



Resurgimiento Omagua Etnocidio, etnogénesis y recurso cultural de un grupo invisible



Omagua resurgence Ethnocide, ethnogenesis and cultural resource of an invisible group

- Ferran Cabrero. Departamento de Ciencias de la Vida. Universidad Estatal Amazónica. (Puyo, Ecuador) (fcabrero@uea.edu.ec) ORCID: 0000-0003-4541-4904

Resumen

Una cultura llamada “omagua”, entre otros nombres, fue descrita como una de las más numerosas del pasado amazónico en las primeras crónicas del descubrimiento europeo del Amazonas (siglo XVI y principios del XVII). También aparecen, de forma más definida, en los diarios jesuíticos de las misiones de Maynas (de la segunda mitad del XVII a fines del XVIII). A pesar del impacto de estas reducciones y de la colonización europea, los ilustrados, viajeros, y funcionarios de los siglos XVIII y XIX aún citan a los omaguas o kambebas (su nombre en Brasil) como un grupo orgulloso, reminiscencia de su posición como “señores” del río. A principios del siglo XX, entre las décadas de 1930 y 1950, son registrados etnográficamente en Iquitos y alrededores (Perú), cuando se evidencia su marginación geográfica, disminución poblacional, y prácticamente extinción cultural. ¿Continúan existiendo a principios del siglo XXI? En este artículo se revisa la literatura etnográfica del siglo XX referente a este pueblo, y se exponen los resultados del trabajo de campo realizado a principios de 2014 en territorio otrora habitado por los omaguas, haciendo una comparativa entre tres países con una dinámica sociocultural disímil: Perú (etnocidio), Brasil (etnogénesis), y Ecuador (recurso cultural).

Palabras Clave: Amazonia, cambio cultural, etnografía, pueblos indígenas

Abstract

A culture called “Omagua”, among other names, was described as one of the most numerous cultures of the Amazonian past in the first chronicles of the European discovery of the Amazon (sixteenth and seventeenth centuries). They also appear, more definedly, in the Jesuit journals of the Mayna missions (from second half of the 17th to the end of the 18th century). Despite the impact of these reductions and European colonization, the Enlightened, travellers, and officials of the eighteenth and nineteenth centuries still cite the Omaguas or Kambebas (their name in Brazil) as a proud group, reminiscent of their position as “lords” of the river. In the early twentieth century, between the 1930s and 1950s, they were recorded ethnographically in and around Iquitos (Peru), when their geographical marginalization, population decline, and virtually cultural extinction are evident. Do they continue to exist in the early 21st century? This article reviews the ethnographic literature of the twentieth century concerning this people, and exposes the results of the field work carried out in early 2014 in territory once inhabited by the Omaguas, making a comparison between three countries with a different sociocultural dynamic: Peru (ethnocide), Brazil (ethnogenesis), and Ecuador (cultural resource).

Keywords: Amazonia, Cultural Change, Ethnography, Indigenous Peoples

Recibido:26/04/2020 • Revisado:07/05/2020 • Aceptado: 21/05/2020 • Publicado:30/06/2020
© 2020 Universidad Estatal Amazónica, Puyo, Ecuador.
Disponible gratuitamente en revamazcyt@uea.edu.ec



Introducción

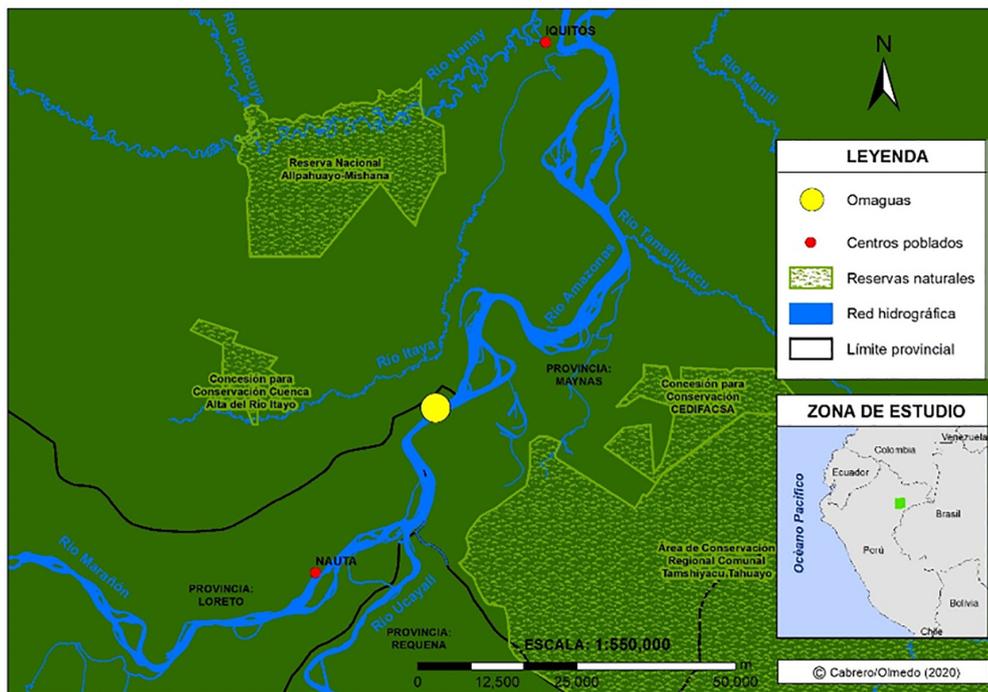
A diferencia de la situación conflictiva que encuentran en el bajo Amazonas, los primeros españoles, liderados por Orellana, que logran descender el río en el siglo XVI, son bien recibidos en su curso medio, y antes en el Coca y el Napo, por una cultura citada, entre otros nombres, como omagua. Los españoles ven a estos supuestos omaguas (en los siguientes siglos se irán definiendo mejor como grupo diferenciado) como indígenas más civilizados que los de tierra adentro, pues van vestidos, viven en grandes poblados e incluso tienen lo que consideran caciques (jefes regionales). Luego, los omaguas son descritos en detalle en los diarios de los misioneros de la llamada “Provincia de Maynas” (desde la segunda mitad del siglo XVII hasta fines del XVIII), incluyendo su modelado craneal y la tenencia de esclavos. A pesar del impacto de las reducciones y la colonización europea, los ilustrados, viajeros, y funcionarios de los siglos XVIII y XIX aún pueden describir a los omaguas o kambebas (su nombre en Brasil). Entre los años treinta y cincuenta del siglo XX, con todo y quedar como “pueblo invisible” (para recordar la obra de Stocks sobre los cocamillas), los llamados omaguas son registrados etnográficamente (Figura 1).

