

Mito e historia: Estudio de un caso actual de Dios entre los Tupi-Cocama de la Amazonia peruana

Oscar Agüero*

RESUMEN

En 1971, un numeroso grupo tupí-cocama del Distrito de Nauta, en el Departamento de Loreto (Perú), se incorporó a un movimiento religioso de carácter milenarista fundado por el profeta brasileño Francisco da Cruz. Este hecho puede ser explicado por la confluencia de símbolos centrales del saber religioso tradicional tupí-cocama, revitalizados por el discurso de Francisco da Cruz y las objetivas condiciones sociales en que dicho grupo fue integrado a la sociedad colonial y nacional. A través de una relectura de la doctrina del profeta por medio de estructuras culturales propias, estas familias tupí-cocama interpretaron su propia historia en el proceso colonizador y reorientaron su situación dentro de la estructura social de la región.

Algunos antropólogos han planteado en los últimos años la necesidad de estudiar determinados fenómenos socioculturales en sociedades indígenas,

* Miembro de la Sociedad de Americanistas de Suecia (SAMS) y de la Asociación Nórdica para Estudios Latinoamericanos (NOSALF).

atendiendo al modo como éstas emplean sus propias estructuras culturales para interpretar los acontecimientos que surgen al interior de ellas, así como los que devienen de su contacto con otras sociedades (Cardoso de Oliveira, 1974; Rosaldo, 1980; Sahalins, 1981; Turner, 1977, 1988, etcétera). Desde esta perspectiva se asume que hay una interrelación entre estructura e historia. Se postula que las sociedades nativas colonizadas por las sociedades occidentales disponen de formas culturales propias, a través de las cuales no solo interpretan su propio pasado sino también el proceso colonizador en el que han sido involucradas (Watchel, 1977; Rappaport, 1980; Hill, 1988; Turner, 1988). Dichos antropólogos han propuesto que la historia no sea entendida como un conjunto de hechos que han pasado sino más bien como la acción concreta de los grupos e individuos para modificar y reorientar las condiciones objetivas de su propia existencia social dentro de un sistema colonial. (Hill-Wright, 1985; Hill, 1988; Turner, 1988; Rappaport, 1980). En esta perspectiva cada tradición cultural de las sociedades colonizadas constituye una forma particular de toma de conciencia sobre sus condiciones sociales, políticas y económicas en su relación con la sociedad colonizadora. En particular, se han hecho algunos estudios (Hill, 1988) para demostrar cómo los mitos en sociedades indígenas sudamericanas, si bien no dan cuenta en forma directa y literal del proceso histórico colonial, muestran cómo ellas lo han experimentado. Estas sociedades han hecho uso de sus mitos no solo para hacer comprensible dicho proceso sino también como un pensamiento fundante de una acción que apunta a cambiar su situación dentro del mismo.

En este corto análisis, mi propósito es presentar la relectura que un grupo de nativos tupí-cocama de la región de Nauta, en la amazonía peruana, hace del discurso del Hermano Francisco da Cruz, en cuyo movimiento religioso milenarista se ha enrolado en 1971 desde símbolos centrales que pertenecen a su saber religioso tradicional. Esta relectura, por otro lado, muestra el modo en que este grupo percibe el hecho de la colonización y el efecto que para él ha tenido en la región. En este caso, el saber mítico tradicional es la base de una estrategia para reorientar y modificar la situación social subalterna en que ha sido incorporado en la sociedad nacional peruana.

Este artículo es fruto de un trabajo de campo hecho en una comunidad tupí-cocama que lleva el nombre de Villa Caná, en sucesivas visitas entre los

años de 1983 y 1987. Caná está ubicada sobre la margen derecha del bajo Marañón en las cercanías de la ciudad de Nauta, Departamento de Loreto, Perú.

La cosmología religiosa de los tupí-cocama

Los tupí-cocama de la amazonía peruana pertenecen a la familia tupí-guaraní, que a la llegada de los europeos en el siglo XVI se encontraba en plena expansión y crecimiento demográfico. Una de las características centrales de los grupos tupí-guaraní ha sido su dinamismo étnico, que no solo obedecía a razones profanas sino también —y con frecuencia— a motivaciones religiosas. Según la etnografía clásica, estas migraciones tuvieron como centro el área ubicada en el istmo del Paraná hasta las márgenes del medio Paraná-Paraguay hacia el sur, en la región próxima a la costa atlántica (Metrax, 1950: 13). Desde aquí habrían emigrado en tres direcciones principales: Hacia el norte, noroeste y este. Uno de estos grupos ha sido el tupí-cocama que, junto a los tupí-omagua se desplazó hacia la boca del Putumayo y, posteriormente, hacia los Andes por el río Amazonas, asentándose en el bajo Ucayali, en el canal de Puinahua. Los tupí-cocama tuvieron el primer contacto con los blancos en 1559, año en que se encontraron con la expedición de Juan de Salinas. Un siglo después fueron reducidos al cristianismo y agrupados en pueblos misionales de la llamada Provincia de Maynas, que comprendía numerosos grupos nativos reducidos al cristianismo por los misioneros jesuitas. Actualmente los tupí-cocama —casi totalmente destribalizados— viven en el Distrito de Nauta, en las inmediaciones de la confluencia del río Ucayali con el Marañón; en el río Huallaga, en el Amazonas y en el Nanay; muchos de ellos han emigrado a las ciudades de Iquitos, Requena y Pucallpa, agrupándose en las barriadas pobres de estas ciudades. La población tupí-cocama se estima hoy en alrededor de 20,000 personas.

