodistas, artistas, comerciantes o pequeños patrones; todos son los 'nativos invisibles' de la amazonía peruana, para usar la aguda expresión acuñada por Anthony Stocks.

El caso Asháninca

El pueblo Asháninca, de habla arawak, se ubica en la selva alta central, en los valles de los ríos Perené, Píchis, Apurímac, Tambo, Ene, Pangoa, Alto Ucayali y en la meseta del Gran Pajonal. Actualmente se estima su número de 47,100, Y son la etnia más grande y más extendida de la amazonía peruana. Por su proximidad a Lima, la selva central y el pueblo Asháninca fueron objeto de numerosas expediciones de conquista a lo largo de la época colonial. La mayor parte de ellas fueron rechazadas; sin embargo, a comienzos del s. XVIII los misioneros franciscanos lograron vencer la resistencia Asháninca fundando numerosos pueblos de misión en Chanchamayo, Perené, Pangoa y el Gran Pajonal. Durante un periodo de 33 años los Asháninca fueron evangelizados e incorporados a la economía regional como mano de obra de las tierras misionales y haciendas vecinas en la producción de coca y caña de azúcar para la fabricación de aguardiente (Santos 1980). El interés por las herramientas traídas por los misioneros y la identificación de estos últimos con la divinidad tecnológica Asháninca posibilitó que en un principio la presencia española fuera aceptada (Benavides 1986: 33); pero la imposición de patrones culturales y formas de trabajo ajenas, además de la mortandad causada por las sucesivas epidemias que llegaron con los españoles, provocaron una serie de revueltas que culminaron en 1742 con la sublevación anticolonial y mesiánica de Juan Santos Atahuallpa (Santos 1988a).

Durante poco más de cien años la selva central quedó libre de la presencia europea, y la sociedad Asháninca pudo continuar su desarrollo de forma autónoma, llevando adelante el proyecto utópico de Juan Santos, que incluía la adopción y adaptación de aquellos elementos de la cultura occidental considerados más positivos. Entre éstos la crianza de ganado, el cultivo de algunas especies europeas y la manufactura de herramientas en herrerías nativas. Estas últimas, más desarrolladas entre los Amuesha que entre los Asháninca, revolucionaron las técnicas productivas y les confirieron a estas dos etnias una posición preeminente en la selva central (Santos 1988b).

A partir de 1847 los sucesivos gobiernos republicanos se esforzaron por reocupar la zona a instancias de los grupos dominantes de Tarma y Huánuco. La

acción combinada de militares y misioneros acabó con la resistencia Asháninca en 40 años. En 1890 el Estado hizo entrega a la Peruvian Corporation de una concesión de 500,000 hás., en ambos márgenes del río Perené, como parte de pago a los tenedores ingleses de bonos de la deuda externa. Un año más tarde se inauguraba la Vía Central del Pichis que conectaba Lima con un punto navegable de este río. Estos dos eventos habrían de tener enorme impacto en la población Asháninca y en la economía de la región. Junto con la expropiación y ocupación de sus territorios, los Asháninca fueron objeto de correrías emprendidas por los caucheros para la captura, de esclavos. El tráfico de niños Asháninca perduró hasta los años 30 de este siglo (Bodley 1981: 11).

Los últimos levantamientos armados para expulsar a los invasores se dieron hacia 1913 (*ibidem*: 10). Sin embargo, a pesar del aplastamiento de la resistencia armada, y a diferencia de los Cocama-Cocamilla, los Asháninca han podido mantener su cohesión e identidad como grupo diferenciado. Un elemento de unidad de suma importancia es la lengua, la cual con ligeras variantes dialectales o regionales es mutuamente inteligible. En 1976 todos los Asháninca mantenían su lengua y aun en las zonas más incorporadas a la sociedad nacional, como los valles del Alto Perené y el Pichis, el monolingüismo en lengua vernácula era de 39% y 34% respectivamente (Chirif y Mora 1976: 86-90). La titulación de las tierras nativas a partir de 1975 bajo la Ley de comunidades nativas, aun cuando insuficiente en cuanto al tamaño de las áreas amparadas, también ha contribuido a sentar las condiciones para el mantenimiento de la identidad Asháninca.

En estos primeros decenios del s. xx los Asháninca del Perené fueron paulatinamente integrados a la economía regional como mano de obra en los cafetales de la Peruvian. En 1939 el 10% del personal empleado en la colonia del Perené era Asháninca; en el periodo 1940-1945 este porcentaje aumentó a 35% (Barclay 1983). El creciente interés por la madera hizo que el frente extractivo forestal se expandiese cada vez más, incluyendo las zonas Asháninca más apartadas. En el río Tambo la actividad maderera se inició en los años 50, profundizándose en los 60. En los 70 cerca del 90% de los hombres adultos de la comunidad Asháninca de Betania trabajaban varios meses al año en la zafra de madera. Los abusos intrínsecos al sistema de habilitación y enganche utilizado por los patrones madereros para captar la mano de obra indígena, hicieron que este porcentaje se redujese a 40% en los años 80 (Villasante 1985).

