

Estado de la publicación: El preprint ha sido publicado como artículo en una revista  
DOI del artículo publicado: <https://doi.org/10.37135/chk.002.16.13>

# OMAGUAS CREPUSCULARES: IDENTIDAD Y ACULTURACIÓN DE UN PUEBLO AMAZÓNICO (SIGLOS XVII, XVIII Y XIX)

Ferran Cabrero Miret

<https://doi.org/10.1590/SciELOPreprints.2794>

Enviado en: 2021-08-13

Postado en: 2021-08-13 (versión 1)

(AAAA-MM-DD)

Artículo de Reflexión

# **OMAGUAS CREPUSCULARES: IDENTIDAD Y ACULTURACIÓN DE UN PUEBLO AMAZÓNICO (SIGLOS XVII, XVIII Y XIX)**

## ***TWILIGHT OMAGUAS: IDENTITY AND ACCULTURATION OF AN AMAZON PEOPLE (XVII, XVIII AND XIX CENTURIES)***

Ferran Cabrero Miret<sup>1</sup>, ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4541-4904>

<sup>1</sup>Universidad Estatal Amazónica, Ciencias de la Vida, Puyo, Ecuador, email: [fcabrero@uea.edu.ec](mailto:fcabrero@uea.edu.ec)

### **RESUMEN**

El presente estudio visibiliza los cambios producidos en la cultura omagua de la Amazonia durante la Colonia y los primeros años republicanos, a través del análisis del proceso de colonización sufrido por esta. Toma como base una revisión crítica de textos pertenecientes a los siglos XVII, XVIII y XIX. Se emplean, además, dos conceptos clave en ciencias sociales: identidad y aculturación. Las fuentes etnohistóricas de las misiones o provincia de Maynas (una extensa zona de selva otorgada por la Audiencia de Quito) resultan valiosas para comprender lo que desde el siglo XVII se conoce como cultura omagua y su consecuente naturaleza como nación, en el sentido de conciencia de identidad cultural unitaria y movilizada políticamente frente a otros. Aunque los omaguas de principios del siglo XVII ocupan un territorio que pareciera mayor al citado en las primeras crónicas, a fines del mismo la colonización provoca aumento de conflictos, debacle poblacional, desestructuración social y ocaso cultural.

**PALABRAS CLAVE:** Pueblos indígenas, identidad cultural, colonización, América Latina, Amazonia

### **ABSTRACT**

*This study makes visible the changes produced in the Omagua culture of the Amazon Region during the Colony and the first republican years through the analysis of the colonization process suffered by it. It is based on a critical review of texts from the 17th, 18th and 19th centuries. In addition, two key concepts in social sciences are used: identity and acculturation. The ethnohistoric sources of the missions or province of Maynas (an extensive area of jungle granted by the Audiencia of Quito) are valuable to understand what since the 17th century has been known as the Omagua culture and its consequent nature as a nation, in the sense of conscience of unitary and politically mobilized cultural identity in front of others. Although the Omaguas of the early 17th century occupied a territory that seems larger than the one mentioned in the first chronicle. At the end of this century the colonization causes an increase of conflicts, population debacle, social destructuring and cultural decline.*

**KEYWORDS:** *Indigenous peoples, cultural identity, colonization, Latin America, Amazonia*

Recibido: (18/01/2021)

Aceptado: (16/07/2021)

## **INTRODUCCIÓN**

Cronistas europeos del siglo XVI -Carvajal, Pizarro, Alместo, Ortiguera- dieron fe de los omaguas, una de las mayores culturas del pasado amazónico, situada en un extenso territorio que abarca el Napo, y el Amazonas hasta su curso medio incluyendo varias islas. Organizados políticamente alrededor de caciques, poseían esclavos o sirvientes. Son guerreros y comerciantes, practican el modelado craneal, visten túnicas de algodón, llevan narigueras y pecheras de oro, y usan la estófica

o lanzadera y la macana.

A diferencia de otros grupos, los españoles parecen ver a los omaguas como más próximos a su ideal de civilización; a decir de Pizarro: “gente de razón que comían pan y vestían de algodón” (Oberem 1981:359). Sin embargo, a principios del siglo XVII, en el río Sunu (afluente del Napo), los encomenderos del territorio quijo intentan esclavizar a los omaguas para el lavado de oro (368). Luego de las crónicas de los primeros viajes por el Amazonas, los textos jesuíticos de los siglos XVII y XVIII alcanzan un indudable valor histórico y etnográfico en el marco de las misiones de la provincia de Maynas. A través de ellos podemos conocer en detalle muchos aspectos de la cultura omagua, y comprender de qué forma impactó en esta el método misional de las reducciones amazónicas, en el marco del proceso de conformación del mundo moderno bajo lo que hoy se conoce como capitalismo.

Pero ¿qué sucede con los pueblos de la región como los omaguas que entran en contacto con los recién llegados? Más adelante, los textos de ilustrados, funcionarios y viajeros de los siglos XVIII y XIX acaban de dar un fresco muy vivo de qué sucedió con los omaguas, que los primeros cronistas citaron como “señores deste Río” (Acuña 1891 [1641]:125).

Ciertamente, la literatura sobre las misiones de Maynas es profusa. Desde los textos que de alguna forma justifican la empresa en el sentido de llevar la civilización a la región (García 1985; Gándara 1998, por ejemplo), a menudo asociados a la Iglesia, hasta quienes concluyen que “no es posible seguir argumentando que los jesuitas utilizaran exclusivamente modalidades pacíficas” (Cipolletti 2017:171), y que el desmoronamiento poblacional y del modo autónomo de vida se debe al paternalismo misionero (Cipolletti y Abram 2012).

Aunque cabe citar los trabajos de Oberem (1981), Porro (1996) y Prinz (1997), ninguno versa especialmente sobre el proceso de cambio cultural de los omaguas entre mediados del siglo XVII y XIX, lo que aquí se procura. En ausencia de textos similares, el objetivo de este artículo es visibilizar en detalle el proceso de colonización de los omaguas por medio de la revisión crítica de las crónicas etnohistóricas y de viajes a lo largo de los siglos XVII, XVIII y XIX. Ante esta situación crepuscular, se usarán y discutirán los conceptos de identidad y aculturación.

## METODOLOGÍA

El presente artículo de reflexión se enfoca en las consecuencias del fenómeno de la colonización europea en América para la población indígena; de forma concreta, se analiza el caso de los omaguas del río Amazonas.

La metodología empleada parte de la revisión y exposición narrativa de fuentes etnohistóricas pertenecientes a los misioneros de la provincia amazónica de Maynas en la segunda mitad del siglo XVII y principios del XVIII; y de textos de ilustrados, funcionarios y viajeros de los siglos XVIII y XIX.

Posteriormente, los textos son contrastados y analizados en torno a dos conceptos clave en ciencias sociales: identidad y aculturación, y se muestra de forma comparativa los cambios acontecidos en la cultura omagua en sucesivos períodos históricos. Las relaciones de poder dentro de la expansión incipiente del capitalismo, el proceso de creación de una identidad unitaria como nación, y la amenaza de la aculturación de los omaguas son un ejemplo paradigmático de la supuesta gente sin historia de América.

