

Fernando Santos & Frederica Barclay
editores

Guía Etnográfica de la Alta Amazonía

Volumen III

Cashinahua: Kenneth M. Kensinger

Amahuaca: Gertrude E. Dole

Shipibo-Conibo: Françoise Morin



Smithsonian Tropical Research Institute
Instituto Smithsonian de Investigaciones Tropicales



2003
6-149
N. 3

GUIA ETNOGRAFICA DE LA ALTA AMAZONIA (Volumen 3)

Primera edición, Smithsonian Tropical Research Institute/
Ediciones Abya-Yala, 1998

© Fernando Santos & Frederica Barclay

© Smithsonian Tropical Research Institute/Ediciones Abya-Yala

Smithsonian Tropical Research Institute

P.O. Box 2072

Balboa, Panamá

República de Panamá

Tel: (507) 212 8000

Fax: (507) 212 8148

Ediciones Abya-Yala

Casilla 17-12-719

Quito, Ecuador

Tel: (593-2) 562 633

Fax: (593-2) 506 255

ME: 0041573

NB: 9404

Derechos reservados conforme a la ley.

ISBN de la Colección: 9978-67-036-X

ISBN del Título: 9978-04-574-0

Este volumen corresponde al tomo 104 de la Serie Travaux de l'Institut Français d'Etudes Andines (ISSN 0768-424X)

Las opiniones vertidas en este libro son de exclusiva responsabilidad de los autores y no reflejan necesariamente el criterio institucional del Smithsonian Tropical Research Institute y de Ediciones Abya-Yala.

Las traducciones de las monografías de Kenneth M. Kensinger, Gertrude E. Dole y Françoise Morin fueron realizadas respectivamente por Jorge Gómez R., Adriana Soldi y Flavia López de Romaña. Todas las traducciones fueron revisadas y editadas por Frederica Barclay y Fernando Santos.

Diseño de portada: Antonio Mena

Ilustración de portada: Corona cashinahua de púas de puercoespín; diseño elaborado por Ana Uribe a partir de un dibujo tomado de Jane Powell Dwyer (ed.), *The Cashinahua of Eastern Peru* (1975), p. 192.

Composición: Clemencia de Ortiz

Impresión Digital Docutech

CONTENIDO

	Pág.
Prólogo <i>Fernando Santos & Frederica Barclay</i>	vii
Introducción <i>Fernando Santos & Frederica Barclay</i>	xv
Los Cashinahua <i>Kenneth M. Kensinger</i>	1
Los Amahuaca <i>Gertrude E. Dole</i>	125
Los Shipibo-Conibo <i>Françoise Morin</i>	275
Apéndice	439
Glosario Regional	441
Nota sobre los autores	449

PROLOGO

Con la publicación del tercer volumen de la *Guía etnográfica de la alta amazonía* continuamos un proyecto editorial de largo aliento, cuyo primer esbozo fuera formulado hace diez años, en 1988. Desde entonces el mismo ha recorrido un largo camino, en el curso del cual ha ido experimentando diversas transformaciones. Iniciado en el marco del Centro de Investigación Antropológica de la Amazonía Peruana (CIAAP) –instituto de la Universidad Nacional de la Amazonía Peruana (UNAP) de Iquitos– el proyecto fue originalmente concebido por los editores como una obra referida exclusivamente a los pueblos indígenas que habitan la región amazónica del Perú. En 1993, la Sede Ecuador de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) acogió este proyecto brindándole el espacio institucional necesario para ampliar el plan original de la obra y otorgarle cobertura regional. Fue así que surgió la idea de editar la *Guía etnográfica de la alta amazonía*, la cual incluye estudios monográficos acerca de los pueblos indígenas de las áreas amazónicas de Perú, Bolivia, Ecuador y Colombia. Bajo este marco institucional se publicaron los dos primeros volúmenes de esta colección. A partir de 1997 el proyecto fue acogido por el Instituto Smithsonian de Investigaciones Tropicales (Smithsonian Tropical Research Institute, STRI) con sede en Panamá. En convenio con Ediciones Abya-Yala de Quito, Ecuador, ambas instituciones se han comprometido a publicar los volúmenes restantes de la colección.