Tres etnografías se revisan aquí: las 11 páginas dedicadas a este pueblo en *Die indianer Nordost Perus* (1930) del antropólogo alemán Günter Tessmann; *Los tupí del Oriente peruano. Estudio lingüístico y etnográfico* (1935), del misionero español Lucas Espinosa; y las 22 páginas que le dedica el americanista también suizo Rafael Girard en *Indios selváticos de la Amazonia peruana* (1958). Más allá de la etnografía,

otros textos que se pueden citar de la época son *Prehistoria ecuatoriana, de Federico González Suárez* (1904), que incluye partes de un catecismo omagua, el artículo del francés Paul Rivet (1910), sobre las lenguas guaraní de la Alta Amazonia, donde compara el cocama y el omagua, utilizando en parte el texto que reproduce González Suárez; así como las entradas del antropólogo suizo Alfred Métraux en *La civilisation matérielle des tribus tupí-guaraní* (1928), y en el *Handbook of South American Indians* (1963 [1948]), donde cita a Tessmann y a Espinosa, entre otros, y luego es utilizado a su vez como referencia en otras obras, como la del mismo Girard. Aunque estas etnografías hablan de una cultura que desfallece, fragmentada, como restos de un naufragio, hoy los omaguas parecen subsistir en algunas personas en Perú, en los llamados kambebas en Brasil, y en elementos y prácticas en los naporunas del Ecuador.

Materiales y métodos

A partir de una revisión exhaustiva de las obras modernas citadas y del trabajo de campo realizado a principios de 2014, con metodología etnográfica de registro de evidencias, en este artículo se procura validar la hipótesis que la cultura omagua continúa presente de una u otra forma en todos estos países, aunque sin los rasgos más característicos de cuando se dio la conquista, la colonia y el primer período republicano. Y que quizás haya resurgido en los últimos tiempos como parte del movimiento indígena moderno. Conceptos como etnocidio, etnogénesis y recurso cultural son de importancia en el abordaje de este caso para mostrar tendencias (no tipos fijos) en tres países: Perú, Brasil, y Ecuador.

Figura 1. Zona visitada por Tessmann, Espinosa y Girard

Fuente: © Cabrero / Olmedo (2020)

Fuentes etnográficas de principios del siglo XX

Publicada en 1930, la obra de Tessmann es una síntesis etnográfica de los pueblos indígenas de la zona, entre ellos los omaguas. El alemán hace trabajo de campo en San Salvador de Omaguas, entonces mayor que el otro pueblo donde viven: San Joaquín; y subraya que los omaguas ya están muy mezclados con los cocamas (hoy “kukama kukamiria”), de mayor población. Habla de 30 familias en las dos aldeas, entre 120 y 150 indígenas. Como patrón de asentamiento, aparte de estar ubicados en las antiguas reducciones, cita las casas que han sido adaptadas al estilo “colono”.

Como modo de producción apunta la caza y la horticultura (curiosamente, Tessmann no se centra en la pesca, medio primordial de vida en los omaguas históricos). Respecto a la estructura social, cita a los *kuráka* (palabra de origen quechua para designar al cacique o jefe político y administrativo), que eran asistidos

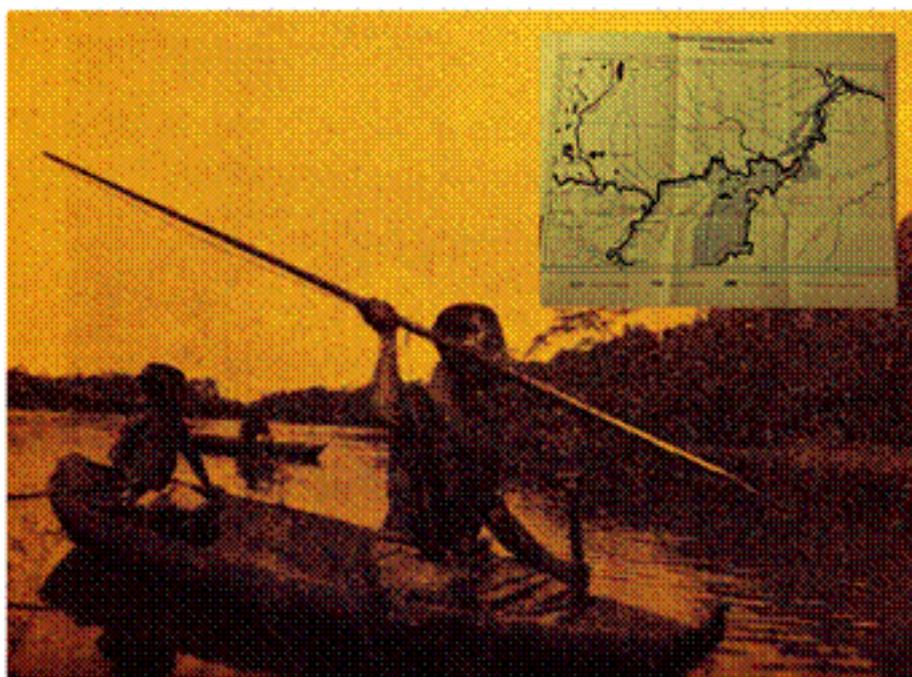
por una especie de policías (*baráyo*) que velaban por el orden en la comunidad. No se identifican estratos sociales y, de acuerdo con sus informantes, “no incorporaban jamás esclavos a su tribu” (erróneo, si tenemos en cuenta las crónicas). Como economía doméstica, los omaguas que encuentra van vestidos con ropa de estilo europeo. El modelado craneal ya no existe, ni las jeringas de caucho que servían para inyectar una especie de polvo estimulante (*kurupá*) en la nariz (citadas por La Condamine en su obra de 1745). Mayormente, la cerámica que no es de uso doméstico está decorada en rojo. El texto de Tessmann debe tratarse con precaución, tanto por ser el relato de un viajero que ve una sola fotografía fugaz en el tiempo como porque los datos provienen básicamente de una persona enferma, alcoholizada, Marcus Ipushima, “el último de los Omaguas” (Tessmann, 1999 [1930]: 35, 36).