## RESULTADOS Y DISCUSIÓN

### LOS OMAGUAS EN LAS MISIONES DE MAYNAS (S. XVII y XVIII)

El conocimiento de los omaguas se debe en gran parte a los diarios jesuíticos producto de las misiones de Maynas de la provincia homónima, una extensa zona otorgada por la Audiencia de

Quito a su primer gobernador Diego Vaca de Vega en 1619, con fronteras borrosas y cambiantes y que en su máxima extensión llegó hasta los ríos Negro (en el actual Brasil) y Ucayali (Perú). Su capital fundada en el mismo año fue San Francisco de Borja, en las cercanías del Pongo de Manseriche, cuyas tierras se manejaron bajo la institución colonial de la encomienda (Porras 1987). El resto del vasto territorio de ríos y selva fue adjudicado como tierras de misiones a los jesuitas, que llegan a Borja en 1638, luego de la rebelión de 1635 de los maynas, del tronco lingüístico jíbaro (Coleti 1771 [1974]).

Como en las otras misiones jesuíticas sudamericanas (Paraguay, Chiquitos, Moxos, Orinoco), el objetivo de las misiones de Maynas era evangelizar a los llamados indios por medio de reducciones (sedentarización y cristianización), que impactaron en las costumbres y vida indígenas. En los diarios jesuíticos se destaca la diferencia cultural, y lo difícil de la tarea de convertir a los autóctonos:

Viven contentos con lo que tienen y no desean nada más. Viven sin cuidados, duermen sin inquietud, mueren sin miedo. Se les puede llamar felices si la felicidad consistiera en no sentir nada. [...] Entran en una habitación ajena sin decir palabra como si fuera su propia casa. Quien quisiera enderezar o pulir maderas tan duras torcidas, perdería su tiempo. [...] Ya es bastante si se logra que vengan de vez en cuando a besar la mano del misionero. (Magnin 1998 [1740-45]:214)

En otro pasaje:

Nacidos con tal tendencia a vivir en las selvas, incluso los nacidos y criados en la misión, están siempre dispuestos a abandonarla por la razón más fútil. A veces la mejor familia del mundo, a la caída del sol, ha desaparecido al amanecer. (Magnin 1998 [1740-45]:186)

¿Pero cómo se atrae a un nuevo modo de vida aldeano, juntando a menudo varias naciones que por tiempo han estado enemistadas o incluso en conflicto abierto? Por medio de la diplomacia del hierro (herramientas; la revolución del hacha, a decir de Métraux) y por la fuerza de las armas (expediciones o entradas a la selva para cazar infieles): “Para ganarlos no se sirven de razones, o argumentos, q. deso no entienden; sino de dádivas, y agasajos, hachas, cuchillos, agujas, herramientas, son las más convenientes razones” (Magnin 1998 [1740-45]:190). Respecto a las entradas: “A éstos buscan y cazan, como fieras, entre las espesuras y escondrijos de estos espaciosos montes; a éstos reducen en pueblos y les enseñan la ley de Dios” (Magnin 1998 [1740-45]:189). Sobre el proceso de aculturación:

El primer trabajo consiste en sacarles de sus vicios, hacerles abandonar sus antiguas costumbres y sustituirlos por un modo de vida cristiano. Por fin, se trata de hacerles entender la razón sobre la poligamia, sobre sus crueldades y guerra, sobre su pereza para plantar y sembrar. (Magnin 1998 [1740-45]:226)

Si se habla de los omaguas hay que citar a Samuel Fritz, el sacerdote encargado de evangelizarlos. Hasta fines del siglo XVII funda 38 reducciones llegando hasta la actual Manaos, entre ellas San Joaquín en 1686 (la principal de Maynas luego de Santiago de la Laguna). San Joaquín de Omaguas estaba ubicada en un principio en el margen izquierdo del Amazonas a la altura del Trapecio amazónico colombiano y, entre otras refundaciones por presión de los portugueses, a unos 25 kilómetros abajo del Napo, quizás en lo que hoy es el pueblo de Orán (Rivas Panduro & Myers 2005:142). En 1723 acabó río arriba, cerca de la confluencia del Marañón con el Ucayali, componiéndola también familias mayoruna, yameo y caumari (Zárate en Maroni 1988 [1738]:402, 403). ¿Pero quiénes son los omaguas que un misionero, Uriarte (1986 [1761]:24), llega a nombrar como “la flor de los marañones”?

La principal y más numerosa destas naciones, á quien antiguamente temian mucho las demás, es la de los Omaguas. Oriundos probablemente de los Tupinambas del Brasil, como lo da á entender su idioma, que poco se diferencia del que los portugueses llaman Lengua general ó de los Tupinambas, y según dicen, se extiende á muchas naciones del Brasil. (Maroni 1988 [1738]:304)

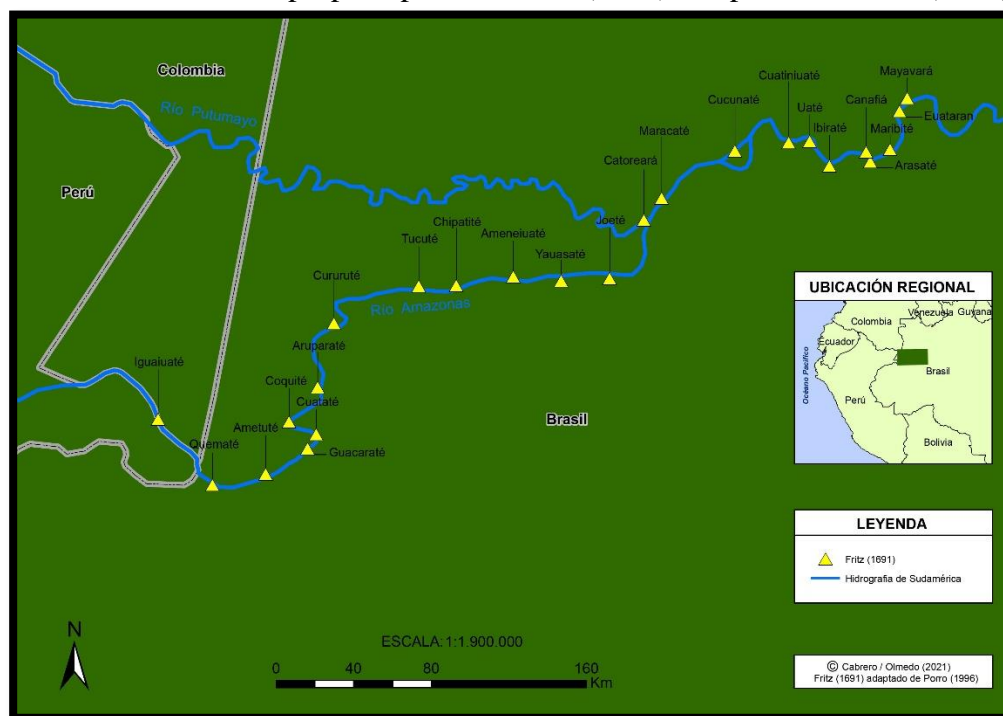
Teniendo presente que luego del siglo XVI no se reportan narigueras ni pecheras de oro, se destacan por: (i) su número poblacional; (ii) su patrón de asentamiento con casas de palafitos a lo largo de los grandes ríos como el Amazonas; (iii) su estructura de cacicazgo; (iv) la tenencia de esclavos (“[...] cada cual tiene de ordinario en su casa uno ó otro esclavo ó criado de alguna nación

de tierra firme”, en Maroni 1988 [1738]:305); (v) su belicosidad y expansionismo, teniendo como armas características la macana y la estólica o lanzadera (junto con el escudo de caña trenzada); (vi) ser excelentes canoeros; (vii) su idioma (siendo los tupí guaraní más occidentales, junto con sus primos hermanos los cocamas); (viii) su modelado craneal o cabezas chatas (“[...] la hermosura consiste en tener, como dicen, cara de luna”, de acuerdo con Magnin 1998 [1740-45]:159), y (ix) sus ropas (*cushmas* hechas de algodón con diseños geométricos pintados para los hombres, *pampanillas*, un tipo de falda, para las mujeres). Respecto a su religión:

Estos indios admiten dos moradas distintas en la otra vida y dos clases de habitantes: los de arriba que llaman “Ehuaté Zuaramay” y los de abajo que llaman “Ehuepé Zuaramay”. [...] Los de arriba, que parecen ser nuestros bienaventurados, son, según dicen, sus antepasados, viven allí en una abundancia mucho mayor y con los mayores gozos. [...] Además de las dos clases de gente del otro mundo, admiten también la existencia de unos “Mays” o demonios; [...] Estos “Mays” se limitan a ejecutar los mandatos de los brujos. (Magnin 1998 [1740-45]:229)

En referencia a un ser supremo (Magnin 1998 [1740-45]:307): “Parece que tuvieron, aun en su gentilidad, algún conocimiento del supremo autor de la Naturaleza, á quien llamaban con el nombre de *Zumi Topana*, aunque no le dieron jamás, que yo sepa, alguna especie de culto”.

Fuente: Elaboración propia a partir de Fritz (1691), adaptado de Porro (1996)



**Figura 1:** Detalle de la ubicación de los omaguas a fines del siglo XVII

Aunque desde su descubrimiento en el siglo XVI han cambiado de ubicación geográfica, los omaguas de mediados del siglo XVII continúan siendo una cultura destacada (Cabrero 2020), con un número poblacional elevado, concentrados en la desembocadura del Putumayo (“que llaman los omaguas Iza”, de acuerdo con Maroni 1988 [1738]:121) y cercanías; dispersos en los ríos Putumayo y Tiputini (río de arena en omagua), aun en el XVIII: “viven hoy á la otra banda en las cabeceras de Tepuetini” (117). Pero el proceso de colonización impacta de forma determinante, especialmente el método misional de reducciones. Hay que verlo en detalle cronológico.

Tan temprano como en 1605 un cacique omagua había llegado hasta Ávila (ceja de selva en lo que hoy es Ecuador) para pedir bautizar a su gente (Reeve 1993:113). En 1621 en la confluencia del Jivino con el Napo se funda San Juan de los Omaguas, unas cien familias (Maroni 1988 [1738]:216), que dura poco ante la presión de los encomenderos de Ávila, Archidona o Concepción (Cabodevilla 1996:105).

En 1661 los omaguas, numerosos y visibles en los ríos principales, parecen aceptar la religión católica pidiendo un misionero para sus territorios (Osma 1908:48; cf. Reeve 1993:120). Bajo la presión de los encomenderos españoles al oeste y los portugueses al este, el régimen de reducción parece un mal menor que, además, da la posibilidad de contar con herramientas de hierro.

Sobre el miedo a las incursiones cada vez más numerosas de los *bandeirantes* y las *tropas de resgate* portuguesas río Amazonas arriba en busca de mano esclava véase, por ejemplo, Maroni (1988 [1738]), Magnin (1998 [1741-45]), y los diarios de Fritz. Se calcula que hasta el siglo XVIII entre 1 000 y 2 000 esclavos eran vendidos anualmente en Belém do Para y São Luis de Maranhão (Hemming 1978). Cuando Francisco de Figueroa misiona entre 1642 y 1666, ya hay presencia de portugueses en territorio omagua:

Tiene hoy esta reducción setenta y seis familias de Omaguas y casi otras tantas de diferentes naciones, que hacen cerca de seiscientas almas. Muchas más tuviera si el recelo de los portugueses no hubiese obligado gran parte de los infieles a esconderse en lo más retirado de los bosques, y no hubiesen aquellos piratas llevado cautivos hacia el Gran Pará mucha parte de algunas naciones más cercanas, como son los Mayorunas y Ticunas. (Figueroa 1960 [1735]:180)

De hecho, los omaguas primero colaboran con los portugueses en la provisión de esclavos, como cita Fritz y luego Uriarte (1986 [1774]), siendo la tenencia de esclavos o siervos usual como símbolo de prestigio de varios pueblos amazónicos precolombinos; hasta que evidencian que la actividad se vuelve insostenible, y llega la gran invasión portuguesa de 1710 (Negro 2000).

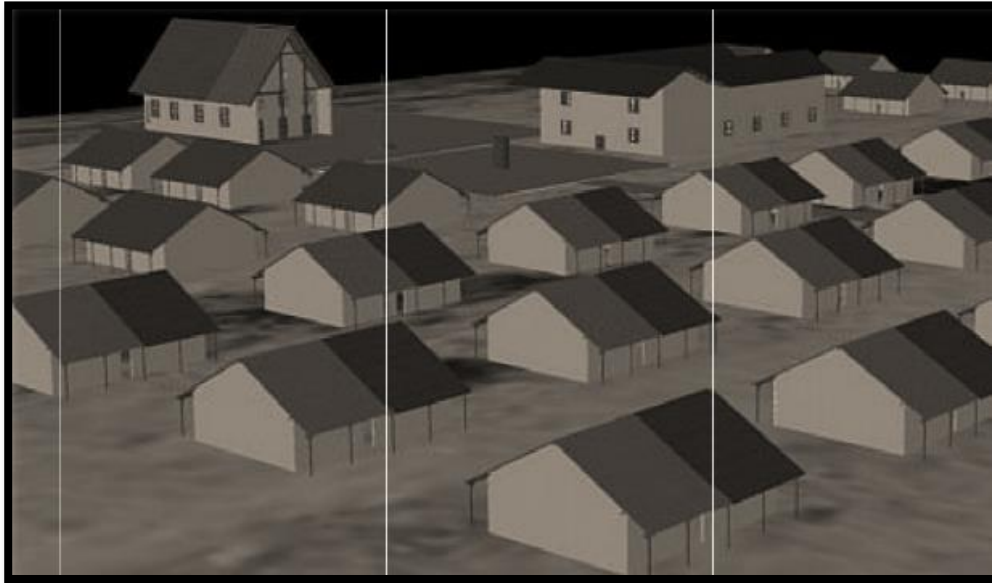
Aunque no se puede generalizar como práctica recurrente en las reducciones de Maynas, ni de todos los misioneros (pareciera hay una primera etapa con métodos más expeditos, para pasar a una segunda etapa, hacia mediados del siglo XVIII, con métodos más diplomáticos), en los relatos de aquella época los pasajes de búsqueda de sumisión mediante disciplina y violencia son numerosos; teniendo presente que los jesuitas trabajan en la empresa misionera junto con los soldados españoles.