Sin embargo, en 1982 el 45% de la mano de obra empleada en la saca de madera en el río Tambo continuaba siendo Asháninca, mientras que en el Urubamba dicho porcentaje ascendía al 50% (*ibidem*).

La integración económica de los Asháninca a través de la venta de su fuerza de trabajo también se ha dado en el área de la producción agrícola y pecuaria. En 1985 el 95% de los colonos del valle del Pichis empleaban peones Asháninca para el desarrollo de sus actividades agropecuarias. Para esa misma fecha se ha determinado que el 90% de los hombres adultos de las comunidades Asháninca trabajaban para patrones un promedio de dos meses al año (Swenson y Narby 1985: 23). Estas y las anteriores cifras demuestran que gran parte de las actividades productivas y extractivas en la selva central se han sustentado en el trabajo indígena.

En zonas como el Pichis la estrategia Asháninca de trabajar para patrones como modo de obtener dinero en efectivo responde, no a una falta de interés en la producción agropecuaria como se ha afirmado, sino a las dificultades de transporte, el monopolio de la comercialización por parte de unos pocos comerciantes, y los bajos precios locales de los productos agropecuarios, que hace que los costos de producción estén por encima de los ingresos percibidos (Narby 1986: 16). Que existe interés en la producción directa lo prueba el hecho que los Asháninca del Pichis han recurrido masivamente al sistema de créditos de promoción ofrecidos por el Banco Agrario bajo el presente gobierno. Representando el 70% de la población del valle, los Asháninca constituían en 1986 el 90% de los prestatarios, siendo la mayor parte de estos créditos para el cultivo de arroz (*ibidem*: 20). Aun cuando se ha probado que bajo las condiciones fijadas por el Banco Agrario y las del mercado local la devolución de los préstamos no es posible en base a este tipo de producción (*ibidem*; 19), el gran número de solicitudes de préstamo por parte de los Asháninca demuestra claramente que éstos no tienen la intención de mantenerse al margen de la economía nacional.

Esto se ve confirmado por el hecho de que en aquellas zonas mejor conectadas con el sistema vial nacional y con un mercado local más desarrollado, los Asháninca han optado por una estrategia de producción agrícola directa. En el valle del Perené la agricultura comercial se ha ido convirtiendo en una estrategia de supervivencia frente a la creciente presión sobre las tierras, y la creciente escasez de recursos animales y forestales que no permiten el desarrollo de las actividades productivas tradicionales. En el Cuadro No. 3 se evidencia esta tendencia hacia una participación cada vez mayor en el mercado a través de la agricultura comercial. En el estudio de 1975 fueron encuestadas 14 comunidades Asháninca del Perené; en el de 1986 fueron encuestadas 18. En ambos se determinó el porcentaje de comunidades que sembraban determinados productos ya sea exclusivamente para la venta, ya para el autoconsumo y venta.

Cuadro N° 3 PORCENTAJE DE COMUNIDADES ASHÁNINCA DEL PERENE QUE SIEMBRAN VARIOS CULTIVOS CON FINES COMERCIALES 1975-86		
	1975	1986
café	57	100
palta	43	77
papaya	43	44*
cítricos	29	77
plátano	21	s/d
maíz	14	100
cacao	14	s/d
arroz	7	s/d
achiote	s/d	88

* Este porcentaje habría sido más alto si no fuera por una plaga que en los años precedentes destruyó los papayales de la zona
Fuentes: SINAMOS 1975: 78; Swenson 1986: 9

Como resultado de esta tendencia en 1986 el 66% de la chacra promedio Asháninca estaba destinado a cultivos netamente comerciales, cifra similar a la de 75% que se ha determinado para las chacras promedio de los colonos de la zona (Swenson 1986: 4-7). Más aun, de los cultivos de subsistencia, el 42% del maíz, 42% de los plátanos, y el 16% de la yuca eran igualmente comercializados (*ibidem*: 4). Constituyendo el 10% de la población del valle, los Asháninca contribuyen el 1:7% de la producción total de cítricos, 2.2% de la de café, 3.4% de la de yuca, 4.7% de la de palta, 8.7% de la de maíz, y 9.6% de la de plátanos (*ibidem*). Si bien esta contribución está en muchos casos por debajo del porcentaje de población que representan, esta situación bien puede cambiar en el corto plazo ya que el 25% del café, 67% del cacao y 82% de los cítricos existentes

en las comunidades Asháninca en 1986 había sido recientemente sembrado y aún no estaba en etapa de producción (*ibidem*).