Otra investigación remarcable es la del misionero agustino español Espinosa. Como

el religioso se interesa especialmente por la lingüística (aunque no es considerado especialista, el autor apunta que es el primer libro de lingüística americana publicado en España “conforme a los métodos científicos modernos”), su texto de 1935 es especialmente valioso por las explicaciones etimológicas de las palabras en su contexto: en el cultivo, en la pesca... (Figura 2, con detalle de su mapa de distribución de los tupí en Perú). En una obra posterior (1955: 590), donde Espinosa cita profusamente los diarios de los jesuitas de las misiones de Maynas, se calcula su población en 30 familias, tendiendo a disminuir y desaparecer.

Igualmente, explica el origen de su ubicación (Ibíd., 288): “[...] dos pueblos de Omaguas en el territorio del Perú: San Joaquín y San Salvador, que se formaron con los restos de los Omaguas fugitivos de los portugueses en tiempos del Padre Samuel Fritz”. Cabe subrayar que los enclaves actuales son producto de las misiones y, por tanto, de una mezcla importante de culturas junto con la omagua: pevas, caumaris, mayorunas, yurimaguas, miguianos, amaonos, masamaes, cocamas, y cocamillas.

Figura 2. Omaguas pescando, con detalle mapa de distribución de los tupí en Perú en los años treinta del siglo XX



Fuente: © Espinosa (1935)

La obra de Girard, de 1958, está a medio camino entre la etnografía y el diario de viaje. Se estructura quizás de forma un poco desordenada, pero es de los pocos textos etnográficos que se tienen sobre los omaguas contemporáneos:

Particularmente me interesaban los Omagua, por tratarse de un grupo en proceso de extinción, del que

tenemos interesantes referencias históricas, pero carecemos de todo informe etnográfico de su estado actual [...] ¿Desaparecerán del mapa esos famosos guerreros que otrora sembraban el terror entre los indios del Amazonas y del Napo, región que recorrían en expediciones bélicas; ese pueblo de expresiones artísticas, con

bella cerámica como la que vi en el Museo de Berlín? (Ibíd., 163).

Vivían sobretodo en dos pueblos: San Salvador de Omaguas y San Joaquín de Omaguas, entre Iquitos y Nauta, en el río Amazonas cerca de la confluencia del Marañón y el Ucayali; quedando San Salvador (unas veinte familias cuyas viviendas están diseminadas en claros de bosque) más aislado debido a una franja de tierra formada por el río (también citada años antes por Tessmann). Luego hay una serie de ranchos: Paucarpala, Puritania, Porvenir, San Fernando y Yacuapada (*Ibíd.*, 167). Entre los omaguas que encuentra Girard están Guillermo y Eugenia Ipuchima, hijos de “Marcos Ipuchima”, el *kuráka* alcoholizado referido por Tessmann unos treinta años antes como “el último omagua”.

Respecto a la organización socio-política parece que, por 1955 (*Ibíd.*, 183), la institución del cacique o *kuráka* desapareció y los trabajos colectivos pasaron a ser dirigidos

por los jefes de familia. La retribución para estos trabajos consistía en comilonas y “masateadas”. De las festividades que aún conservaban entonces se habla de la *umisha*, cuando la cosecha de la yuca entre diciembre y febrero, asociada a la abundancia de alimentos, y que coincidía generalmente con el Carnaval. Entre los juegos se cita el *masputi*, que se jugaba con bolas de hojas de maíz y utilizando solo las manos; y el de pelotas de caucho, que podían rebotar solo en la cabeza y que, de acuerdo con Tessmann, había desaparecido cuando los visitó. El apartado de cerámica es uno de los más extensos. Se subraya su colorido y belleza. Los informantes incluso recordaban que, antes, enterraban a los *kurákas* y a los jefes de familia en urnas de barro. Véase la Fase Napo en arqueología, asociada a los omaguas históricos (Lathrap, 2010 [1970]: 179-193; Figura 3), con incisos, excisos, modelado y dibujos geométricos y sinuosos, cuyas piezas más vistosas son precisamente las urnas funerarias.

Figura 3. Piezas Fase Napo



Fuente: © Granja / Cabrero / Colección MACCO (2020)

Resultados: Descendientes de la antigua misión de San Joaquín de Omaguas

Desde mediados del siglo XIX San Joaquín de Omaguas está ubicado río Amazonas más arriba de la última “reducción” indígena, fundada por el misionero jesuita Samuel Fritz, con ese mismo nombre. Cuenta con 106 familias y 513 habitantes (INEI, 2007), no identificándose indígenas. Ribeiro y Wise (1978) apuntan que, desde 1900, ha habido contacto permanente con los omaguas y que, desde la década de 1960, se han integrado a los kukama kukamiria, un grupo más numeroso, y a los mestizos.

¿Existen los omaguas hoy? Desde el trabajo de campo en la zona a principios de 2014, luego de una prospección exhaustiva, se pudo encontrar y entrevistar cuatro personas con conocimientos de omagua u “omagüino”, como algunos citan: los hermanos Alicia y Lino H. (Figura 4), Ramón C., y Arnaldo H. (Figura 5). Se identifican a sí mismos como “omagüinos”, pero no tanto en el sentido étnico, sino en el de pertenecer al pueblo de San Joaquín de Omaguas. En el encuentro con los cuatro, en San Joaquín, en Nauta, y en Iquitos, el único que hablaba fluidamente y pensaba en omagua era Arnaldo. A Alicia y Lino les costaba construir frases. Ramón, de avanzada edad y enfermo, solo se acordaba de algunas palabras (“*Disculpa, yo sé, pero no puedo hablar. [...] Comprendo las cosas, pero no puedo hablar. Soy franco. Para qué voy a engañar*”). De acuerdo con Lino, la persona que hablaba mejor omagua era Elena Cahuaza, quien murió hacía años. Así, aunque parece que en San Joaquín hay dos personas más que conocen algo del idioma (Lino, comunicación personal), y aunque pueda haber algún hablante fluido como migrante, quizás en Lima, Arnaldo H. (81 años en 2014), es la única persona identificada hasta ese año, en esa zona, que a la vez piensa y habla en omagua:

Yo he crecido escuchando el omagua [...]. Yo he aprendido a hablar de mis padres, porque mis padres eran netamente omagüinos. [...] La mayoría de gente hablaba omagua. Mis padres solamente eso hablaban. Mi mamá hasta su muerte no hablaba castellano. Todo era omagua. Sí. Si es que ahora unos pobladores de San Joaquín han evitado hablar el omagua... porque había unas profesoras que han venido y decían que no se debe hablar el omagua sino el castellano [...]. Si yo tuviera con quien hablar yo conversaría. [...] Yo he nacido, soy omagüino de nacimiento, y me gustaría hablar lo que es mi lengua.

Lino confirma que antiguamente, en el pueblo, la mayoría hablaba este idioma, y que “*cuando vino la primera escuela ahí ya dejaron y hablaban en castellano*”. Cree que es una lástima no haber enseñado a nadie más que pueda hablar el idioma, pero “*no les gusta; se ríen nomás, no quieren estudiar*”. Respecto al patrón de asentamiento, de carácter ribereño, hay que citar la vivienda que se podría considerar de reminiscencia omagua (Figura 4), apreciándose dos unidades. En el interior de la unidad principal se constata una separación interna de madera entre el recibidor, en la entrada, y la habitación dormitorio. Al fondo se identifica la segunda unidad, donde se encuentra la cocina; diferenciación usual en algunas culturas amazónicas. Siguiendo las crónicas, los pilares donde se sustenta la unidad habitacional y las paredes de madera serían características propiamente omaguas, cuyas casas se alineaban a lo largo de las riberas. El huerto, donde sobretodo se cultiva yuca, plátano y piña, se encuentra en la parte posterior.

Figura 4. En conversación con Alicia y Lino H.

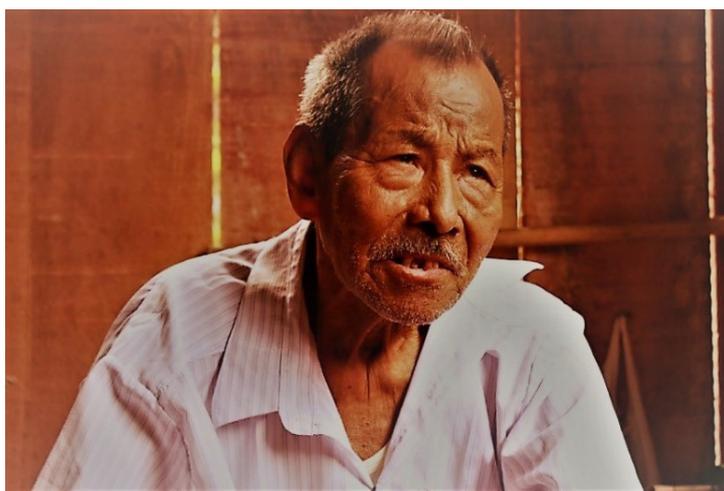


Fuente: © Cabrero (2014)

Alicia aun elabora abanicos como los que cita Tessmann en su etnografía de principios del siglo XX, llamados wáuta, y que sirven tanto para avivar las llamas del fuego como para espantar insectos. Sin embargo, la elaboración de cerámica hace tiempo se ha perdido: *“Ahora no, no hacen. Nadie. Hoy todo es con balde. Todos se han olvidado.*

Pueden hacer los que entienden, pero no hay quien”. De hecho, la migración hacia Iquitos y Lima ha reducido en pocos años el pueblo a una mínima expresión. Según indica la población, hay trata de personas, siendo las jóvenes presumiblemente explotadas sexualmente en las grandes ciudades.

Figura 5. Arnaldo H.: El “último omagua” en el S. XXI



Fuente: © Tàpies / Cabrero (2014)

Discusión

A diferencia de las crónicas etnohistóricas, de acuerdo con la etnografía moderna de principios del siglo XX, los omaguas son solo un grupo indígena “menor”, si no invisible. Espinosa procura registrar el idioma. Tessmann parece desesperado en obtener una hebra importante en el tejido sociocultural deshilachado de los omaguas de entonces. Marcus Ipushima, “el último de los Omaguas”, envejecido y alcohólico, no es el mejor informante para el etnógrafo. No obstante, en 1958, Girard apunta que los omaguas de San Salvador aún mantienen algunas costumbres propias y hacen vasijas policromas. Pero a principios del siglo XXI el paisaje cultural es muy distinto: La colonización y el mestizaje han avanzado. Solo se identificaron dos personas, hermanos, que conocen algo de omagua, residentes en San Joaquín. Como otros marcadores etnográficos, se registró la casa y los abanicos hechos de palma. Ya no elaboran cerámica. Aunque oriundo de San Joaquín, a la única persona que habla fluidamente y piensa en omagua se la pudo encontrar en Iquitos. Parafraseando a Tessmann, a principios del siglo XXI Arnaldo H. sería “el último omagua”. Es la hebra sobreviviente de un tejido desintegrado, de una cultura bruscamente implosionada por las presiones externas que se han sucedido a lo largo del tiempo.

Si, además de la autoidentificación étnica, el idioma es una de las principales características de una cultura diferenciada, se podría decir que Arnaldo H. es el testimonio de un “etnocidio”. Aunque también es un concepto usado para la movilización política, la presente situación se hace más comprensible con este, más que con otros conceptos utilizados desde la academia como “transculturación” / *acculturation* (Red eld, Linton, Herskovits) o “fricción interétnica” (Cardoso de Oliveira). De acuerdo con el documento de la Declaración de San José

sobre Etnocidio y Etnodesarrollo en América Latina (VV.AA.: 1981):

El etnocidio significa que a un grupo étnico, colectiva o individualmente, se le niega su derecho de disfrutar, desarrollar y transmitir su propia cultura y su propia lengua. Esto implica una forma extrema de violación masiva de los derechos humanos, particularmente del derecho de los grupos étnicos al respeto de su identidad cultural, tal como lo establecen numerosas declaraciones, pactos y convenios de las Naciones Unidas y sus organismos especializados, así como diversos organismos regionales intergubernamentales y numerosas organizaciones no gubernamentales.