La espiral de violencia queda plasmada en los relatos de Fritz. Luego del asesinato de misioneros, llega la represalia: “Habiendo subido tropa de castigo, ahorcaron entre otros á Pedro *Yaucurema*, hijo de *Payoreva*, que fue el primer chiquillo que bauticé cuando entré á misionar los *Omaguas* el año de 1685” (Fritz en Maroni 1988 [1738]:365).

Otros apuntes de abusos por parte de los colonizadores se encuentran en los escritos de Uriarte: “El Gobernador Pastoriza puso en cepo a Omagua [...] y abusó de las mujeres casadas. Castigó al marido de una mujer, que por sus abusos quedó embarazada, porque él lo dijo en público. El marido murió luego de tristeza” (Uriarte 1986 [1774]:665).

Pero no se puede invadir el territorio de otros pueblos ni aplicar la violencia en cuerpos y almas sin esperar una reacción, que incluye sublevaciones y asesinatos de sacerdotes. En 1611, el padre jesuita Rafael Ferrer es el primero. Pero le siguen otros, como el padre Enrique Richter en 1695, a manos de los conibos y piros; Francisco de Figueroa en 1666, decapitado por los cocamas, que se quedan con su cabeza (eran reconocidos en su búsqueda de trofeos humanos); o el padre Del Real, asesinado por los tucanos de San Miguel de Ciecoya en 1745; supuestamente por dos hechos relacionados: la amenaza de un soldado a un chamán de aplicarle castigo físico por no acudir a la iglesia y, luego, cuando este decidía abandonar la reducción, la exigencia por parte del jesuita de devolverle las herramientas regaladas (Cipolletti 2017:244).

Fuente: León (2012:40)



**Figura 2:** Simulación de la distribución arquitectónica de San Joaquín de Omaguas

Liderados por Payoreva, los omaguas inician una revuelta en 1695, con sublevaciones subsiguientes documentadas en 1697, 1699 y 1701 (Fritz en Maroni 1988 [1738]:341-350, Prinz 1997, Ullán de la Rosa 2007). En este ambiente bélico cabe subrayar el hecho adicional de las epidemias. El número de indígenas en las reducciones no se da solo por los regalos, o por las expediciones, entradas o correrías en busca de adeptos aborígenes. El pánico a las epidemias como la viruela o el sarampión también hizo incrementar dicho número.

No obstante, más tarde las enfermedades se desataron con virulencia en las mismas reducciones debido a la concentración poblacional, como es citado por Figueroa, Jouanen, Magnin o Uriarte. De acuerdo con Negro (2000:191): “Entre 1690 y 1720 se documentan 12 grandes epidemias”. Fritz apunta en 1710: “[...] toda la Omagua está despoblada”; y en 1712: “los omaguas están desparramados y casi consumidos” (Fritz en Maroni 1988 [1738]:362, 363).

## **ILUSTRADOS, FUNCIONARIOS Y VIAJEROS (SIGLOS XVIII Y XIX)**

En primer lugar, se debe citar de forma sucinta los documentos de las autoridades coloniales y los relatos de los ilustrados y viajeros de los siglos XVIII y XIX. En su viaje de 1743 por el Amazonas, el geógrafo ilustrado francés Charles Marie de La Condamine (1921 [1745]:50) se encuentra en la misión de San Joaquín de Omaguas con indígenas omaguas con sus “vestidos especiales”, pero mansos en comparación con ese “pueblo poderoso en otro tiempo y que poblaba hace un siglo las islas y las riberas del Amazonas en una extensión de cerca de 200 leguas más allá del Ñapo”.

La Condamine llega en plena decadencia de las misiones, como evidencia un informe de 1746, donde se cita al misionero Adan Widman, responsable de San Joachin de la Grande omagua, quien reporta 896 almas. Pocos años más tarde, cuando el padre José Palme, cuenta con 600 (García 1985:190).

De acuerdo con un censo de 1769, en San Joaquín de Omaguas había 396 habitantes; 380 en 1776, compuestos por cuatro pueblos indígenas: mayorunas, urarinas, ameos y los propios omaguas; quienes mantenían sus propios idiomas, pero hablando “la del Inca” (Schuller 1911:359-60), como lengua común hacia los misioneros y extraños.

En treinta años, la misión ha sufrido una debacle poblacional de más de la mitad de sus habitantes y ha disminuido su diversidad desde su fundación. La entrada de Coleti en su diccionario no parece ya tener ninguna vigencia:

Es muy numerosa y la más extensa de todas las Naciones de América. [...] Son guerreros fuertes,

leales, de maneras corteses, y dóciles. Han mantenido continuas guerras con las otras N.B. [Naciones Bárbaras] limítrofes, de las que los Omaguas han salido siempre vencedores. (Coletti 1974 [1771]:266)

Fuente: Acuarela de Antonio Requena (c. 1780)



**Figura 3:** “Vista del pueblo de San Joaquín de Omaguas provincia de Mainas en el río Marañón”

Una acuarela de Antonio Requena (Figura 4), cartógrafo y pintor, comisario de la Cuarta Partida de Límites (1778-95), llevada a cabo a partir del Tratado preliminar de límites de San Ildefonso de 1777 entre España y Portugal que puso fin al conflicto entre los dos Estados ibéricos en la región amazónica, muestra a San Joaquín de Omaguas, donde llega en 1780 tomando posesión como gobernador de Maynas (Beerman 1994).

En ella se puede ver el puerto de San Joaquín, que estaba protegido por una isla, donde se ilustra uno de los ataques que sufrió el funcionario. A diferencia de los atacantes, en las embarcaciones, en su mayor parte desnudos, los omaguas en tierra van vestidos con sus *cushmas* de algodón. En la leyenda al pie de la pintura se lee: “Canoas de infieles atacaron la población hallándose con poca gente el comisario y fueron rechazados con muerte de dichos infieles” (Beerman 1994:87).

A fines del siglo XVIII, el oidor portugués Ribeiro Sampaio habla de los cambebas (kambebas/kampevas/omaguas) como los indígenas más formados e inteligentes, que se distinguían de los otros por su piel más blanca y su constitución física favorable. Parece que los hombres van vestidos de lino (no algodón), y el portugués alaba los utensilios que aun fabrican: “Una tribu artesana y comerciante es una rareza en el Amazonas” (Jorna 1991:221).

En la expedición de nueve años por el Amazonas (1783-92) del filósofo portugués Alexandre Rodrigues Ferreira viajan dos artistas que dejan varias pinturas con precisión fotográfica y valor etnográfico; entre ellas dos que representan a cambebas. En la época, los cambebas/omaguas decían que usaban el modelado craneal para mostrar que no comían carne humana, y poder así escapar a la esclavitud. Este dato reafirma la dicotomía civilizados/salvajes que los mismos omaguas empleaban, y la de fieles/infieles, como era preferente entre los misioneros (Figura 4).

Fuente: Acuarela de José Joaquim Freire, de la expedición de Alexandre Rodrigues Ferreira a la Amazonía (1783-92)



**Figura 4:** Dionísio da Cruz, que, en 1787, parece ser uno de los últimos cambera o cambeba (kambeba/omagua) con modelado craneal (con armas características y vestimenta de dos piezas modernizada)

Los naturalistas alemanes Johann Baptist Spix y Carl Friedrich Philipp von Martius, que exploran la región desde 1817 hasta 1820, advierten que los cambebas (que supuestamente ya no se distinguen de otras tribus y son indios mansos) andaban desnudos, pintaban su cuerpo y habían perdido el hábito del modelado craneal.