El café, principal producto comercial del Perené, constituye el 40.5% de la chacra promedio Asháninca (*ibidem*). Su cultivo, como fuente principal de ingresos, asociado a una diversificación de los cultivos comerciales, constituye la estrategia de los Asháninca de esta zona para asegurarse una fuente de ingresos permanentes a la par que evitar los riesgos que representan tanto las oscilaciones de precios como las plagas que afectan a los monocultivos. Como respuesta a los problemas de comercialización (monopolio y bajos precios) los productores Asháninca del Perené junto con los del Pichis se han asociado en los años 70 en la Central de Comunidades Nativas de la Selva Central (CECONSEC). Dicha organización, que se originó como una cooperativa para la comercialización de café y achiote producido en las comunidades, pronto asumió otros aspectos de la lucha Asháninca por mejores condiciones de vida: titulación de tierras, defensa de los derechos, y educación bilingüe. Actualmente la CECONSEC ha trascendido sus objetivos originales para asumir la representación de los intereses Asháninca ante el Estado y las agencias de desarrollo que operan en la zona. Con la presentación de candidatos propios en las elecciones municipales de 1985

la CECONSEC ha asegurado además la activa participación de las comunidades Asháninca en la política regional.

El caso Aguaruna-Huambisa

Las etnias Aguaruna y Huambisa forman parte del gran conjunto Jíbaro que se extiende a lo largo de la selva sur del Ecuador y selva norte del Perú (Alto Marañón). Esta región fue una de las primeras en atraer la atención de los españoles debido a la existencia de oro en sus ríos. En 1546 se fundó la ciudad de Jaén de Bracamoros, a la cual siguieron otras cinco en un lapso de 30 años: Zamora (1550), Valladolid (1557), Santiago de las Montañas (1558), Logroño de los Caballeros (1564) y Sevilla del Oro (1576) (Santos 1987). Estas se convirtieron en los puestos de avanzada desde los cuales se sometió y redujo a la población Jíbaro al sistema de encomiendas. Así encomendados, los Jíbaro fueron obligados a trabajar en los placeres auríferos en torno a los cuales giraba la economía de la región. Esta fue una situación única en la historia colonial de la amazonía peruana; en ninguna otra zona se fundaron ciudades españolas o crearon encomiendas de indios. Los antepasados de los Aguaruna y Huambisa experimentaron directamente y en épocas muy tempranas todo el rigor del sistema colonial español sin la mediación ejercida por los misioneros tal como fue el caso en otras zonas.

Los excesos cometidos por los encomenderos, sumados a las epidemias que afectaron a la zona fueron generando un clima de rebelión que se manifestó en un ciclo de revueltas que tuvo sus orígenes en 1579 y que culminó a fines del s. XVI con la expulsión de los españoles y la destrucción de sus ciudades. El gran levantamiento Jíbaro asumió la forma de una confederación de líderes locales sin jefatura centralizada, que lograba movilizar para acciones concretas contingentes de 500 a 1000 guerreros (Santos 1987). El hecho de ser sociedades eminentemente guerreras, donde el ideal de masculinidad está asociado a valores como la valentía, audacia, fiereza y destreza en la guerra, junto con su mayor conocimiento del terreno, permitieron que los Jíbaro tuvieran éxito en sus ataques sin sufrir grandes pérdidas. Sin embargo, a diferencia de la sublevación de Juan Santos en la selva central, que logró la expulsión de los españoles en unos pocos meses, el levantamiento Jíbaro asumió la forma de una guerra permanente de larga duración. Esto obedeció a que la presencia española en la zona era cívica y militar, y no sólo religiosa como en la selva central.

Este elemento le otorgó características muy especiales al levantamiento Jíbaro; la larga experiencia de guerra habría de servirles a Aguarunas y Huam-

bisas para rechazar con éxito los numerosos intentos de conquista que se sucedieron a lo largo de los siglos XVII, XVIII Y XIX. Este último fue un siglo de transición; la penetración republicana llegó a hacerse sentir en la periferia de los territorios Aguaruna y Huambisa, pero los constantes ataques indígenas a los centros poblados locales en 1830, 1843, 1848, 1856 Y 1894 impidieron la colonización de su territorio (Larrabure y Correa 1905-09). Debido a las grandes dificultades de transporte representadas por el pongo de Manseriche sobre el río Marañón, los caucheros tampoco intentaron adentrarse en territorio Jíbaro, de modo que éstos no sufrieron los efectos de las correrías que tan devastadoras consecuencias tuvieron entre los Cocama-Cocamilla. En 1904, en pleno *boom* del caucho, los Aguaruna seguían resistiendo con éxito la avanzada blanca atacando la misión agustina de Huabico en el Alto Marañón (Homenaje 1940: 33). Recién en la primera mitad del s. xx, y tras 300 años de desarrollo autónomo, una serie de patrones lograron establecerse sobre el Alto Marañón en la desembocadura de los ríos Cenepa, Santiago y Nieva teniendo bajo su dominio a pequeños segmentos de la población Aguaruna.