Los primeros agentes del cristianismo coincidían en que la “gentilidad” de la provincia de Maynas carecía de religión y no rendía culto a los dioses, aunque conocía a Dios ya que cada nación lo nombraba en su idioma. La creencia generalizada era que Dios estaba en la tierra y luego de crear todas las cosas y al hombre, a quien le enseñó a producir sus

alimentos, se fue al cielo. Uno de los misioneros de los tupí-cocama afirma que los nativos de Maynas daban a Dios "comúnmente figura humana" (Figueroa, 1904: 235). La representación de un dios antropomorfo es central en la mitología tupí-cocama. En el presente, se pueden recoger muchos mitos en los que se habla de un dios que bajo las apariencias de un "hombrecito" anda por la selva haciendo producir las chacras de los que lo tratan bien "de la noche a la mañana". Este "hombrecito" también se aparece sucesivamente para advertir a una pareja de nativos sobre la proximidad del fin del mundo (que se producía "cada setenta días") y aconsejarles que construyeran una balsa para salvarse de un diluvio universal. Después del fin del mundo, el "hombrecito" —a veces identificado con Cristo—, se aparecía nuevamente para recrear la tierra y llenarla de "abundantes yucas y plátanos bien gordos" para que la nueva humanidad tuviera qué comer.

Para los antiguos tupí-cocama la otra vida significaba no solamente un lugar cósmico, sino también un lugar geográfico concreto en algún lugar de la selva al que se accedía sin pasar por la muerte y en el que se vivía en la abundancia. Esto está confirmado por el propio Figueroa (*ibid.*, p. 241) quien dice que los nativos creían en el cielo, pero también "en otras partes donde nunca se mueren. Júzganla [a la otra vida] todo a lo material, dándole por gustos lo que en ésta lo son para sus cuerpos y vientres [...]. A este modo dicen que en la otra vida tienen mucho contento en comer, beber, cantar, bailar, etcétera".

Estas representaciones en la cosmología religiosa de los tupí-cocama, aún cuando ellos se hayan integrado a la cultura del Ucayali, coinciden con las de sus antepasados tupí-guaraní. Entre éstos el Dios creador vivió en la tierra con su mujer e hijos, hizo producir las chacras por sí solas, y luego de enseñar a los hombres a cultivar para su alimentación, se retiró a un lugar que luego ellos ubicaron en el cosmos y también en la selva. Este Dios se encarnaba sucesivamente en grandes profetas —como Karaí— que en ciertas ocasiones incitaban a abandonar el orden social, hacían producir las chacras abundantemente y anunciaban la inminente destrucción de la tierra. En este último caso, preparaban a sus seguidores para un "*oguatá-andar*" hacia el "*yvy-mará-ëy-tierra sin mal*" que, con frecuencia, estaba ubicado en algún lugar de la selva; en la tierra sin mal vivían los antepasados, crecían

espontáneamente frutos exquisitos y a ella se podía llegar sin pasar por la muerte (Metraux, 1973; Susnik, 1975; Nimuendajú, 1978).

Aunque entre los tupí-cocama no parece haber existido una figura de la envergadura de los "Karaí", el Dios creador se aparece sucesivamente en forma humana, hace crecer las chacras milagrosamente y anuncia la destrucción de la tierra. Tampoco se conoce entre los tupí-cocama, hasta 1971, un "*oguatá-andar*" hacia la tierra sin mal, sin embargo, ésta, como la marcha hacia ella, parece haber estado latente en la memoria de estos nativos, como lo estaba la figura del "Karaí" tupí-guaraní. Los símbolos centrales de la cosmología religiosa tupí-cocama así lo confirman, como también el consenso inmediato que recibió el profeta Francisco da Cruz cuando apareció por el Ucayali y el Maraón a principios de la década de los setenta y la lectura que numerosas familias tupí-cocama de la región de Nauta hicieron de su discurso.