En la historia reciente de la Amazonia peruana, este etnocidio se aceleró durante la “Fiebre del caucho”, entre fines del siglo XIX y principios del XX, con prácticas de trabajo esclavo y genocidas, como evidenció Roger Casement en 1912, así como en los vientos desarrollistas de la izquierda política del llamado Gobierno Revolucionario de la Fuerza Armada (1968-1975) encabezado por Juan Velasco Alvarado. Si bien este gobierno tuvo avances en aspectos socio-políticos, estos se dieron con limitaciones, complicaciones y paradojas, como el decreto ley no 17 71629, del 29 de junio de 1969, cuando se dispuso una reforma agraria que abolió los términos indio e indígena del lenguaje oficial por considerarlos ofensivos, lo que repercutió en la invisibilización, en aquel entonces, de aproximadamente el 50% de la población. Más tarde, en 1978, vendría la Ley de Comunidades Nativas y de Desarrollo Agrario de la Selva y de Ceja de Selva (nº 22 175), en un momento en que la posibilidad de que los indígenas tuvieran derechos colectivos era impensable; de ahí que no se pudiera ir más allá de plantear que la titulación de tierras fuera por

comunidad, no por pueblo indígena, lo que quitó continuidad a los territorios ancestrales (Chirif, 2005).

En el último Censo de Comunidades Nativas y Campesinas (INEI, 2017) no se empadronó a ninguna comunidad omagua. Se cita 61 personas que se autoidentifican como tales “a nivel nacional” (pueden estar en Lima, por ejemplo); lo que no implica conocer el idioma. Por “[...] el idioma o lengua materna [...] han sido 3 personas que han manifestado que hablan la lengua Omagua que corresponde al 0,00006% del total de lenguas originarias a nivel nacional” (BDPI, 2020: 1). Como hipótesis, quizás a futuro pueda darse un resurgimiento de la identidad omagua aprovechando instrumentos como Radio Ukamara, asociada a la Iglesia y con sede en Nauta; muy activa en la revalorización de la cultura kukama kukamiria, así como en la defensa de la selva.

La degradación, anomia y prácticamente extinción de la cultura omagua en el actual Amazonas peruano, por la situación de “cuello de botella” demográfico y por la transculturación en un proceso constante de etnocidio, invita a retomar el artículo de Walker *et al.* (2012), donde se apunta a una pérdida de complejidad de los grupos tupí, que en algunos casos puede deberse al impacto de la colonización europea. Esto es importante porque se entra en la discusión sobre la validez o no de los datos de las primeras crónicas. A su vez, remite a un viejo debate apuntado, entre otros, por Lévi-Strauss y a un caso etnográfico: el llamado “error de Holmberg” (Mann, 2005: 6-13).

En su tesis publicada como *Nomads of the Longbow* (1950), el antropólogo norteamericano Allan R. Holmberg describe a los sirionó del Beni, Bolivia, de origen tupí, como una de las culturas más atrasadas del mundo, hasta el punto que carecían de religión, no podían contar más allá del número tres y ni siquiera podían hacer

fuego, lo transportaban de un sitio a otro. Sin embargo, un detalle lo cambiaba todo... Holmberg pasó por alto que el grupo había sido diezmado, no solo en la Conquista sino poco antes de que llegara a hacer trabajo de campo. Un ataque de viruela y de gripe había reducido la población sirionó en la segunda década del siglo XX: De más de 3000 mil personas pasaron a ser 150. La imagen de los sirionó como un pueblo del paleolítico ocultó que eran, básicamente, los sobrevivientes de un genocidio y de un etnocidio. Y que eran, como quien dice, unos recién llegados al Beni (Bolivia), en una migración de hacía pocos siglos. Un poco más tarde, otro grupo tupí-guaraní en proceso de desintegración es registrado en otra obra clásica, *Chronique des indiens guayaki* (1986 [1972]), de Pierre Clastres.

Cabe subrayar que hay otros omaguas más allá del Amazonas peruano, llamados kambebas, nombre, en principio despectivo, que los portugueses les asignaron en Brasil, siendo la contracción de vocablos tupí para “cabeza chata”, haciendo referencia a la práctica ancestral del modelado craneal. Con todo y que la “obra magna de la antropología brasileña, de Ribeiro, ya no incluía Cambeba” (Jorna, 1991: 240), la irrupción del movimiento indígena moderno a partir de los años ochenta del siglo XX ha revitalizado y visibilizado a los kambebas, sus reivindicaciones finiseculares, como el derecho a la libre determinación y a sus tierras ancestrales. En su trabajo de campo de 1985, Peter Jorna fue testigo de ese cambio de “caboclos” (mestizos del Amazonas), a indios kambebas a partir de la familia Da Cruz. En los años veinte, en una de las islas donde habitaban los kambebas, “Santa Cruz” (la antigua Jurupari-Tapera), un día se entregó camisa y pantalón, y se bautizó a un padre y a su hijo, quienes en São Paulo de Olivença recibieron su nombre cristiano, Da Cruz, y su santo patrono, San Juan Bautista. Décadas más tarde, en 1980, en la comunidad de Jaquirí, conformada por 60 personas que

habitaban en la desembocadura del río Japurá, cerca de Tefé, se da por primera vez la nueva autoidentificación, tal y como narra uno de los testigos:

Aquí en esta región, nadie sabía que el señor Valdomiro [Da Cruz] era “indio”. En la reunión del seminario, poco antes de esa reunión de Miratú [encuentro sobre la cuestión indígena convocada en la Diócesis de Tefé], el padre nos dijo que nosotros éramos los representantes de los Kambeba. El secretario del sindicato no quería creer. “¿Qué... el señor Valdomiro?... Él no puede ser indio... im-po-sible. Un buen líder de su comunidad, eso sí. ¿Pero un indio? ¡Imposible!” Y al comienzo, nadie por aquí lo creyó.