La *Guía etnográfica de la alta amazonía* tiene algunos ilustres precedentes, el principal de los cuales es el *Handbook of South American Indians*, editado por Julian Steward en las décadas de 1940-50. Sin embargo, a pesar de que la *Guía* comparte algunos rasgos formales con el *Handbook*, existen importantes diferencias que conviene señalar. En primer lugar el *Hand-*

book tiene una cobertura geográfica y etnográfica más amplia, abarcando todas las regiones de la América del Sur y reseñando prácticamente todos los pueblos indígenas conocidos en ese entonces. La *Guía*, por su parte, tiene una cobertura más restringida: se limita a la alta amazonía o sub-región andino-amazónica, e incluye sólo a aquellos pueblos que han sido objeto de estudios etnográficos contemporáneos, rigurosos y de alta calidad académica. Es en este sentido que la *Guía* ofrece su mayor contraste con el *Handbook*; mientras que en este último se encuentra un gama de artículos, ensayos y monografías etnográficas de muy diversa extensión, estructura, profundidad de análisis y calidad de información, la *Guía* se compone de monografías elaboradas por investigadores que han realizado un trabajo de campo extensivo, y que han sido redactadas a partir de un esquema común. Esto ha garantizado una mayor uniformidad de los trabajos presentados, facilitando en el futuro el análisis comparativo de los pueblos indígenas de la sub-región.

En segundo lugar, los trabajos incluidos en el *Handbook* se inscriben en el marco de la etnografía clásica: la descripción más o menos detallada de un listado de aspectos de la vida social y material de los pueblos analizados. Por lo demás, dichos trabajos fueron organizados por el editor de acuerdo a un esquema interpretativo de corte evolucionista y difusionista, dentro del cual las sociedades amazónicas fueron clasificadas como "culturas simples de bosque tropical". Según este esquema, las mismas habrían surgido como resultado de la expansión de las culturas formativas de origen andino hacia la región circum-Caribe y posteriormente hacia la amazonía, en donde debido a las limitaciones ecológicas del bosque tropical se habrían desarrollado como formas simplificadas y empobrecidas de estas últimas.

En contraste, las monografías que componen la *Guía etnográfica de la alta amazonía* han sido estructuradas en torno a procesos sociales y productivos, a partir de los cuales lo que interesa es revelar las múltiples y ricas variaciones en el tipo de relaciones que establecen los seres humanos entre sí, con su medioambiente y con el cosmos. Es a través de este enfoque que se pone de manifiesto que las "culturas de bosque tropical" no constituyen un conjunto homogéneo, sino que presentan una amplia gama de arreglos sociales y culturales, así como niveles diversos de complejidad. Ello excluye una explicación de corte evolucionista y nos remite a un complejo panorama de relaciones interculturales, trayectorias históricas y adaptaciones específicas, que no puede ser desentrañado a través de esquemas simplificadores como el propuesto en el *Handbook*. Más aún, el

análisis histórico presente en cada una de las monografías de la *Guía* parece demostrar la existencia de un pasado social y cultural más complejo y sofisticado que el presente, lo cual pondría en cuestión la clasificación misma que hiciera Steward de estos pueblos como "culturas simples".

Es esta perspectiva diacrónica privilegiada por la *Guía* la que introduce el tercer elemento de contraste con el *Handbook*. Mientras que en este último se pone énfasis en los procesos de cambio de larga duración desde una perspectiva evolucionista, presentando como contrapartida una imagen estática y 'tradicional' de los pueblos estudiados, los trabajos de la *Guía* procuran revelar los complejos procesos de cambio que han experimentado las sociedades amazónicas en el período relativamente breve del post-contacto. Así, lejos de brindar una imagen armónica -o por el contrario una imagen de descomposición total- de estos pueblos, la *Guía* se ha propuesto relievlar los profundos desequilibrios, conflictos, amenazas y desafíos que deben enfrentar los mismos, pero también sus formas de resistencia y sus esfuerzos por asegurarse un espacio como ciudadanos con plenos derechos al interior de sus respectivos países y de ese modo garantizar su desarrollo como sociedades con características propias.