En los años 40 comienza la penetración de los territorios Aguaruna y Huambisa; como consecuencia del conflicto fronterizo con el Ecuador en 1941 (en el que los Aguaruna y Huambisa actuaron de guías y trocheros de las FF.AA.) se comenzaron a establecer las primeras colonizaciones militares de frontera en 1946. En 1947 ingresó el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) y en 1949 se establecieron las primeras misiones jesuitas (Rivera 1982: 12-13). En los años 50 entraron los primeros colonos provenientes de la sierra y costa norte; pero no es sino hasta 1968 que el Estado emprende el Proyecto de Colonización del alto Marañón (*ibidem*: 18). A pesar del fracaso de esta colonización dirigida, la presencia colona y las presiones de los agentes de la sociedad nacional (funcionarios, maestros, misioneros, etc.) produjeron numerosos cambios en la sociedad Aguaruna. Se incorporaron cultivos comerciales y hubo una fuerte tendencia inicial a asimilarse a la sociedad nacional. Muchos Aguaruna apostaron a la asimilación rechazando sus costumbres e identidad, aun cuando en 1975 el 70% de la población era todavía monolingüe. Sin embargo la marginación y discriminación de que fueron objeto hizo que muchos de ellos volvieran frustrados a sus comunidades de origen con el objeto de "reaprender la cultura ya olvidada" (*ibidem*: 21). Esta experiencia sirvió para reforzar la identidad Aguaruna, pero también para demostrar la necesidad de prepararse para poder entablar relación con la sociedad nacional en términos más favorables.

En los años 60 se habían iniciado las primeras titulaciones de tierras indígenas. En 1982, ya bajo la Ley de comunidades nativas (D.L. 20653), se

habían titulado en la provincia de Bagua 75 comunidades nativas Aguaruna y Huambisa con un total de 348,103 hás. para 3,562 familias (Rivera 1982: 21). En 1985 esta cifra había aumentado a 84, y 20 comunidades esperaban aún su reconocimiento (Nugkuag 1985: 30). Por ese entonces se estimaba la población Aguaruna en 28,500 (incluyendo a los Aguaruna del Alto Mayo) y la Huambisa en 6,750 (Barclay 1987) lo cual los convierte en el segundo conjunto étnico de la amazonía peruana en cuanto a peso demográfico.

El proceso de titulación de tierras cobró impulso con la creación de dos organizaciones indígenas locales: la Organización Central de Comunidad Aguaruna del Alto Marañón (OCCAAM) y el Consejo Aguaruna y Huambisa (CAH).

La primera nació en 1975 como un comité de comercialización para canalizar la creciente producción de cacao de las comunidades del Alto Marañón. La segunda nació en 1977 y en 1985 contaba con 89 comunidades asociadas de los ríos Cenepa, Nieva, Chiriaco, Marañón y Santiago (Nugkuag 1985: 23). Como principal objetivo el CAH se ha propuesto "asumir por sí mismo la solución autónoma y creativa de sus necesidades" (*ibidem*). Para ello viene desarrollando sus actividades en cuatro áreas consideradas prioritarias: salud, promoción económica, educación bilingüe y defensa legal. Respecto de la promoción económica, el CAH planteaba la necesidad de un "mejor aprovechamiento de los propios recursos" de acuerdo con las "experiencias acumuladas y las técnicas que estén a su alcance" de modo de "activar líneas de desarrollo común" (*ibidem*: 23-4). Más aun, el CAH se presenta no sólo como "una opción de desarrollo de las comunidades de la zona, sino una alternativa de desarrollo para la región" (*ibidem*).

Hasta 1970 de 54 comunidades conocidas 100% producía yuca y plátanos para el autoconsumo y la venta, mientras que 67% producía maíz, 37% maní, 35% cacao y 19% café exclusivamente para la venta (Rivera 1982: 18). Ante esta creciente tendencia hacia una agricultura comercial, y para evitar la explotación de los productores por parte de los regatones, quienes pagaban muy bajos precios, el CAH desarrolló un sistema de comercialización multicomunal basado en la creación de bazares comunales, nueve centrales zonales de comercialización, y dos almacenes de acopio, uno de ellos en Imacita, desde donde la producción global se transporta para su venta en el mercado de Chiclayo (Nugkuag 1985: 26). Dicho sistema abastece a su vez a los bazares comunales de mercadería de primera necesidad para evitar que las largas cadenas de intermediarios encarezcan los productos manufacturados. En 1985 las centrales del CAH comercializaron 500 toneladas de cacao (casi toda la producción de la zona), 352 toneladas de arroz, 150 de frijoles, y 18 kilos de oro (Beauclerk *et. al.* 1988: 85).