La sociedad colonial nacional

El contacto con los agentes seculares de la conquista a mediados del siglo XVI y de los agentes religiosos cristianos al promediar el siglo XVII, fue para los tupí-cocama un contacto conflictivo que luego se transformó en un sometimiento de éstos por aquéllos. La formación de una nueva sociedad (colonial) integrada por las sociedades nativas (colonizadas) y la sociedad occidental (colonizadora) significó para las primeras el inicio de un proceso de cambios sociales y culturales a los que fueron forzadas por la segunda y que se prolongó hasta nuestros días en la sociedad nacional peruana. La formación de la sociedad colonial y nacional produjo cambios profundos en el modo de vida de las sociedades indígenas amazónicas. Las relaciones económicas y sociales nativas basadas en el parentesco, en las que el grupo predominaba sobre el individuo, se transformaron en individualistas; la economía de existencia fundada en la pesca, la caza y la recolección se transformó en mercantil-capitalista; mientras las sociedades nativas generaban relaciones sociales de reciprocidad y participación, la sociedad colonizadora originaba relaciones sociales individualistas y competitivas; los nativos perdieron su territorio y fueron transformados en peones de hacendados y

patrones. Asimismo, la estructura política nativa asentada sobre el carisma, el prestigio y el consenso del grupo se convirtió en vertical, impuesta y extranjera. En el campo religioso, la cosmología tradicional atravesada por un sentido antropocéntrico, hedónico y horizontal, fue reemplazada por la cosmología cristiana occidental: Vertical, espiritualista, ascética y teocéntrica; los intermediarios religiosos tradicionales fueron destituidos por los agentes del cristianismo y los nativos fueron obligados a convertirse en fieles cristianos.

Todo este proceso se fue dando en nuevos tipos de organizaciones sociales en las cuales los tupí-cocama fueron obligados a integrarse: En el campo secular, la hacienda, o el fundo o los puestos caucheros; en el campo religioso, en los pueblos misionales y parroquias. Sintetizando, este proceso histórico se puede dividir en los siguientes períodos:

1560-1770. Los agentes religiosos y seculares de la sociedad colonizadora ejercieron el control social en la provincia de maynas a la que fueron integrados los tupí-cocama en reducciones (La Laguna y Santa María del Ucayali) y haciendas.

1770-1820. Numerosos tupí-cocama pasaron a depender exclusivamente de hacendados y patrones. Los agentes religiosos del catolicismo se vieron obligados a abandonar la amazonía peruana; las reducciones fueron abandonadas y un grupo de reducidos creó incipientes caseríos en la ribera de los ríos, mientras otro volvió a su antiguo habitat.

1820-1880. El control social de los tupí-cocama continuó en manos de patrones al interior de un nuevo sistema colonial: La sociedad nacional. Apareció en la amazonía un nuevo agente secular (a menudo mestizo): El comerciante de los ríos ("regatón"). Un numeroso grupo de familias tupí-cocama se trasladaron desde La Laguna (río Huallaga) a la confluencia del Ucayali con el Marañón a causa de los malos tratos de las autoridades nacionales y fundó la actual ciudad de Nauta. En este lugar, los tupí-cocama trabajaron para patrones como "bogueros" (remeros), peones, extractores de zarzaparrilla, etcétera.

1880-1914. Se produjo el periodo del caucho. El control social es ejercido por agentes seculares nacionales y extranjeros. Este control se dio en nuevas organizaciones sociales: El fundo y los puestos caucheros. En esta etapa, los agentes religiosos del cristianismo empezaron a organizarse para una nue-

va fase de evangelización, se creó un puesto misional en la ciudad de Nauta. Los tupí-cocama fueron enganchados para la extracción del caucho; muchos de ellos fueron llevados como esclavos a los puestos caucheros del río Putumayo en las fronteras con Brasil y otros, a menudo, fueron entregados como parte de pago en deudas entre patrones. En este periodo se afianzó el sistema de créditos y habilitación como forma de pago: Los patrones entregaban a sus peones géneros, hachas, machetes, ollas, alimentos, etcétera, sobrevalorados a cambio de servicios minusvalorados, con lo que éstos quedaban endeudados de por vida con aquéllos.

1914-1930. Se produjo la recesión del caucho. Los tupí-cocama de la región de Nauta se integraron a la masa informe que formaba la población de los caseríos y fundos de la ribera de los ríos; la mayoría de ellos trabajó como peón para patrones en la extracción de madera, pieles, shiringa (caucho débil) y pescado.