Solo unas cuantas familias vivían en completa libertad entre São Paulo de Olivença y Tabatinga (Maciel 2007). En una memoria del botánico europeo Tadeo Haënke, inserta como anexo en el libro de 1833 del militar José Ildefonso Álvarez de Arenales, se apunta que San Joaquín se sitúa en la orilla derecha, si bien más tarde pasa a la izquierda.

De hecho, el oficial de la marina británica Henry Lister Maw, ya en su viaje por la zona en 1828, encuentra a San Joaquín de Omaguas en el margen izquierdo del Amazonas (Figura 5), poco después de la confluencia Marañón-Ucayali. Entre otros detalles de interés, apunta:

Los habitantes de los Omegas [sic] consisten en cerca de cincuenta parejas casadas, quienes se ocupan principalmente de pescar y salar los peces, con los cuales comercian [...] parecen más activos e industriosos que otros pueblos que hemos pasado. Más maíz y menos yuca y plátano es consumido por los omegas, a diferencia de los otros indios. No había ganado, sólo tres cerdos, todos ellos hembras. [...] Había aves de corral, y se agarran muchos peces, consistiendo en gavitanas, sungarros, pacos, corvinos, aparte de vacas marinas y tartaruga. Los caimanes son numerosos [...]. (Maw 1829; traducción propia)

De acuerdo con el naturalista Raimondy (1862:97), los habitantes de San Joaquín de Omaguas “no pasan de 300 entre hombres, mujeres y niños”. Un poco más tarde, en su viaje amazónico

supuestamente con fines comerciales, los norteamericanos William Lewis Herndon y Lardner Gibbon (1991 [1853]) encuentran omaguas en el pueblo de Sarayacu (Perú), mezclados con yameos y panos. El 6 de noviembre de 1851 escriben sobre San Joaquín:

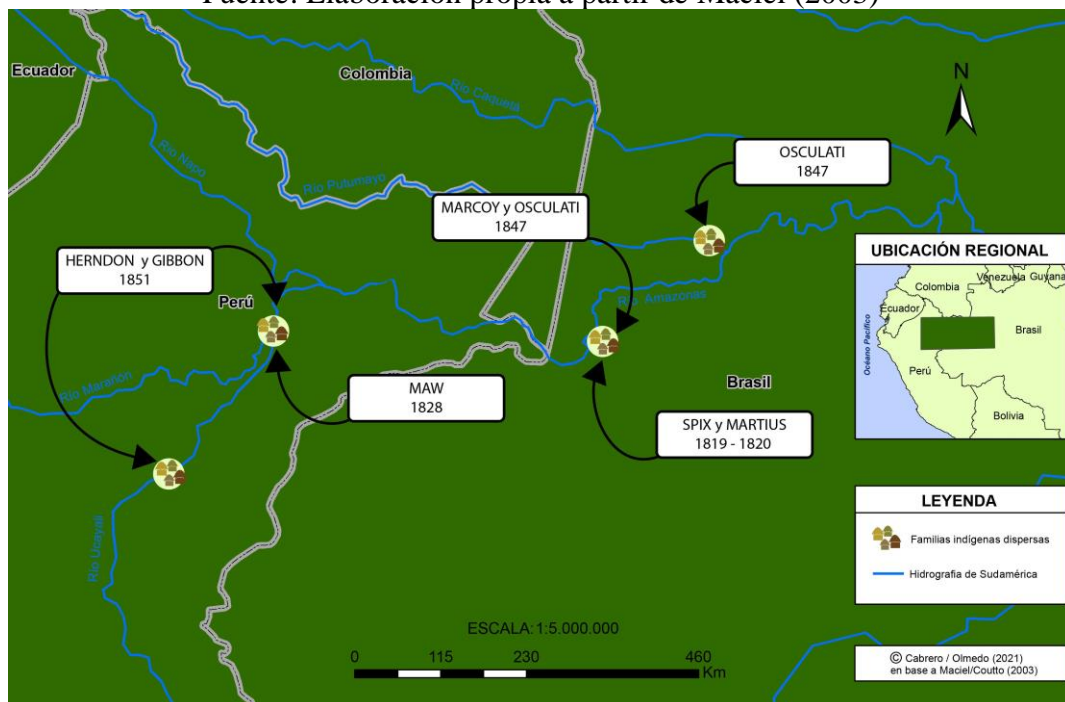
Omaguas está situado sobre una elevación de la orilla izquierda y en esta época está protegido por una pequeña isla que está cubierta por completo durante la crecida. Actualmente, la entrada es a través de una ensenada estrecha por el lado sur del pueblo. El número de habitantes es de doscientos treinta y dos, pertenecientes a las tribus de los omaguas y de los panos. Estos son peones y pescadores; cultivan las chacras [huertos familiares] y viven en el mismo estado de inmundicia y de miseria de toda esta gente. (Herndon & Gibbon 1991 [1853]:283)

Por los mismos años, el naturalista italiano Gaetano Osculati advierte la presencia de campivas (kamebabas u omaguas), junto con ticunas, arayas y culinas, en São Paulo de Olivença (Osculati 1854:223, 224). Igualmente, un viajero impenitente con el seudónimo de Paul Marcoy apunta cómo un pobre pescador no deja que le llamen indio contestando: “No señor, yo soy Cambeba” (Marcoy 1867:106; cf. Jorna 1991:231). Marcoy también cita cómo aún mantienen la lengua, pero en la intimidad, siendo el tupinamba (posiblemente el *ñe'engatú*, tupí moderno o *língua geral amazónica*) y un portugués sui géneris sus lenguas de comunicación fuera de la comunidad.

Parece ser que solo se emparentan con cocamas o europeos en una especie de reminiscencia de su pasado como amos del Amazonas, y su percepción de sí mismos como superiores a otros indígenas, aunque por los otros diarios de viaje es dudoso. Si se los compara con las crónicas de los siglos XVI y XVII, con los así llamados “señores deste Rio” (Acuña 1891 [1641]:125), los omaguas dan más bien una imagen espectral.

En la siguiente Figura se muestra la ubicación de los omaguas de acuerdo con los recuentos de los viajeros del siglo XIX.

Fuente: Elaboración propia a partir de Maciel (2003)



**Figura 5:** Ubicación de población omagua/cambeba en el siglo XIX

## IDENTIDAD Y ACULTURACIÓN

De acuerdo con la teoría antropológica, a grandes rasgos, existen tres formas de explicar la construcción de la identidad cultural o étnica: esencialista, instrumentalista y constructivista. Esta última es la aproximación más versátil. Como lo apuntaba Barth (1976 [1969]), la etnicidad se construye continuamente de acuerdo con el hábitat, el contexto social y las interacciones, y se

concreta y define siempre en contraposición a otras identidades.

No es tanto o solo que haya una suma de diferencias objetivas entre los grupos humanos, sino que se debe subrayar aquellas que los actores consideran significativas. Para una aproximación psicoanalítica sobre la construcción de la identidad (no solo étnica) mediante el conflicto véase el texto clásico de Fairbairn (1943).