ESTRATEGIAS INDIGENAS EN LA AMAZONÍA

Esta fuerte participación en la economía regional ha venido acompañada de una activa participación en la gestión municipal. Con la reciente creación de la provincia de Condorcanqui, cuya población mayoritaria es Aguaruna y Huambisa, éstos han conseguido un alto nivel de autonomía en el plano local. Los candidatos del CAH han ganado las elecciones municipales de 1985 y actualmente controlan la alcaldía provincial y las dos alcaldías distritales, lo cual hace del CAH la más fuerte y sólida organización nativa del país. El orgullo étnico desarrollado por los Aguaruna y Huambisa a lo largo de tres siglos de exitosa lucha contra los invasores de sus tierras se ha visto reforzado con los logros económicos y políticos de su organización.

Conclusiones

Decíamos en la introducción que las estrategias de vida de las etnias amazónicas no son sólo producto de una voluntad intencional, sino de una serie de factores históricos y de organización socio-cultural que actúan como limitantes o propiciadores en la elección de una determinada alternativa. Las tres estrategias que hemos bosquejado no escapan a esta generalización. De las tres etnias analizadas, la Cocama parece haber sido de lejos la más poderosa. Su potencial guerrero y demográfico se evidencia en su afán expansionista. Los Cocama-Cocamilla eran inmigrantes relativamente recientes en la zona donde fueron contactados. Sin embargo, con sus expediciones de 50 a 100 canoas (un mínimo de 150 a 300 guerreros) los Cocama hacían la guerra y dominaban el comercio en el Bajo Marañón, Bajo Ucayali y Bajo Huallaga, zonas ribereñas de alto potencial agrícola e ictiológico.

Su derrota, más una consecuencia de la epidemias (que parecen haberlos afectado aun antes de la llegada efectiva de los jesuitas) que de la acción bélica de los españoles, tuvo efectos tan devastadores sobre su organización social que los Cocama nunca pudieron reconstituirla plenamente. Disminuidos demográficamente y rodeados de pueblos tradicionalmente enemigos, los Cocama no tuvieron dónde huir. Su estrategia de supervivencia fue, bajo estas condiciones, convertirse en el brazo armado de los misioneros, actuando como fuerza guerrera para someter a otros pueblos indígenas o como guías y remeros de las expediciones misioneras. No es causal por ello que los jesuitas eligieran Lagunas, poblada con los restos del pueblo Cocama-Cocamilla, como capital de las misiones de Maynas. Esta estrategia no hizo más que acelerar el proceso de aculturación iniciado con su derrota y posterior cristianización, sin que por ello perdieran su identidad étnica. Justamente convirtiéndose en modelo de indio cristianizado es

que los Cocama-Cocamilla pudieron mantener su identidad. Al romperse el sistema misional los Cocama, ya aculturados, perdieron esta posición privilegiada que era la que les permitía mantener su identidad. La esclavitud y los traslados forzosos a que fueron sometidos en la época del caucho dieron la estocada final a la identidad de este pueblo. El grado de integración económica del pueblo Cocama no es entonces un fenómeno reciente, sino la conclusión lógica de un proceso de incorporación de 300 años.

Su integración a la cultura regional vía la adopción de los valores y costumbres del estrato campesino-ribereño es la contraparte de este proceso de integración económica y representa un esfuerzo conciente de disfrazamiento. Sin embargo, y a pesar de la negación de su idioma, su cultura, e incluso de sus apellidos tradicionales, los Cocama siguen siendo identificados por los no Cocama como indígenas. Dado que la identidad se genera a partir de la síntesis dialéctica de la identidad que uno mismo se adjudica y de la identidad atribuida por los otros, y dado que la opresión a la que han estado sujetos los Cocama ha resultado en una pérdida de autoestima étnica, la identidad Cocama actual se manifiesta más como una identidad atribuida de signo negativo que como una identidad autoadjudicada. Lo paradójico de esta situación es que los "nativos invisibles" siguen visibles y por ello discriminados. En la medida que los Cocama dispongan de mayores elementos para sentirse orgullosos de su identidad indígena (por ejemplo a través de la revalorización de su historia, sus luchas y su cultura) estarán en mejores condiciones de transformar su identidad atribuida en una identidad autoadjudicada de signo positivo y, en consecuencia podrán redefinir su participación en la dinámica regional en términos más ventajosos. Así sucede, como veremos, con los Cocamilla del Bajo Huallaga.