1930-1970. El campo social es controlado por agentes seculares y religiosos del sector dominante de la sociedad nacional. La organización social predominante fue el caserío y el fundo, en la mayoría de los casos conducidos por patrones que implantaron un sistema feudal. Nuevas agencias religiosas cristianas (adventista, pentecostal, testigos de Jehová y mormones) entraron en la selva y empezaron a disputar el control del campo religioso a los misioneros católicos. Se abrieron nuevas carreteras que facilitaron la penetración en la selva de empresas nacionales y extranjeras desde la costa y la sierra. El Estado apareció como nuevo factor de poder y control social a través de sus instituciones (Banco de Crédito, Banco Agrario, organizaciones de ayuda al campesino, entre otras). Los tupí-cocama de la región se convirtieron en peones "tronqueros" (madereros), "paicheros" (pescadores del pez llamado "paiche-arapaima gigas"), "trocheros" que abren sendas en la selva al servicio de las empresas petroleras.

Hacia 1970, el resultado de todo este proceso de cambios sociales, producidos por los agentes seculares y religiosos del sector blanco-mestizo de la sociedad nacional, afectó profundamente el modo de vida tradicional de los tupí-cocama de la región de Nauta. Hoy, muchos de ellos se encuentran viviendo en las barriadas pobres de la ciudad de Nauta o aglomerados en los caseríos de las riberas de los ríos Marañón, Amazonas y Ucayali,

desarraigados de su cultura y semi-incorporados a la sociedad nacional como grupo marginal y subalterno.

El Movimiento del Hermano Francisco

En 1971 se insertó, en el campo religioso del distrito de Nauta, el Movimiento de los Hermanos Cruzados, fundado por el profeta Francisco da Cruz. La mayoría de los seguidores del profeta fueron familias tupí-cocama. Estas familias emigraron posteriormente de la ciudad de Nauta, y de los caseríos cercanos a ésta, hacia el centro de la selva. Se llaman hermanos entre ellos; han formado nuevos pueblos que ellos denominan "villas". Este movimiento es nombrado por sus propios integrantes como "Hermandad", "Orden Cruzada", "Iglesia Católica, Apostólica, Evangélica Cruzada". Asimismo, Francisco da Cruz es llamado "Hermano Francisco", "Hermano Misionero", "Hermanito", "Nuestro Fundador", "Pastor".

El Hermano Francisco, cuyo nombre real fue José Nogueira, nació en 1913 en el estado brasileño de Mina Gerais. Según sus propios escritos, en 1944 recibió una revelación divina en la que Cristo le entregó la cruz y la Biblia, enviándolo al mundo como "misionero de los últimos tiempos". En 1962 "marchó para el mundo para nunca más volver a su pueblo, su familia y su tierra", según su misma expresión. En 1971 ingresó en la amazonía peruana recorriendo sus principales ríos para difundir su mensaje como último reformador del cristianismo. Permaneció dos o tres días en diversos caseríos de los principales ríos de la amazonía, en los que curó enfermos y "plantó" una cruz de grandes dimensiones como símbolo de la fundación de una nueva comunidad de sus seguidores. Su prédica, inicialmente, consistió en un "Aviso de última hora" (como se titula uno de sus escritos) a toda la humanidad, ante la inminencia del fin del mundo. Ese mismo año llegó a la ciudad de Nauta "entre truenos y relámpagos" como testimonian algunos de sus seguidores, luego de haber "plantado la cruz" en algunos caseríos de la región. Desde aquí partió para la ciudad de Iquitos y posteriormente bajó el Amazonas hacia Colombia en cuyas fronteras fue detenido. Luego de un intento de regresar al Brasil—donde también las autoridades policiales se lo impidieron—recorrió el río Iça (Putumayo), para instalarse con sus seguido-

res en uno de sus afluentes que lleva el nombre de Juí. Aquí fundó la sede central de su movimiento a la que dio el nombre de Lago Cruzador o Villa Paz, Unión y Amor, y que luego llamará Villa Alterosa (palabra que en portugués significa "majestuosa") o Ciudad del pueblo de Dios. En este lugar murió en 1982, nombrando personalmente como su sucesor a un nativo tupí-cambeba, el que tomó luego el nombre de Francisco Neves da Cruz.

Villa Alterosa

Posteriormente a su radicación en el río Juí, en el año de 1977, el Hermano Francisco escribió un documento que lleva el título de "Proyecto 77-Banco de Misericordia". Su sueño dorado, como él mismo dice, fue levantar una ciudad espiritual con todo lo necesario para socorrer a los pobres, a los ancianos, a los niños huérfanos; levantar un instituto para la formación de futuros dirigentes de la Hermandad y una escuela de formación agrícola. El documento está desarrollado en 33 puntos, que pueden sintetizarse en los tres primeros:

Primer punto: Se refiere a un deseo profundo de trabajo metido en lo profundo de mi alma en construir una escuela y un seminario evangélico con el título de Escuela Espiritual de Jesús, que será construida aquí en esta selva, futura ciudad espiritual [los que colaboren] con el Banco de Misericordia recibirán un rico premio en esta tierra y un galardón en el cielo [...].