Lo importante sería analizar no tanto la esencia o los contenidos de la identidad, sino los procesos sociales que la producen: cuándo, dónde y por quiénes se da esta construcción identitaria. Magnin (1998 [1740-45]:188) apunta: “Las distintas naciones se hacen con frecuencia la guerra, se matan y destruyen, sin hacer caso de las alianzas que a menudo convienen entre ellos”.

En las crónicas se cita las propias escaramuzas internas de los omaguas, como cuando se narra el conflicto intra étnico con los omaguas yeté: “Era el pueblo de la Concepción numeroso, en buen puesto y los indios corpulentos, casta de Omaguas, que tienen guerra con los Yetes, y les hurtan las mujeres y niños, que casan entre ellos” (Uriarte 1986 [1774]:134). Hay discusión sobre la situación bélica antes de la llegada de los europeos. Reeve interpreta que había menos conflictos, por lo menos en territorio omagua y en el siglo XVI:

At the time of Orellana's visit in 1540, the Omagua were recorded to be living in peace. During the succeeding century, however, Omagua and Cocama were constantly engaged in warfare and the taking of captives as slaves. The Cocama were raiding on the Huallaga for captives and tools by 1640. Furthermore, the alliance between the Quijos and Napo Omagua had deteriorated by the seventeenth century, when Omagua began raiding on the Napo. (Reeve 1993:11)

Sin embargo, las mismas fuentes etnohistóricas del siglo XVI que cita Reeve también apuntan a una región en guerra conforme van bajando el gran río, y el registro arqueológico de la Amazonia muestra indicios de guerra (Paula & Neves 2012).

Entonces, ¿de qué identidad hablamos? ¿en qué siglo? No solo se establecían choques armados entre los grupos de tierra adentro o *hinterland* y los ribereños, sino entre los omaguas y también pudo haberlos en el pasado dependiendo de las familias o parcialidades (término usado por los funcionarios coloniales para designar a subunidades indígenas). Sin embargo, la llegada de los europeos reconfigura el mapa étnico, con las epidemias, las correrías en busca de esclavos y el intento de reducción de los indígenas.

De alguna forma las alianzas sustituyen a posibles conflictos y los omaguas, con una identidad unificada de grupo, se levantan en armas contra los invasores. Han pasado de ser cultura a nación, un grupo que, tomando conciencia de sí mismo como una cultura diferenciada y en contraposición a otras en conflicto, se organiza y moviliza de forma unitaria para la acción política (Barth 1976 [1969]). En resumen, los omaguas ya son una cultura politizada, aunque sea una eclosión histórica fugaz.

Dicha eclosión ocurre en el proceso de conformación del mundo moderno bajo lo que hoy se conoce como capitalismo. Un proceso que comienza con los imperios mercantiles salvacionistas ibéricos (Ribeiro 1972) por medio de la cruz y la espada, y que incluye un nuevo patrón de poder (el concepto de raza) vinculado a la Modernidad basada en el eurocentrismo (Quijano 2000).

La idea de raza deviene crucial en este nuevo contexto mundial surgido con el descubrimiento de América, así como la articulación de todas las formas históricas de control del trabajo (la esclavitud, la servidumbre, la pequeña producción mercantil, la reciprocidad y el salario), de sus recursos y de sus productos, en torno al capital y del mercado que se torna por primera vez en la historia de la humanidad en un fenómeno socio-económico mundial.

En la tradición antropológica, el término aculturación (del inglés *acculturation*, a veces traducido como transculturación) se puede rastrear hasta fines del siglo XIX, pero a principios del siglo XX se utiliza profusamente en investigaciones sobre cambio acelerado en las culturas indígenas de Estados Unidos, confinadas en reservas (Herskovits 2011 [1948]: 565-585).

Gracias a las fuentes etnohistóricas, como método de investigación se puede identificar un punto cero artificial pero útil para entender cuándo, dónde, cómo y por quién sufrieron cambios dramáticos los omaguas y su cultura.

En 1541 son descritos por primera vez por Carvajal, el cronista del descenso de Orellana por el

Amazonas. Luego, en las subsiguientes expediciones (Ursúa, Acuña, De la Cruz) los irán encontrando e identificando de forma clara: modelaje craneal, vestimenta de algodón, canoeros, comerciantes y guerreros que usan estófica y macana, patrón de asentamiento ribereño con pueblos extensos a lo largo de las riberas del Napo y del Amazonas y, como característica política más sobresaliente, la existencia de caciques que parecen gobernar varios pueblos. Se habla de una población de decenas si no centenares de miles (Cabrero 2020).

A fines del siglo XVII son los indios amigos de los españoles en las entradas para reducir a los bárbaros del *hinterland*, y de los portugueses a la búsqueda de mano esclava; durante el siglo XVIII ellos mismos son perseguidos por estos y, en busca de refugio, hacen aumentar la población de las reducciones de los españoles, refundadas por el misionero jesuita Fritz conforme los portugueses y las misiones carmelitas avanzan hacia el oeste; como sucede con San Joaquín de Omaguas, que del curso medio del río Amazonas en el siglo XVII acaba en el Alto Amazonas, cerca de la desembocadura del Marañón, en el siglo XVIII. En el Mapa de las Cortes de 1749 para la preparación del Tratado de Madrid de 1750 entre España y Portugal, aunque con errores (algunos intencionales), la frontera del Amazonas brasileño llega hasta donde se encuentra hoy, en la desembocadura del río Iça (Putumayo).

Por la misma época es la narración de Uriarte (1986 [1774]:166) donde se evidencia que las antiguas tradiciones se van perdiendo: “Los omaguas viejos son entablillados, mas ya los niños y mozos con el cuidado del Misionero lo dejan”. O bien esas mismas tradiciones quedan como recuerdos exóticos:

En este tiempo, sacando tierra en el Cabildo viejo para meter el trapiche (había sido iglesia antigua), sacaron una calavera de omagua, tableado de casi media vara de larga, y el huésped me la pidió para llevarla a la Academia de París. Púsele un papel bien pegado arriba, con este rótulo: “Calavera de indio omagua cristiano; un padrenuestro y avemaría, quien la viera, por su alma”. (Uriarte, 1986 [1774]: 304)

A principios del siglo XIX son mansos y han perdido el hábito del modelado craneal como marcador cultural. Tampoco se reporta su característica *cushma* o vestimenta de algodón, ni sus armas como marcadores culturales. En 1828 apenas quedan 50 parejas en la antigua misión de San Joaquín de Omaguas, de acuerdo con el oficial británico Maw. En el mismo pueblo en 1851, los norteamericanos Herndon y Gibbon hablan de doscientas treinta y dos personas, entre omaguas y panos, que viven en la miseria.

El naturalista italiano Osculati ve campivas (omaguas), junto con otras etnias, en São Paulo de Olivença. A fines del siglo XIX, Marcoy apunta que aún mantienen la lengua, pero en la intimidad, y son el tupinamba y un portugués sui géneris sus lenguas de comunicación fuera de la comunidad más reducida o el ámbito familiar.

Nadie habla de caciques en el sentido de control regional, con lo que, junto con la pérdida de marcadores culturales bien visibles (modelado craneal, vestimenta de algodón, lengua) y número poblacional por los choques armados y las epidemias, se ha de añadir la eliminación de su estructura política (Tabla 1).