De acuerdo con los últimos datos, en varios pueblos repartidos entre el medio y alto Solimões (Amazonas), como Benjamin Constant, Tabatinga, São Paulo de Olivença, Fonte Boa, Alvarães, Tefé, y Coarí, hoy los kambebas serían unas 780 personas, aunque en estimaciones de la *Organização do povo Kambeba do Alto Solimões* (OKAS) alcanzarían como mínimo 1500 personas en territorio brasileño (incluyendo la población migrante que existe hoy en Manaus, la capital del Estado del Amazonas). Entonces, desde 1982, cuando se registraron 54 kambebas en el censo, la población ha ido en aumento, lo que se debe tanto a las de ciencias de los censos anteriores como a la creciente consciencia y autoidentificación de los indígenas con todo y procesos de mestizaje reciente, lo que incluye la eclosión de identidades rehechas (Maciel, 2003).

Este acontecimiento es común en el pasado reciente de Brasil (Oliveira, 1999; Ossami de Moura, 2008), en parte por el papel de la Iglesia católica bajo la influencia del Concilio Vaticano II (1962-65), la Teología de la liberación y la pastoral indígena (véase el papel del *Conselho Indigenista Missionário* – CIMI, fundado en 1972); en parte por el

avance que representó la Constitución de 1988, la política pública en general (salud, educación, soberanía alimentaria...), y especialmente por las ayudas que puede ofrecer el organismo estatal Fundación Nacional del Indio (FUNAI), como la demarcación y titulación de tierras indígenas a partir del derecho al territorio, siempre y cuando se presente una declaración de “indianidad” de acuerdo con determinados parámetros que lo legitime a uno como portador de ciertos derechos.

De acuerdo con el censo de 2010, 3771 personas hablaban la lengua general amazónica o tupí general, una lengua franca, sin especificar adscripción de pueblo. Pero solo había 44 personas que hablaban el idioma kambeba/omagua. Cabe subrayar que, de acuerdo con el Atlas de las lenguas del mundo en peligro de la Unesco (Moseley, 2010), habría 100 hablantes de omaguas/kambeba en todo el mundo, lo que la sitúa en “situación crítica”, una categoría previa a “extinta”. En la segunda década del siglo XXI, se ha dado un intento de revitalización lingüística a partir del rescate de la lengua en escuelas comunitarias interculturales, y ya hay kambebas en la universidad. En esta lucha de sobrevivencia cultural, entre otros elementos añadidos que sirven para esta reconstitución identitaria, hay que subrayar la defensa de sitios arqueológicos, mitos y leyendas como el *curupira* (compartidos con los *caboclos*, indígenas amestizados), diseños autóctonos y festividades propias, incluyendo variedad de canciones y danzas, nuevas y reconstituidas, que se suelen ofrecer al turismo.

“Etnogénesis” es un concepto con varios significados. Ha pasado de designar solo la eclosión de nuevas identidades a intentar explicar la reinención en períodos de tiempo cortos de culturas ya identificadas en el pasado, con el establecimiento de fronteras étnicas antes no percibidas o subrayadas. De acuerdo con la aproximación amplia de Hill (1996: 1), más allá de

postulados esencialistas o instrumentales, etnogénesis es *“un concepto que abarca las luchas culturales y políticas simultáneas de las personas para crear identidades duraderas en contextos generales de cambio radical y discontinuidad”*. Aunque es, además, un concepto polémico, puesto que sectores indígenas pueden preferir hablar de *“resistencia indígena”* (Ossami de Moura, 2008: 45), aquí es útil como concepto de análisis antropológico, dejando acepciones como *“resistencia”, “surgimiento”, “resurgimiento”, “visibilización”,* o *“emergencia étnica”* como manifestaciones empíricas de un fenómeno social (Arruti, 2006).

Con características propias importantes e historia común, incluyendo un aspecto clave como la lengua y el territorio, y añadiendo elementos comunes a los *caboclos*, a fines del siglo XX y principios del XXI, el fenómeno del resurgimiento de la identidad kambeba podría llegar a analizarse desde el concepto de *“etnogénesis”*. Hace pocas décadas, en pleno desarrollismo, la kambeba parecía una identidad inexistente, muerta. ¿Invisible? ¿Una invisibilidad estratégica del propio grupo para sobrevivir? ¿No se daban las condiciones para su visibilidad y emergencia étnica? ¿No interesaba? ¿No se imaginaban a sí mismos como kambebas? En todo caso, en

la actualidad se da un resurgimiento de dicha identidad étnica.

Esta construcción identitaria o, más concretamente, esta reconstitución cultural en base a fragmentos provenientes de lo que se podría citar como un etnocidio, que dan sentido de pertenencia y de la propia existencia, tiene otros vericuetos en Ecuador, en ciudades de colonización reciente, teniendo como protagonistas tanto los colonos blanco-mestizos, como los indígenas de habla kichwa. Un caso paradigmático se da en Puerto Francisco de Orellana (más conocida como *“El Coca”*), capital de la provincia de Orellana, en la Amazonia ecuatoriana. Allí se puede encontrar el *“Hotel Omaguas”*, nombre que denota apropiación y orgullo de los ancestros directos o adscritos que ocuparon esas tierras (Figura 6). O las Piscinas Pauker y Museo temático cultural omaguas (Figura 7), cuyo propietario es hijo de una familia de colonos y promotor turístico. *“Lo omagua”*, en El Coca, utilizando la perspectiva de Yúdice (2002), sería más bien un *“recurso”* cultural en el marco de las nuevas oportunidades que ofrece el mercado turístico gracias al incremento del flujo de personas en el mundo globalizado del capitalismo avanzado. Un turismo que busca lo diferente, lo autóctono, lo *“auténtico”*.