Punto dos: Atención hermanos, también tengo un fervoroso deseo de cumplir mi sueño dorado [...] siendo el segundo punto un asilo que quiero dejar aquí en la selva del río Juí, local denominado nueva residencia Lago Cruzador [...]. Este asilo para los pobres, cieguitos, alejados, desamparados, huerfanitos sin padre ni madre [...]. De la misma forma un pequeño hospital [...].

Tercer punto: Tanto deseo abrir una grande labor agrícola mirando al costo de la vida de nuestros pobres que pasan cuantas faltas, cuando están condenados más y más, cuando

sus tareas mensuales avanzan cada vez más, cuando las fuerzas están agotadas y los precios son abultados a su capacidad [...].

El documento hace además, una dura crítica a los “responsables de las leyes, industriales, progresistas y culturales” por olvidar grandes espacios de la selva del Brasil, Perú, Colombia y Bolivia en los que se puede cultivar “maíz, plátano, café, caña [de azúcar], en fin, toda especie de cereales o géneros de materia prima” para “suavizar el costo de la vida”.

Como se ve, el Banco de Misericordia está pensado como un recurso de ayuda a los más pobres y necesitados entre la población de la amazonía. El documento finaliza con un llamado a todos los creyentes “lectores y admiradores” para que ingresen a la Hermandad con el fin de que se lleve a cabo el “primer plano del río Juí” para levantar la “futura Alterosa ciudad de los pueblos de Dios”. Este proyecto es reiterado y completado por el Hermano Francisco en documentos que parece escribía para cada año.

Con la finalidad de hacer realidad el proyecto de Villa Alterosa, también denominado “Cooperativa Cristiana”, el Hermano Francisco ordenó que todos los hermanos pagaran un diez por ciento de sus entradas anuales, ya sea en efectivo o en material. También convocó periódicamente al Juí a grupos de hermanos para que construyeran casas, cultivaran e hicieran caminos.

El sueño dorado de los seguidores

Los planes del Hermano Francisco han estimulado, sin duda, la memoria mítica de sus seguidores tupí-cocama. Uno de ellos, perteneciente a Villa Caná, describió Villa Alterosa del siguiente modo:

Yo he seguido al Hermano Francisco desde el primer momento, cuando pasó por aquí, por el caserío de Santa Fe [...]. Después me fuí siguiéndolo hasta Nauta [...]. Otros lo han seguido dos o tres años hasta que él se quedó en el río Jordán “río Juí” [...]. En este lugar la tierra es bendita [...]. Allí

hay de todo [...] yuca, plátano, frutas de toda clase, en plantas bajitas, que se pueden tomar con las manos [...]. Hay también enormes peces [...]. Paiches, gamitanas que andan por el agua como hirviendo [...]. ¡Qué no habrá! Antes ese lugar era una isla, pero por el poder del Hermano Francisco se ha convertido en un río de muchos pejes “peces” [...]. Pero no cualquiera puede pescar en ese lugar [...]. Por ejemplo, si uno no es hermano, los pejes pasan por entre la red sin detenerse como si no hubiera nada de red [...] por eso muchos de esos que no son hermanos creen que los pejes son espíritus [...]. En cambio los hermanos pueden, con permiso del Pastor, pescar todos los pejes que ellos quieran [...].

A esta representación de Villa Alterosa como un paraíso, los hermanos tupí-cocama añaden el tema de la destrucción de la tierra y la formación de una nueva humanidad. Otro hermano de Villa Caná dio el siguiente informe:

La Ciudad Santa [del río Juí] es una tierra bendita [...]. Allí hay de todo y no faltará nada [...]. Es necesario que haya de todo: fruta, comida, querosene, motores [...]. Pues allí irán los elegidos que se salvarán del juicio final cuando la tierra sea consumida por el fuego [...]. Los hijos de los que viven en el centro espiritual [Villa Alterosa] formarán una nueva humanidad que será superior [...]. El fin del mundo está muy cerca [...].

Finalmente, en los informes de los hermanos de Villa Caná, reaparece un tercer tema de la mitología tupí-guaraní sobre la superación de la muerte. Los hermanos vivientes al momento del fin del mundo entrarán a Villa Alterosa sin pasar por la muerte:

La Nueva Jerusalén [Villa Alterosa] es el lugar donde se encontrarán los hermanos de todo el mundo [...]. Allí no habrá chacras individuales ni tampoco casamientos [...]. Todos serán hermanos [...]. En ese lugar ya hay seis casas, pero

construirán más [...]. Ahorita están viviendo seis familias que han sido seleccionadas porque ya están purificadas [...]. Todos los hermanos que están viviendo entre gentiles serán llevados a ese lugar, pero los hermanos que están viviendo en las villas se quedarán viviendo ahí hasta los últimos días [...]. El fin del mundo está cerca, pero todavía falta [...].