El proceso de incorporación de los Aguaruna ha sido totalmente diferente al de los Cocama-Cocamilla. Aunque ambos fueron pueblos guerreros, los Aguaruna no presentaron una lucha cerrada a los españoles al momento del contacto. Esto pudo deberse en parte a que, a diferencia de los Cocama, los Aguaruna no vivían en grandes aldeas y en un inicio sus pequeños asentamientos pudieron ser fácilmente sometidos. Pero una vez reducidos, y ante la amenaza común, los diferentes segmentos de la etnia contaban con los mecanismos para confederarse y presentar una lucha conjunta. Esto se vio aun más facilitado por el hecho de que rodeaban a los Aguaruna otras etnias, que aunque rivales, eran de habla Jíbaro, entre ellas la Huambisa. Los rebeldes podían, gracias a ello, atacar a los españoles para luego refugiarse en áreas vecinas. Por lo demás el haber experimentado el dominio colonial les debe haber dado un mejor conocimiento de las estrategias militares españolas y de las formas de neutralizarlas. El

éxito del gran levantamiento Jíbaro, rotundo y de larga duración, permitió a los Aguaruna y Huambisa tres siglos de relativo aislamiento (ya que a través de redes formales de comercio los Aguaruna se aprovisionaban de herramientas y otras manufacturas occidentales útiles) y de total autonomía. El éxito de las luchas por mantener dicha autonomía en los siglos subsiguientes (por ejemplo contra el conquistador Martín de la Riba Herrera en el s. xvii) contribuyeron a reafirmar la identidad y el orgullo étnico de los Aguaruna y Huambisa, pueblos que jamás pudieron ser derrotados militarmente. Su actual nivel de organización y la forma controlada en la que participan en la economía regional es una expresión de este orgullo.

El Asháninca es un caso intermedio. Al igual que los Aguaruna, fueron reducidos por su interés en las herramientas que traían los misioneros antes que por el poder de las armas, y al igual que ellos lograron sacudirse el dominio colonial por más de cien años. En ese periodo lograron mantener un desarrollo autónomo, con una industria metalúrgica propia que les garantizaba un alto grado de independencia económica. Pero a diferencia de los Aguaruna y Huambisa, y como los Cocama-Cocamilla, los Asháninca sufrieron los efectos desarticuladores del *boom* del caucho, entrando al s. xx derrotados militarmente. Esto permitió la colonización y extrema fragmentación de sus territorios tradicionales, algo que no se ha dado entre los Aguaruna y Huambisa del Alto Marañón. Así, mientras que estos últimos disponen de 97.7 hás. promedio por familia (Rivera 1982: 21), los Asháninca del Perené tienen un promedio de 13.6 hás. (Swenson 1986: 8). Al igual que los Cocama-Cocamilla, y en contraste con los Aguaruna y Huambisa, los Asháninca están rodeados de un mar de colonos, lo cual hace que las presiones para que cambien sean aun más fuertes. A pesar de que la identidad Asháninca se mantiene viva, hay signos de que ciertos sectores de la juventud estarían optando por una estrategia de mimetización del tipo Cocama. Los casos revisados sugieren una estrecha correlación entre la conservación de un territorio colectivo, donde es posible desarrollar actividades productivas y socioculturales tradicionales, y el mantenimiento de la identidad étnica. Los Aguaruna y Huambisa, cuyo territorio étnico ha permanecido casi intocado, mantienen un alto grado de identidad; los Cocama, que ni siquiera están organizados en comunidades nativas y que se encuentran dispersos por casi toda la alta amazonía, han perdido su identidad; los Asháninca del Perené, con un territorio muy fragmentado encuentran su identidad amenazada.

Frente a estos casos, el de los Cocamilla del Bajo Huallaga es un ejemplo de que los procesos de aculturación y pérdida de la identidad étnica pueden ser revertidos, y que el territorio y la lucha por la tierra pueden ser poderosos

componentes en la preservación y/o generación de identidad. Al igual que sus hermanos Cocoma, los Cocamilla llegaron a este siglo derrotados, cristianizados y aculturados. Sin embargo, a diferencia de los Cocoma, que al salir del pueblo de Lagunas a principios del s. XIX se dispersaron a lo largo del Marañón y Amazonas, los Cocamilla permanecieron en los antiguos pueblos de misión del Huallaga, con un ciclo de fiestas religiosas católicas que "integraba al grupo étnico y expresaba, en parte, su individualidad" (Stocks 1981: 151). A pesar de que los Cocamilla siguieron el mismo camino de aculturación y negación de la identidad propia que los Cocoma, mantuvieron ciertos elementos de identidad ligados a sus pueblos y a las tierras circundantes.