Figura 6. Recurso y marca cultural



Fuente: © Cabrero (2020)

Pero para entender este recurso cultural, incluso como “marca” omagua, hay que ir al papel desempeñado por cierto tipo de pastoral en la reconstitución identitaria y el resurgimiento de “lo indígena”. En América Latina, como fue citado anteriormente en el caso de Brasil, ha sido común la defensa y fortalecimiento de la identidad indígena por parte de un sector de la Iglesia católica, la llamada Iglesia de los pobres. Tiene como una de sus consecuencias la Teología de la liberación, y se vincula igualmente con la Teología india, con antecedentes directos en los documentos de pastoral indígena post conciliares, desde el encuentro de Melgar (1968) hasta el de Bogotá (1985), (para un resumen véase Cabrero, 2014). En la Amazonia ecuatoriana se puede subrayar el trabajo de los carmelitas en Lago Agrio, así como el de los capuchinos en “El Coca”, en este caso con el antecedente trágico y emblemático del obispo Alejandro Labaka y la religiosa Inés Arango, quienes fueron muertos en 1987 por indígenas recién contactados, en el marco de un proceso de negociación contrarreloj con las petroleras debido a la expansión de la frontera extractiva. En un documento institucional, Palacio (1991: 85), subraya los compromisos de la Declaración

de Bogotá (1985), sobre evangelización de los indígenas:

Trabajar infatigablemente por el rescate de las culturas indígenas; Defender las tierras de los pueblos indígenas; Apoyar a la lucha por la legítima autodeterminación, en pro de la identidad étnica [...].

En Ecuador, el éxito de la identidad omagua como “recurso” es producto del trabajo desarrollado en los últimos años por la misión capuchina de origen navarro (norte de España) de revalorización del “tiesto muerto”: recuperación, conservación y difusión de vasijas de la Fase Napo, asociada a los omaguas históricos. La “marca” omagua es un efecto “colateral”. Se puede apuntar aquí el papel realizado por los capuchinos desde el Centro de investigación cultural de la Amazonia ecuatoriana (CICAME), fundado en 1965, desde el Museo de Pompeya (convertido en etnográfico en 2009) o, más recientemente (2015), desde el Museo Arqueológico y Centro Cultural de Orellana (MACCO), con fuerte inversión pública del Municipio (Figura 8).

Figura 7. Reclamo turístico



Fuente: © Cabrero (2020)

Cabe añadir que, en este *revival*, resurgimiento, o reconstitución, luego de décadas de pastoral indígena, los llamados naporunas, “gente del Napo”, kichwas amazónicos, en algunos casos se pueden referir a sí mismos como descendientes de los omaguas. De hecho, persisten apellidos omaguas, como Huaniri o Papa, como cita el cronista Vázquez en el siglo XVI a un cacique omagua. Santiago Santi (2016: 94), comunero de El Edén, explica su probable origen étnico, así como el del asentamiento:

Nosotros, indígenas de habla kichwa del Edén somos descendientes de los Omaguas [tupí guaraní] y encabellados [tucano occidentales], unas tribus que habitaban a lo largo del río Napo. En los años 1974-1975 llegan algunas familias desde la bocana del río Tiputini, Santa Rosa de Armenia y otros que vivían en

Pañacocha como trabajadores de la misión capuchina. Ellos vinieron desde el Coca. Payamino, Napo.

Para algunos indígenas actuales el miedo a la vasija con restos mortuorios se compagina, o ha dado paso, al orgullo de los ancestros. Un orgullo influenciado por la Iglesia misionera que debe aunarse, a menudo como retroalimentación, al que emana del movimiento social indígena. Desde por lo menos mediados de los setenta, y especialmente desde los ochenta y noventa, en varios países de Latinoamérica, este movimiento étnico, además de los avances en derechos colectivos e individuales (Constituciones de 1998 y 2008 en Ecuador), en vistas a una verdadera “ciudadanía intercultural” (Cabrero, 2013), imprime una revaloración general de lo autóctono como original o puro.

Figura 8. MACCO, en Puerto Francisco de Orellana (“El Coca”), y detalle del Museo del CICAME en la isla de Pompeya (Napo ecuatoriano)



Fuente: © Cabrero (2014, 2020)

Conclusiones

El esplendor de una supuesta cultura omagua que los primeros cronistas citan admirados se ensombrece por las epidemias y debido a

la expansión de la frontera de colonización europea, cuando el número de sus integrantes, más definidos identitariamente como grupo étnico conforme avanza la colonización, baja drásticamente. Los

omaguas pasan de “señores” del río (Amazonas y Napo) en el siglo XVI a *damnés* en el siglo XX; a ser un pueblo subalterno, condenado, invisible. Las etnografías de las décadas de 1930 y 1950 dan testimonio de ello en el Perú, hasta tal punto que, si no se conociera los antecedentes, se podría caer en lo que se ha venido a llamar “error de Holmberg”.

En el trabajo de campo realizado a principios de 2014, se identificaron tres personas con conocimientos del omagua, de las cuales una sola habla y piensa en el idioma, declarándose, como tantos otros, “omaguino” solo en el sentido de ser oriundo del pueblo de San Joaquín de Omaguas. Por otra parte, y curiosamente, en Brasil, con todo y estar en la zona donde se supone hubo mayor tráfico de esclavos en los siglos XVII y XVIII, hoy, especialmente en el Estado de Amazonas, se puede encontrar a los kambebas, como allí se conoce a los omaguas. Su población podría ascender a más de 1500 personas. Finalmente, en Ecuador se encuentran vestigios de su cultura material e inmaterial, en el marco de un *revival* de orgullo étnico.

¿Por qué esta diferencia? En Perú, los estragos de la época del caucho y la invisibilización de lo indígena a partir de la revolución de Juan Velasco Alvarado (el indígena visto solo como campesino), junto con el racismo, inciden en esta debacle y falta de resurgimiento étnico de aquellos indígenas radicados en la otrora misión de San Joaquín de Omaguas. En Brasil, en parte gracias a la política de la FUNAI de adjudicación de territorios, así como a las ayudas sociales del Gobierno por “identificación étnica”, los omaguas o kambebas sobrevivientes a la Colonia y primeros años de la República han conseguido reconstituirse y resurgir en un movimiento indígena de revitalización por medio de un proceso de etnogénesis. En Ecuador, la influencia de la Iglesia misionera, en retroalimentación con el movimiento indígena, repercute en una revalorización de

lo autóctono, pudiéndose utilizar la identidad ancestral como “recurso” cultural, incluso llegando a situaciones de ver “lo omagua” como “marca” de atracción turística. En resumen, dependiendo del contexto, y más allá de “tipos fijos”, se dan preferentemente tres tendencias o dinámicas socioculturales dependiendo del país: Etnocidio, etnogénesis y recurso cultural.