Poco a poco, desde la llegada del Hermano Francisco se fue generando un cuerpo de mitos en el que resurgen los temas de la tradición tupí-guaraní sobre la tierra sin mal, y ponen de relieve las virtudes taumatúrgicas del Hermanito que se pueden asimilar a las de los "Karái".

Realidad y Contraste de dos Sueños

Villa Alterosa ha sido pensada por el Hermano Francisco como un medio para alcanzar un fin espiritual y un lugar trascendente al mundo: el cielo. Todos aquellos que colaboraren en el proyecto alcanzarán un "galarón en el cielo". La fundación del Banco de Misericordia estaría encuadrada íntegramente dentro de una visión que se origina en el mensaje cristiano del Nuevo Testamento. Para los tupí-cocama que siguieron al Hermano Francisco, su discurso tuvo una resonancia diferente: la ciudad de los pueblos de Dios es un fin y el Paraíso está en la selva. Más aún, los que alcancen este paraíso sin pasar por la muerte disfrutarán de todos los bienes materiales que se acumulen y produzcan en él. El Juí se transformó para los hermanos cruzados tupí-cocama en una meta real y concreta de bienestar y abundancia, como lo fue el "aguiyé-bienestar" en la tierra sin mal para los tupí-guaraní. A la representación tradicional de ciudad santa como lugar de abundancia de víveres, los tupí-cocama han añadido la herencia de los bienes que ahora poseen los blancos: Ellos tendrán motores, medicinas, laboratorios para la producción de medicamentos; allí serán los hermanos asistidos por los mejores médicos; habrá ingenieros, profesores, universidad, etcétera. Un hermano de Villa Caná —que todavía no había visitado la ciudad santa—, dio el siguiente informe:

Hoy se encuentra localizado el Misionero en un pequeño río que tiene el nombre de Juí, en el alto Iça, pues este rincón es un lugar muy animoso [...]. Allí mora al lado de un lago llamado Cruzador [...]. Allí está él por nosotros y su residencia se llama Villa U.P.A., que quiere decir Unión, Paz y Amor de Jesús [...]. Ya se encuentra un admirable local lleno de plátanos con 170 metros de compartimiento, por 248 de largo [...]. Ya se encuentran ahora 180,000 pies de yuca [mandioca]; 4,780 pies de caña de azúcar; 940 pies de aguaje [mauritia flexuosa]; 850 pies de pupuna [pijuyo: Bactris Gasipaes]; 1,200 pies de castaña; 180 pies de café [...]. Finalmente todas las variedades de fruta y de plantas que hay [...] y aún el Misionero está queriendo todas las variedades de semillas que todavía no tiene [...]. También pide toda clase de herramientas, tablas, calaminas [chapas de zinc] para levantar una capilla, una escuela y pide un profesor para enseñar a los tikunas, hijos de piracuaras [...].

En mi última visita a Villa Caná, en 1987, la ciudad santa era ya descrita como una realidad que muchos hermanos de la Villa habían visto con sus propios ojos. Ellos mismos habían trabajado duro para la realización de este sueño. Sin embargo, ninguno de ellos piensa que es el resultado de largos días de fatiga y esfuerzos; la abundancia de la ciudad santa es fruto de la bendición divina; es, en definitiva, una tierra prometida por Dios a todos los hermanos cruzados, elegidos para formar la nueva humanidad, luego de la destrucción del mundo.

El mundo está maleado.

Los hermanos cruzados tupí-cocama se han apartado de la ciudad de Nauta y de los caseríos, y se internaron en la selva. Villa Caná está ubicada en una quebrada llamada del Chiriyacu, frente a un gran lago rico en peces, y es la primera de otras diez que se han levantado en dicha quebrada hacia el centro de la selva.

Este es un alejamiento no sólo físico, sino también social; todo contacto con los blancos y mestizos trata de ser evitado. Los hermanos de Villa Caná viajan a la ciudad de Nauta o a los caseríos vecinos cuando existe una necesidad impostergable: Venta de pescado, yuca, plátano, pollos, arroz, yute, etcétera, para luego con el dinero recibido comprar víveres indispensables como querosene, azúcar, velas y sal. A la inversa, todo aquel que no pertenezca a la Hermandad no puede entrar en el territorio de la Villa, salvo con el consentimiento de la comunidad. Las razones de esta separación y aislamiento están contenidas en la expresión "el mundo está maleado", con lo cual se quiere decir que la maldad es el signo de todo lo que está fuera de las fronteras de la Villa. Si por un lado el mal es la causa de la decisión divina de destruir el mundo, por otro, es un símbolo ético-religioso que permite a los hermanos cruzados tupí-cocama interpretar su propia experiencia histórica de contacto con los colonizadores en la región.