En años más recientes han surgido en los diversos países que comparten la cuenca amazónica otros esfuerzos editoriales de variada envergadura tendientes a brindar un panorama actualizado y de conjunto de los pueblos indígenas de sus respectivos territorios amazónicos o de más de un país. En el Ecuador caben ser destacadas las obras de Lylian Benítez y Alicia Garcés, *Culturas ecuatorianas. Ayer y hoy*, y de Piedad y Alfredo Costales, *Amazonía. Ecuador, Perú, Bolivia*. En Venezuela se cuenta con la obra en varios volúmenes, *Los aborígenes de Venezuela*, publicada bajo la edición general de Walter Coppens por la Fundación La Salle de Ciencias Naturales. En el Perú sobresalen el trabajo pionero de Alberto Chirif y Carlos Mora, *Atlas de las comunidades nativas*, y la obra de Darcy Ribeiro y Mary Ruth Wise, *Los grupos étnicos de la amazonía peruana*. Más recientemente ha salido a luz el atlas y base de datos *Amazonía peruana. Comunidades indígenas, conocimientos y tierras tituladas* publicado bajo la coordinación de Antonio Brack y Carlos Yáñez. En Bolivia, Mario Montaña Aragón ha editado la *Guía etnográfica lingüística de Bolivia* en tres tomos, de los cuales los primeros dos están dedicados a las poblaciones indígenas del oriente. Por su parte, en Colombia cabe destacar las publicaciones auspiciadas por el Instituto Colombiano de Antropología, *Introducción a la Colombia Amerindia y Encrucijada de Colombia Amerindia*, editada por François Correa, y la obra *Los pueblos indígenas de Colombia (Población y territorio)* de Raúl Aran-

go y Enrique Sánchez. Finalmente, en el Brasil el Centro Ecuménico de Documentación e Investigación ha publicado la obra *Povos indígenas no Brasil*, en varios volúmenes, y bajo la edición de Darcy Ribeiro se publicó la *Suma etnológica brasileira*, la cual incorpora artículos del *Handbook of South American Indians* traducidos al portugués, junto con nuevos estudios referidos a la amazonía brasileña.

En términos generales, estas obras se dividen en dos grupos: aquellas que tienen el carácter de manual y que ofrecen una breve descripción de la ubicación, historia, rasgos culturales y situación actual de los pueblos indígenas amazónicos; y aquellas de corte más académico, que incluyen estudios de tipo monográfico. En este último caso, sin embargo, las monografías presentadas no siempre tienen la misma amplitud de propósitos, el mismo grado de profundidad de análisis, ni se rigen por un esquema común que permita la labor comparativa.

En contraste, la *Guía etnográfica de la alta amazonía* está concebida como una obra de referencia en varios volúmenes que agrupa estudios monográficos inéditos cimentados en un trabajo de campo extenso y riguroso, y basados en un esquema común elaborado por los editores. Mientras que este esquema común garantiza la uniformidad de los trabajos y del tipo de dimensiones de la vida social y cultural abordadas en las monografías, el mismo es lo suficientemente flexible como para que cada autor enfatice aquellos aspectos que más le interesan y que considera centrales para la mejor comprensión de la dinámica social de los pueblos estudiados. Ello a la vez permite que en la *Guía* se reflejen diversos estilos del quehacer antropológico, que resultan tanto de las diferentes posturas personales, como de los diversos enfoques teórico-metodológicos adoptados por los autores. En este sentido, la *Guía* no sólo constituye una obra de referencia acerca de los pueblos indígenas de la alta amazonía, sino también un compendio de las diversas modalidades de aproximarse y aprehender su realidad.

La *Guía* constituye un proyecto abierto que será realizado por etapas, lo cual permitirá ir incorporando trabajos basados en investigación de campo muy reciente, y por ende, presentar los aportes más frescos e innovadores en el campo de la antropología amazónica. La misma contempla la publicación de tres tipos de volúmenes: 1. volúmenes que contienen monografías etnográficas sobre pueblos específicos; 2. volúmenes que contienen ensayos comparativos acerca de diversos pueblos pertene-

cientes a una misma familia lingüística; y 3. volúmenes que contienen trabajos de investigación arqueológica.