Referencias Bibliográficas

Arruti, J. M. (2006). “A produção da alteridade, o Toré e as conversões missionárias e indígenas”. En P. Montero (org.). *Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultura*. Rio de Janeiro: Globo, pp. 381-426.

BDPI (2020). Omagua. Base de Datos de Pueblos Indígenas u Originarios. Lima: Ministerio de Educación. Véase:(<http://bdpi.cultura.gob.pe/pueblo/omagua>) [visita junio 2014, y marzo 2020].

Cabrero, F. (2014). “Teología india y opción por los pobres. Un encuentro poco explorado”. En *Realidad. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, no. 142, pp. 521-534.

----- (2014). Omaguas. Cataclismo amazónico. Tesis doctoral. Barcelona: UAB.

----- (coord.) (2013). *Ciudadanía intercultural. Aportes desde la participación política de los pueblos indígenas en Latinoamérica*. Quito: PNUD.

Chirif, A. (2005). “A casi cuarenta años de *La sal de los cerros*”. En Stefano Varese (2011 [1968]). *La sal de los cerros*. La Habana: Casa de las Américas, pp. 11-33.

Espinosa Pérez, L. (1955). *Contribuciones lingüísticas y etnográficas sobre algunos pueblos indígenas del Amazonas peruano*. Madrid: CSIC / Instituto Bernardino de Sahagún.

- (1935). *Los tupí del Oriente peruano. Estudio lingüístico y etnográfico*. Casa Editorial Hernando: Madrid.
- Girard, R. (1958). *Indios selváticos de la Amazonia peruana*. México: Libro Mex Editores.
- González Suárez, F. (1904). *Prehistoria ecuatoriana: ligeras reflexiones sobre las razas indígenas, que poblaban antiguamente el territorio actual de la República del Ecuador*. Quito: Impreso por Ricardo Jaramillo.
- Hill, J.D. (1996) (ed.). *History, Power and identity: Ethnogenesis in the Americas, 1492–1992*. Iowa City: University of Iowa Press.
- Holmberg, A.R. (1969 [1950]). *Nomads of the Long Bow: The Sirionó of Eastern Bolivia*. New York: The Natural History Press.
- IBGE (2010). *Censo Demográfico. Características Gerais dos Indígenas. Resultados do Universo*. Rio de Janeiro: IBGE.
- INEI (2017). *Censos Nacionales 2017: XII de Población, VII de Vivienda y III de Comunidades nativas y comunidades campesinas*. Lima: Instituto Nacional de Estadística e Informática.
- INEI (2007). *Censo Nacional 2007*. Lima: Instituto Nacional de Estadística e Informática.
- Jorna, P. (1991). "Vuelta a la historia. Los cambebas del río Solimões". En P. Jorna, L. Malaver, M. Oostra (coord.). *Etnohistoria del Amazonas*. Quito: Abya Yala / MLAL, pp. 213-244.
- La Condamine, C. M. de (1921 [1745]). *Relación abreviada de un viaje hecho por el interior de la América meridional desde la costa del mar del Sur hasta las costas del Brasil y de la Guayana, siguiendo el curso del río de las Amazonas*. Madrid: Calpe. Disponible en: (https://archive.org/stream/relacinabrevia00laco/relacinabrevia00laco_djvu.txt) [visita febrero 2014].
- Lathrap, D. W. (2010 [1970]). *El Alto Amazonas*. Lima: Instituto Cultural Runa / Chataro Editores.
- Maciel, B. (2003). *Identidade como articulação de novas possibilidades; etno-história e a rmação étnica dos Cambebas na Amazônia brasileira*. Tesis de maestría, UFAM.
- Mann, C. (2005). 1491. *New revelations of the Americas before Columbus*. Vintage: New York.
- Meggers, B. J. (1976 [1971]). *Amazonia, hombre y cultura en un paraíso ilusorio*. México: Siglo XXI.
- Métraux, A. (1963 [1948]). "Tribes of the Middle and Upper Amazon River". En J. Steward. *Handbook of South American Indians. Volume 3: The Tropical Forest Tribes*. New York: Cooper Square Publishers, inc., pp. 687-712.
- (1928). *La civilisation matérielle des tribus tupí-guaraní*. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner.
- Moseley, C. (ed.) (2010). *Atlas of the World's Languages in Danger*. UNESCO Publishing.
- Oliveria, J. P. (1999) (org.). *A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.
- Ossami de Moura, M. C. (2008). "Etnogénesis de un grupo indígena del Brasil central". En *Memoria Americana*, 16(1), pp. 41-62.

- Palacio, J. L. (1981). *Napo-runas y nueva evangelización*. Pompeya: CICAME.
- Ribeiro, D. y M. R. Wise (1978). *Los grupos étnicos de la Amazonia Peruana. Comunidades y culturas peruanas (No. 13)*. Lima: ILV.
- Rivet, P. (1910). "Les langues guaranies du Haut-Amazone. En *Journal de la Société des Américanistes*", tomo 7, pp. 149-178.
- Santi, Santiago (2016). *Sé de dónde vengo... No sé a dónde voy. Relatos de un naporuna de la comuna El Edén*. Quito; Abya Yala.
- Tessmann, G. (1999 [1930]). *Los indígenas del Perú Nororiental. Investigaciones fundamentales para el estudio sistemático de la cultura*. Quito: Abya Yala.
- VV.AA. (1981). *América Latina: Etnodesarrollo y etnocidio*. San José: FLACSO.
- Walker, R. S.; Wichmann, S.; Mailund, T. y C. J. Atkisson (2012). "Cultural Phylogenetics of the Tupi Language Lowland South America". En PLoS ONE 7(4): e35025.
- Yúdice, G. (2002). *El recurso de la cultura*. Gedisa: Barcelona.

Como citar este artículo

Cabrero, F. (2020). Resurgimiento omagua. Etnocidio, etnogénesis y recurso cultural de un grupo invisible. *Revista Amazónica: Ciencia y Tecnología*. 9(1). 33–48.