Con la creciente presión de los colonos y el agravamiento de la situación de tierras, los seis asentamientos Cocamilla del Bajo Huallaga vieron amenazada su existencia. Hasta 1978 los Cocamilla no se habían acogido a la legislación de comunidades nativas debido a que todo su discurso anterior había estado basado en la negación de su identidad indígena. En ese año los Cocamilla se reunieron en asamblea en cada uno de sus pueblos para debatir si: "¿Estaban dispuestos a salir de su encierro e identificarse públicamente como Cocamilla y solicitar su reconocimiento al Gobierno?" (Stocks 1981: 155). La respuesta por el sí fue unánime. Como consecuencia se elevó una solicitud al gobierno firmada por 2,000 comuneros.

El despertar Cocamilla fue mal recibido por los grupos dominantes blancomestizos, que llegaron a realizar campañas radiales acusando a los Cocamilla de querer "pintarse sus caras" nuevamente y "tener curacas". El Ministerio de Agricultura también puso obstáculos a la titulación de los asentamientos Cocamilla, aduciendo que ya no eran "nativos". A pesar de ello los seis poblados Cocamilla obtuvieron su titulación entre 1979 y 1980 (Perú 1982: 38-42). En ese mismo periodo se formó la Federación de Comunidades Cocamilla (FEDECOCA) la cual está actualmente afiliada, al igual que el Consejo Aguaruna y Huambisa y la Central de Comunidades Nativas de la Selva Central, a la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Amazonía Peruana (AIDSESEP). Las comunidades Cocamilla forman parte de un proyecto de formación de maestros bilingües que viene siendo desarrollado conjuntamente por AIDSESEP y el Instituto Superior Pedagógico de Loreto. Con ello se busca que las nuevas generaciones recuperen el uso de la lengua Cocamilla. Junto con esto la FEDECOCA viene desarrollando formas autónomas de comercialización de sus productos, y ha adquirido hace poco una lancha de 30 toneladas para tal efecto. Si bien la situación del resto de los Cocoma es diferente, no es imposible visualizar un futuro en que dicho pueblo tome nuevamente conciencia de su ser indígena y se organice para defender sus derechos.

ESTRATEGIAS INDIGENAS EN LA AMAZONÍA

El análisis de estos casos nos lleva a la conclusión de que la integración económica no es sinónimo de pérdida de la identidad étnica, siempre y cuando ella vaya acompañada de condiciones que aseguren el acceso a tierras y recursos, y de formas organizativas sólidas que garanticen un cierto nivel de autonomía política.

BIBLIOGRAFIA

ANALES de la propagación de la fe en el Oriente peruano, Lima

1901-08

BARCLA Y, F.

1983 *La Colonia del Perené: sus efectos sobre la población nativa y su rol en la configuración de la región de ceja de selva central*, Informe de investigación, FOMCIENCIAS (mimeo)

1987 "Las sociedades indígenas de la amazonía peruana", en: *Los pueblos indígenas de la amazonía peruana*. volumen de la Enciclopedia del Perú, Ed. Milla Batres, Lima (en prensa)

BEAUCLERK, J. *et al.*

1988 *Indigenous Peoples. A Fieldguide for Development*, Development Guidelines No.2, OXFAM, Oxford

BENA VIDES, M.

1986 "La usurpación del dios tecnológico y la articulación temprana en la selva peruana: herramientas, misioneros y mesianismo", *Amazonía Indígena*, Año 6, No. 12, COPAL, Lima

BODLEY, J.

1981 "Supervivencia tribal en la amazonía. El caso Campa", *Amazonía Indígena*, Año 1, No. 3 COPAL, Lima

CAMPOS, R.

1977 "Producción de pesca y caza en una aldea Shipibo en el río Pisqui", *Amazonía Peruana*, Vol. 1, No. 2, Lima

CHIRIF, A. y C. MORA

1976 *Atlas de comunidades nativas*, SINAMOS, Lima

ESPINOSA, L.

1935 *Los Tupí del oriente peruano. Estudio lingüístico y etnográfico*, Imprenta de Librería y Casa Editorial HERNANDO, Madrid

FUENTES, H.

1906 "Apuntes geográficos, históricos, estadísticos, políticos y sociales de Loreto", en: Larrabure y Correa *op.cit.*, T. XVI

GIRARD, R.

1963 *Les indiens de l' amazonie peruvienne*, Payot, París.