El mal, entonces, es un símbolo que tiene para los tupí-cocama un doble sentido: Uno que es explícito y otro que subyace a éste. Dicho de otro modo: El mal es una categoría simbólica ético-religiosa opuesta a la santidad que indica o remite a un hecho social: La percepción negativa de sus relaciones con los agentes religiosos (misioneros) y seculares (patrones) de la sociedad colonizadora. En el primer sentido, la gente que está fuera de la hermandad es caracterizada como "gentil", con lo que se quiere decir que no cumple con los mandamientos debidos y ha desoído el llamado de Dios hecho a través de su enviado: El Hermano Francisco. Esta gente vive en el "canto"; vale decir, en los caseríos en la ribera de los ríos y en las ciudades; ella es rea de la maldición. En consecuencia, estos lugares son malos, en ellos ocurren toda suerte de catástrofes y las tierras son infructíferas. Por el contrario, la gente que ha escuchado el mensaje del Hermano Francisco y cumple con los mandamientos divinos es elegida y separada como pueblo de Dios; en consecuencia, está dentro del ámbito de la santidad. Los elegidos viven en el "centro" de la selva, donde la tierra que habitan es bendita y, por lo tanto, fructífera. Por esta razón en el territorio de los hermanos cruzados, las chacras son fecundas y en él hay bienestar y abundancia. Un cruzado de Villa Caná sintetiza así lo antes dicho:

En nuestras villas vivimos sin pecado porque no nos emborrachamos ni peleamos ni pegamos a nuestras mujeres [...]. Estas tierras son bendecidas por Dios [...]. Toda tierra es santa cuando se la siembra con el espíritu de Dios [...]. Los hermanos somos llamados por Dios, por eso vivimos en tierras productivas que no se inundan y tenemos qué comer todo el año [...].

Es muy común que los hermanos de Villa Caná vean en las inundaciones, huracanes, epidemias, etcétera, que ocurren en diversas regiones de la selva en las que viven los gentiles, como consecuencia de la maldad.

El segundo sentido que los cruzados tupí-cocama atribuyen a la maldad del mundo tiene que ver con su experiencia histórico-social. Por esta razón la santidad y la bendición tienen también un alcance en el terreno social presente: Los hermanos cruzados afirman que el Hermano Francisco les ha enseñado a vivir de la agricultura por cuenta propia sin depender de los patrones. Con el aislamiento de los otros sectores sociales y el trabajo en sus propias chacras en el territorio de la Villa, ellos han experimentado un cierto grado de liberación social. Un hermano de Caná relató su experiencia personal del siguiente modo:

[...] Así éramos nosotros de ignorantes e inocentes [...] luego vino el Hermano Francisco [...]. La gente decía que Dios estaba viniendo [...] después nos fuimos siguiendo al Hermanito hasta Parinari y también hasta Iquitos [...]. Anteriormente yo había trabajado para los patrones hasta que ingresé a la hermandad, cuando vino el Hermanito por aquí [...]. En la hermandad aprendí que hay un solo patrón que es Dios y que no se puede servir a dos señores [...]. Los patrones cobran el doble de lo que cuestan las cosas que nos entregan y el peón tiene que pagar con su trabajo y nunca tiene dinero y queda atado a ellos para siempre [...]. Con el Hermanito he aprendido que se puede vivir de la agricultura sin depender de los patrones [...].

En realidad, el Hermano Francisco había planteado no trabajar para los patrones, quizás no tanto por razones sociales como por motivos religiosos. Los patrones exigen a sus peones duros y prolongados trabajos, a veces lejos del caserío, lo que no permite a los hermanos cumplir con sus relaciones familiares y sus deberes religiosos (lectura de La Biblia, asistencia al templo, oración, etcétera). Los Hermanos Cruzados interpretaron por su parte el discurso del Hermano Francisco como una alternativa liberadora frente a la opresión de los patrones. La maldad del mundo para los cruzados tupí-cocama significó tanto las relaciones de sus antepasados como las propias con los patrones, quienes impedían el cumplimiento de los compromisos con la divinidad. Los primeros fueron "inocentes" e "ignorantes de las cosas de Dios" (como ellos dicen) por haber vivido sujetos a los patrones; ahora, ellos fueron informados de dichas cosas por el Hermano Francisco. Los que viven en el mundo "maleado" se hacen reos de la maldición por causa de sus relaciones con los patrones. Hay aquí un doble aspecto de la maldad: Por un lado, ésta implica la sujeción a los patrones; por otro, el hacer oídos sordos al mensaje del Hermano Francisco lleva como consecuencia la esclavitud. Desde esta perspectiva este tipo de relaciones sociales tiene las mismas consecuencias malditas que la infidelidad al pacto con Javé tuvo para los antiguos hebreos: El caer en manos de los enemigos que los harían esclavos (Deut. 28, 15-25).