Más allá de la rebelión de Payoreva, es curioso que no se hable de ningún movimiento revivificador, de carácter mesiánico, que anuncie el regreso inminente de una supuesta edad de oro, como el caso de la Danza de los espíritus en Norteamérica o, de forma más cercana, la sublevación campa/ashaninka de Juan Santos Atahualpa en la selva central peruana del siglo XVIII. De acuerdo con Varese: “Cuanto más mística es la sociedad tanto más sus miembros pueden huir libremente del presente hacia el pasado [...] o hacia el futuro” (Varese 2011 [1968]:193).

En todo caso, los europeos y, cuando las independencias, los colonizadores blanco-mestizos, ya se han convertido en el grupo dominante. De acuerdo con Herskovits (2011:572): “Cuando un grupo, por ser mayor, o estar mejor equipo tecnológicamente que otro, obliga al cambio en los modos de vida de un pueblo conquistado, al que gobierna, puede llamarse grupo ‘dominante’”.

Y los omaguas pasan a ser el grupo colonizado, el violentado, el *damné* (Fanon 1961), la gente sin historia de Wolf (1987 [1982]), que es indisociable de la modernidad europea (independientemente

de otros violentados pretéritos). Cabe recordar aquí la noción de control cultural de Bonfil Batalla (1982). Los omaguas han pasado en apenas dos siglos, luego del choque, de cultura autónoma (con recursos y decisiones propias), a cultura impuesta (con recursos y decisiones ajenas).

**Tabla 1:** Cambio cultural en los omaguas

Siglos / Indicadores	Control del territorio	Población	Estructura socio-política	Prácticas y cultura material
Mediados de XVII y XVIII	En el Amazonas concentrados en la desembocadura del Putumayo, reducción de San Joaquín, con algunos grupos aislados en el Putumayo y cabeceras del Tiputini.	Entre decenas y centenares de miles hasta mediados del siglo XVII al despoblamiento omagua en el XVIII (“896 almas” en San Joaquín en 1746, “380” a fines del mismo siglo). Número desconocido en las familias dispersas del Amazonas hoy brasileño.	Con estructura política regional (caciques).	Se habla el omagua (tupí-guaraní). El modelado craneal va cayendo en desuso.
XIX	Se encuentran en la antigua misión de San Joaquín y en pocos poblados dispersos en el Amazonas brasileño.	Desaparecida en los ríos Putumayo y Tiputini. 300 individuos, mezclados de varias naciones, en el pueblo de San Joaquín, Perú. Número desconocido en familias dispersas entre São Paulo de Olivença y Tabatinga, Brasil.	Sin estructura política regional.	Se habla el omagua en privado; se usa “la lengua del Inca” en la zona peruana, la <i>língua geral</i> y el portugués en la brasileña. No se usa el modelado craneal ni se cita la <i>cushma</i> ni las armas características.

Fuente: Elaboración propia

## CONCLUSIONES

La nación omagua, de lengua tupí guaraní, expansivos y belicosos, dominaban el curso medio del Amazonas y afluentes como el Napo cuando fue descubierta en el siglo XVI por los españoles. Se aproximaban al ideal de civilización de estos últimos por ir vestidos con prendas de algodón, por tener esclavos, y sobre todo por su estructura de cacicazgo. En los siglos subsiguientes sufren cambios culturales profundos debido a los procesos de colonización y expansión del capitalismo. Entre los siglos XVII y XVIII son agrupados en las llamadas misiones de Maynas (1638-1768), o esclavizados por incursiones de los portugueses, y sufren el embate de las epidemias. Los funcionarios de inspección en la zona otrora omagua, los ilustrados que visitan San Joaquín de Omaguas en el Alto Amazonas, y los viajeros que en el siglo XIX también pasan por territorio brasileño, donde los citan como kambebas, hablan de ellos como de un grupo pequeño sin los marcadores culturales del pasado, que vive en la miseria.

De señores del río, con su extenso territorio y caciques regionales, luego de un corto período en los siglos XVII y XVIII donde posiblemente se estructuran como nación, en el sentido de una cultura organizada unitariamente para la acción política frente a un enemigo común, acaban siendo colonizados mediante un proceso de aculturación y de enajenación política. En este crepúsculo cultural, en este omega omagua, apenas son un espectro del pasado. En el caso de la cultura kambeba en Brasil, hay que esperar a fines del siglo XX y principios del XXI para ser testigos de su resurgimiento cultural.

**DECLARACIÓN DE CONFLICTOS DE INTERESES:** El autor declara no tener conflictos de interés.

**DECLARACIÓN DE CONTRIBUCIÓN DE LOS AUTORES:** El autor elaboró el 100% del trabajo.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Acuña, C. de (1891 [1641]). *Nuevo descubrimiento del gran río de las Amazonas*. Madrid, España: Colección de libros que tratan de América raros o curiosos.
- Barth, F. (1976 [1969]). *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México D. F., México: Fondo de Cultura Económica.
- Beerman, E. (1994). Pintor y cartógrafo en las Amazonas: Francisco Requena. *Anuales del Museo de América*, 2, 83-97.
- Bonfil Batalla, G. (1982). *El etnodesarrollo: sus premisas jurídicas, políticas y de organización*. En F. Rojas Aravena (ed.). *América Latina: etnodesarrollo y etnocidio* (pp. 131-145). San José, Costa Rica: Ediciones FLACSO.
- Cabodevilla, M. A. (1996). *Coca. La región y sus historias*. Coca, Ecuador: CICAME.
- Cabrero, F. (2020). Omaguas, primer contacto. Una cultura amazónica elusiva y el misterio de la Aparia menor. *Mundo Amazónico*, 11(2), 255-275.
- Cipolletti, M. S. (2017). *Sociedades indígenas de la Alta Amazonía. Fortunas y adversidades (siglos XVII-XX)*. Quito, Ecuador: Abya Yala.
- Cipolletti, M. S. y Abram, M. (2012). *Noticias americanas de Quito y de los indios bravos del Marañón*. Edición crítica, traducción y notas de la obra de Franz Niclutsch S.J. *Amerikanische Nachrichten von Quito und den wilden Indianern in Maragnon* (1781). Quito, Ecuador: CICAME/Fundación Labaka.
- Coleti, G. (1771 [1974]). *Diccionario histórico-geográfico de la América Meridional*. Vol. II. Bogotá, Colombia: Publicaciones del Banco de la República / Archivo de la Economía Nacional.
- Fairbairn, W. R. D. (1943). The repression and the return of bad objects (with special reference to the 'war neuroses'). *British Journal of Medical Psychology*, 19, 327-341.
- Fanon, F. (1963 [1961]). *Los condenados de la tierra*. México D. F., México: Fondo de Cultura Económica.
- Figueroa, F. de (1960 [1735]). Relación de la misión apostólica que tiene a su cargo la provincia de Quito, en el gran río Marañón, según varios PP. De la Compañía de Jesús, en 1735. En J. Tobar (Coord.). *Historiadores y cronistas de las misiones. Biblioteca ecuatoriana mínima* (pp. 137-213). Puebla, México: Editorial J. M. Cajica Jr.
- Gándara Enríquez, M. (1998). Quito en Mainas, cuenca del Marañón Amazonas. En J. Magnin (1998 [1740-45]). *Descripción de la provincia y misiones de Mainas en el Reino de Quito* (pp. 9-29). Quito, Ecuador: Biblioteca Ecuatoriana "Aurelio Espinosa Pólit" / Sociedad Ecuatoriana de Investigaciones Históricas y Geográficas.
- García, L. (1985). *Historia de las misiones en la Amazonía ecuatoriana*. Quito, Ecuador: Abya Yala.
- Hemming, J. (1978). *In Search for El Dorado*. Londres, Reino Unido: Phoenix Books.
- Herndon, W. L. & Gibbon, L. (1991 [1853]). *Exploración del valle del Amazonas*. Iquitos, Perú: CETA.
- Herskovits, M. J. (2011 [1948]). *El hombre y sus obras*. México D. F., México: Fondo de Cultura Económica.
- Jorna, P. (1991). Vuelta a la historia. Los cambebas del río Solimões. En P. Jorna, L. Malaver & M. Oostra. *Etnohistoria del Amazonas* (pp. 213-244). Quito, Ecuador: Ediciones Abya Yala.
- 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, España: Calpe.
- León, M. E. (2012). *Historia urbano arquitectónica misional jesuita en la Gobernación de Maynas desde el año 1700- 1767* (Tesis de maestría). UTPL, Loja, Ecuador.
- Maciel, B. (2003). *Identidade como novas possibilidades: etnohistória e afirmação étnica dos Cambeba na Amazônia brasileira* (Tesis de maestría). UFAM, Manaus, Brasil.
- Maciel, B. (2007). *Kambebas*. Recuperado de <http://pib.socioambiental.org/es/povo/kambeba/320>