- HIRAOKA, M.
- 1985 "Changing Floodplain Farming in the Peruvian Amazon", *Geographical Review of Japan*, Vol. 58, No. 1, Japón
- HOMENAJE del Vicariato Apostólico de San León de Amazonas a la Sagrada Eucaristía con motivo del segundo Congreso Eucarístico Nacional, Iquitos.
- 1940
- LARRABURE Y CORREA, C.
- 1905-09 *Colección de Leyes y Decretos...*, Imprenta de La Opinión Nacional, Lima
- MICHELENA Y ROJAS, F.
- 1867 *Exploración Oficial por la primera vez desde el norte de América del Sur... en los años 1855 hasta 1859*, A. Lacroix, Verboeckhoven y Cia. Impresores y Editores, Bruselas
- NARBY, J.
- 1985 "El Banco Agrario y las comunidades Asháninka del Pichis: crédito promocional para productores nativos", *Amazonía Indígena*, Año 6, No. 12, COPAL, Lima
- NUGKUAG, E.
- 1985 "Las experiencias del Consejo Aguaruna y Huambisa y el desarrollo de la provincia de Condorcanqui", *Amazonía Indígena*, Año 5, No. 9, COPAL, Lima
- PERU, 1982 *Directorio de Comunidades Nativas del Perú*, Ministerio de Agricultura, (mimeo)
- POEPPIG, E.
- 1935-36 *Reise in Chile, Perú und auf dem Amazonenstrom waehrend der Jahre 1827 bis 1832*, Leipzig
- RIBEIRO, D. Y M.R. WISE.
- 1978 *Los grupos étnicos de la amazonía peruana*, Serie Comunidades y Culturas Peruanas, No. 13, ILV, Lima
- RIVERA, L.
- 1982 "Alto Marañón: viejo mito en nueva versión", *Amazonía Indígena*, Año 2, No. 4, COPAL, Lima
- RUNCIMAN, M.L. Y R. AGUILERA.
- 1981 *Artesanía femenina en Santa Clara de Nanay y Santo Tomás*, ORDELOR, Iquitos (mimeo)
- SANTOS, F.
- 1980 *Vientos de un pueblo: síntesis histórica de la etnia Amuesha*, ss. XVI/XIX, Tesis de Licenciatura en Antropología, PUC, Lima
- 1987 "La resistencia indígena y las confederaciones militares interétnicas", en: *Historia temprana de la amazonía*, volumen de la Enciclopedia del Perú, Ed. Milla Batres, Lima (en prensa)
- 1988^a "Anticolonialismo, mesianismo y utopía en la sublevación de Juan Santos Atahualpa", ponencia presentada al Encuentro de Historiadores y Etnohistoriadores del Area Andina sobre el tema *Rebeliones andinas anticoloniales del siglo XVIII*, Universidad de Tarapacá, Arica (en prensa)

ESTRATEGIAS INDIGENAS EN LA AMAZONÍA

- 1988b "Templos y herrerías: utopía y recreación cultural en la amazonía Peruana" Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos, T XVII No. 3-4 Lima.

SINAMOS

- 1975 *Diagnóstico socio-económico. Comunidades nativas de la selva central*, Lima

STOCKS, A.

- 1981 *Los nativos invisibles. Notas sobre la historia y realidad actual de los Cocamilla del río Huallaga*, CAAAP, Lima
- 1983 "Cocamilla Fishing: Patch Modification and Environmental Buffering in the Amazon Varzea", en: *Adaptive Responses of Native Amazonians*, R. Hames & W. Vickers (ed.), Nueva York

SWENSON, S.

- 1986 "Impacto de la agricultura comercial en las comunidades nativas del Perené", *Amazonía Indígena*, Año 6, No. 12, COP AL, Lima

SWENSON, S. Y J. NARBY

- 1985 "Poco a poco, cual si fuera un tornillo: el programa de integración indígena del Pichis", *Amazonía Indígena*, Año 5, No. 10, COP AL, Lima.

TESSMANN, G.

- 1930 Die Indianer Nordost-Perus, Friederichsen, de Gruyter & Co. M.B.H.,Hamburg

VARES E, S.

- 1968 *La sal de los cerros*, Universidad Peruana de Ciencias y Tecnología, Callao

VEIGL, F X.

- 1768 *Notas detalladas sobre el estado de la provincia de Maynas en América Meridional* traducción mecanografiada del Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía, Iquitos

VERBURG, A.

- 1988 "Alternativas a la problemática ribereña", ponencia presentada al *I Seminario de Investigaciones Sociales en la Amazonía*, Iquitos (inérita).

VILLAREJO, A.

- 1943 Así es la selva. Estudio geográfico y etnográfico de la provincia de bajo Amazonas, Co. de Impresiones y Publicidad, Lima

VILLAS ANTE, M.

- 1982 *Impacto del sistema de habilitación y enganche en la organización comunal y familiar de Betania, comunidad nativa Campa Asháninca, río Tambo*, Tesis de Licenciatura en Antropología, PUC, Lima
- 1985 "La habilitación y enganche en el río Tambo: presiones y límites al proceso de homogenización social de los Campa", *Amazonía Indígena*, Año 5, No. 9, COPAL, Lima

VON HASSEL, J.

- 1905 "Las tribus salvajes de la región amazónica del Perú", en: Larrabure y Correa, *op. cit.*, T. VII