Conclusión

El discurso religioso cristiano del Hermano Francisco, estimuló la memoria mítica de los tupí-cocama de la región de Nauta; ellos apelaron a símbolos de su cosmología religiosa tradicional para interpretar su propia realidad histórico-social y reorientar sus relaciones sociales de contacto con la sociedad blanco-mestiza. La percepción del Hermano Francisco como profeta civilizador y salvador; la existencia de un paraíso en la selva y la simbología del mal fueron elementos mitológicos tradicionales que ahora están en la base del movimiento milenarista entre los tupí-cocama de la región de Nauta; movimiento que modificó la propia historia de ellos así como la historia global de la región. La reagrupación en pueblos nuevos o villas es un hecho

real y concreto que involucró la amputación de sus relaciones de esclavitud con los patrones y la fundación de una sociedad distinta y separada de la sociedad blanco-mestiza en la que estaban ubicados como grupo subalterno. En el campo religioso, no solo han ocupado un espacio junto a las agencias de la religión erudita cristiana sino que han logrado independencia en la producción de su propio pensamiento religioso; hecho que, en definitiva, significó liberarse del control social que la sociedad blanco-mestiza ejerció a través de dichas agencias a lo largo de todo el proceso de colonización.

En suma, los símbolos que fueron centrales en la mitología tupí-guaraní y que para ellos fueron una manera de interpretar y reorientar su propia historia, fueron reestructurados por los tupí-cocama cruzados con nuevos contenidos para hacer inteligible y modificar el campo de las relaciones sociales en que estaban entrampados dentro del sistema colonial-nacional de la región.

BIBLIOGRAFIA

- Cardoso de Oliveira, Roberto. "Indigenous Peoples and Sociocultural Change in the Amazon", en: *Man in the Amazon*, Gainesville, ed. Charles Wagley, University of Florida Press, 1974, pp. 11-35.
- Cruz, Francisco da. "Escudo de acero, Villa U.P.A." Río Juí, 1973.
- , "Breve aviso de última hora". Río Juí, 1976.
- , "Proyecto 77-Banco de misericordia", Río Juí, 1977.
- , "Yo soy tu Dios, tú serás mi pueblo", Río Juí, 1979.
- , "Estatuto salido a prueba como guía y formulario o modelo para los hermanos contando 33 puntos", Iquitos (copia).

- _____. "Auxilio de emergencia para el Pueblo de Dios", Río Juí, 1980.
- _____. "Villa Alterosa del Pueblo de Dios", Río Juí, 1982.
- Figueras, Francisco de. *Relación de las misiones de la Compañía de Jesús en el país de los Maynas*, Madrid, 1904.
- Hill, Jonathan (ed). *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*, Urbana and Chicago, University of Illinois Press, 1988.
- Metraux, Alfred. *A Religião dos Tupinambás e sua Relações com a das demais tribus tupi-guaranis*, São Paulo, 1950.
- _____. *Rèligions et Magies Indiennes d'Amérique du Sud*, París, Editions Gallimard, 1967.
- Nimuendajú, Curt. *Los mitos de creación y destrucción del mundo como fundamento de la religión de los Apapokuva-Guaraní*, Lima, Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, 1978.
- Rappaport, Joanne. *Mesianismo y las transformaciones de símbolos mesiánicos en: Tierradentro*, Revista Colombiana de Antropología Num. 23, 1980, pp. 367-413.
- Rosaldo, Renato. *Ilongot Headhunting: 1883-1974. A Study in Society and History*, Stanford, CA, Stanford University Press, 1980.
- Sahlins, Marshall. *Historical Metaphors and Mythical Realities*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1981.
- Susnik, Branislava. *Dispersión Tupí-Guaraní prehistórica*, Asunción, Museo Etnográfico "Andrés Barbero", 1975.
- Turner, Terence. "History, Myth and Social Consciousness among de Kayapó of Central Brazil", en: *Rethinking History and Myth*, Urbana and Chicago, University of Illinois Press, 1988.
- Wachtel, Nathan. *The Vision of the Vanquished*, Boston, Barnes and Noble, 1977.

- Wright, Robin-Hill, Jonathan. "History, Ritual and Myth: Nineteenth Century Millenarian Movements in the Northwest Amazon", en: *Ethnohistory* No.33 (1): 31-54. Georgia, University of Georgia, Centro Ecumênico de Documentação e Informação, 1985.