- Magnin, J. (1998 [1740-45]). *Descripción de la provincia y misiones de Mainas en el Reino de Quito*. Quito, Ecuador: Biblioteca Ecuatoriana "Aurelio Espinosa Pólit" / Sociedad Ecuatoriana de Investigaciones Históricas y Geográficas.
- Maroni, P. (1988 [1738]). *Noticias auténticas del famoso río Marañón*. Iquitos, Perú: IIAP / CETA (Colección Monumenta Amazónica).
- Maw, H. L. (1829). *Journal of a passage from the Pacific to the Atlantic, crossing the Andes in the Northern provinces of Peru, and descending the river Marañón or Amazon*. Londres, Reino Unido: John Murray.
- Negro, S. (2000). Maynas, una misión entre la ilusión y el desencanto. En S. Negro y M. M. Marzal (coord.). *Un reino en la frontera. Las misiones jesuitas en la América colonial* (pp. 185-205). Quito, Ecuador: Abya Yala/PUCP.
- Oberem, U. (1981 [1961]). Un grupo indígena desaparecido del oriente ecuatoriano. En S. Moreno Y. y U. Oberem. *Contribución a la etnohistoria ecuatoriana* (pp. 355-389). Otavalo, Ecuador: IOA / Serie Etno-historia.
- Osculati, G. (1854). *Esplorazione delle regioni equatoriali lungo il Napo ed il fiume delle Amazzoni. Frammento di un viaggio fatto nelle due Americhe negli anni 1846-47-48*. Milán, Italia: Presso I Fratelli Centenari e Comp. Tipografi Editori.
- Paula, C. de & Neves, E. G. (2012). O ano 1000: Adensamento populacional, interação e conflito na Amazônia Central. *Amazônica*, 4(1), 122-148.
- Porras, M. E. (1987). *Gobernación y obispado de Mainas. Siglos XVII y XVIII*. Quito, Ecuador: Abya Yala/TEHIS.
- Porro, A. (1996). Os Omagua do século XVII. Demografia e padrões de povoamento. En A. Porro. *O povo das águas. Ensaios de etno-história amazônica* (pp. 91-110). Petrópolis, Brasil: Vozes.
- Prinz, U. (1997). Los omaguas entre la resistencia y adaptación (1542-1768). En M. S. Cipolletti (comp.). *Resistencia y adaptación nativas en las tierras bajas Latinoamericanas* (pp. 77-105). Quito, Ecuador: Abya Yala.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas* (pp.122-151). Buenos Aires, Argentina: CLACSO.
- Raimondy, A (1862). *Apuntes sobre la provincia litoral de Loreto*. Lima, Perú: Tipografía Nacional (Imp. Manuel D. Cortés).
- Reeve, M. E. (1993). Regional Interaction in the Western Amazon: The Early Colonial Encounter and the Jesuit Years: 1538-1767. *Ethnohistory*, 41(1), 106-138.
- Ribeiro, D. (1972). *Las Américas y la civilización. Proceso de formación y causas del desarrollo desigual de los pueblos americanos*. Buenos Aires, Argentina: Centro Editor de América Latina.
- Rivas Panduro, S. & Myers, T. (2005). Ocupación arqueológica en Orán, río Amazonas, Loreto – Perú. *Supay: Revista de Humanidades y Ciencias del Hombre*, 6(5), 133-180.
- Schuller, R. (1911). Documentos para la historia de las misiones de Maynas. *Boletín de la Real Academia de Historia*, LIX(V), 338-387.
- Uriarte, M. J. (1986 [1774]). *Diario de un misionero de Mainas*. Iquitos, Perú: IIAP / CETA (Colección Monumenta Amazónica).
- Ullán de la Rosa, F. J. (2007). Jesuitas, omaguas, yurimaguas y la guerra hispano-lusa por el Alto Amazonas. Para un posible guion alternativo de 'La misión'. *Anales del Museo de América*, 15, 173-190.
- Varese, S. (2011 [1968]). *La sal de los cerros*. La Habana, Cuba: Casa de las Américas.
- Wolf, E. R. (1987 [1982]). *Europa y la gente sin historia*. México D. F., México: Fondo de Cultura Económica.

## Este preprint fue presentado bajo las siguientes condiciones:

- Los autores declaran que son conscientes de que son los únicos responsables del contenido del preprint y que el depósito en SciELO Preprints no significa ningún compromiso por parte de SciELO, excepto su preservación y difusión.
- Los autores declaran que se obtuvieron los términos necesarios del consentimiento libre e informado de los participantes o pacientes en la investigación y se describen en el manuscrito, cuando corresponde.
- Los autores declaran que la preparación del manuscrito siguió las normas éticas de comunicación científica.
- El manuscrito depositado está en formato PDF.
- Los autores aceptan que el manuscrito aprobado esté disponible bajo licencia [Creative Commons CC-BY](#).
- Los autores declaran que los datos, las aplicaciones y otros contenidos subyacentes al manuscrito están referenciados.
- El autor que presenta el manuscrito declara que las contribuciones de todos los autores y la declaración de conflicto de intereses se incluyen explícitamente y en secciones específicas del manuscrito.
- Los autores declaran que el manuscrito no fue depositado y/o previamente puesto a disposición en otro servidor de preprints o publicado en una revista.
- Si el manuscrito está siendo evaluado o siendo preparando para su publicación pero aún no ha sido publicado por una revista, los autores declaran que han recibido autorización de la revista para hacer este depósito.
- El autor que envía el manuscrito declara que todos los autores del mismo están de acuerdo con el envío a SciELO Preprints.
- Los autores declaran que la investigación que dio origen al manuscrito siguió buenas prácticas éticas y que las aprobaciones necesarias de los comités de ética de investigación, cuando corresponda, se describen en el manuscrito.
- Los autores aceptan que si el manuscrito es aceptado y publicado en el servidor SciELO Preprints, será retirado tras su retractación.