Para el primer tipo de volúmenes se optó por solicitar estudios monográficos dedicados a pueblos específicos de la región, a pesar de la relativa arbitrariedad que ello implica, en la medida que tanto la teoría antropológica, como el propio desarrollo histórico de las sociedades indígenas amazónicas ha puesto en cuestión la existencia de fronteras étnicas claramente definidas y de pueblos concebidos como entidades encapsuladas. Sin embargo, el énfasis puesto en el análisis de la historia de estos pueblos en cada una de las monografías -la cual no sólo revela los intrincados lazos de interacción pre-coloniales, sino que también muestra los diversos derroteros que éstos han seguido como resultado de los procesos post-coloniales de ocupación de la región- y el interés comparativo por parte de los propios autores, subsanan ampliamente las limitaciones derivadas de este tipo de entrada analítica. Por lo demás, los volúmenes que contienen ensayos comparativos referidos a los conjuntos lingüísticos de mayor peso en la región, así como aquellos que contienen trabajos arqueológicos, contribuirán a ofrecer un panorama más integrado de la realidad pasada y presente de las sociedades indígenas de la región andino-amazónica.

La mayor parte de estas monografías han sido redactadas por investigadores que tienen una larga trayectoria profesional y una nutrida lista de publicaciones. Sin embargo, estas últimas se encuentran frecuentemente en inglés, francés o alemán y son de difícil acceso para los no-especialistas. Más aún, la mayor parte de estos trabajos previos abordan temáticas específicas de los pueblos estudiados, a diferencia de las monografías que componen esta *Guía*, las cuales se proponen presentar una visión más totalizadora. En otros casos, se trata de monografías redactadas por la horneada más reciente de investigadores amazónicos, las cuales presentan información y enfoques novedosos sobre pueblos indígenas poco o mal conocidos. En resumen, se trata de trabajos originales, que reúnen información dispersa o que presentan información totalmente inédita, y que sobre la base de un esquema común, proporcionan un 'retrato' sólido y conciso de los pueblos indígenas de la sub-región.

Para la agrupación de monografías en volúmenes se han seguido dos criterios: pertenencia a una misma área histórico-geográfico-cultural, o pertenencia a una misma familia lingüística. En algunos volúmenes estos dos criterios resultan coincidentes. Otros volúmenes no han podido ser

organizados de acuerdo a estos criterios debido a imperativos de orden práctico.

En cada volumen se ha incluido un Glosario, elaborado por los editores, de los términos de uso regional que aparecen en las monografías que lo componen. En las monografías los términos indígenas aparecen en cursivas; en todos estos casos se ha respetado la grafía utilizada por los autores. Las palabras o frases entre comillas dobles indican que las mismas constituyen traducciones literales o literarias de términos o expresiones indígenas. Las comillas simples son utilizadas por los autores para poner énfasis en ciertos términos o expresiones. Se ha unificado las abreviaturas en castellano de los términos de parentesco, cuyas equivalencias son presentadas en el Apéndice. Los mapas que acompañan a las monografías han sido elaborados o proporcionados por sus respectivos autores y por ello se ha respetado el trazado de fronteras que en ellos aparece. Por lo general, las monografías van acompañadas de anexos que incluyen un texto o fragmento de texto indígena. En algunos casos dichos textos están en el idioma original y van acompañados de una traducción interlineal; en otros, sólo se presenta la versión en castellano. Estos textos tienen por fin incorporar -aunque a distancia- la voz indígena al texto académico, permitiéndole así al lector tener una primera aproximación a las formas discursivas indígenas -sean éstas míticas, rituales o cotidianas.

El principal propósito de la *Guía etnográfica de la alta amazonía* ha sido reunir y difundir una serie de trabajos antropológicos de alta calidad, bajo un formato ágil y conciso, que sea de utilidad no sólo para los especialistas en el tema, sino también para profesores y estudiantes de nivel secundario y universitario, y para profesionales del ámbito estatal o privado cuyo trabajo se desarrolla en o para la región. Un segundo propósito es el de introducir a un público más amplio al rico y complejo universo de las sociedades y culturas indígenas de la amazonía, presentándolas no como reliquias de un pasado milenario, sino como participantes activas y de primer orden en el escenario amazónico actual. Con esto la *Guía* se propone valorizar la experiencia histórica de los pueblos indígenas de la amazonía, con el fin no sólo de rescatar parte del rico acervo cultural y humano de los países de la cuenca, sino también de contribuir a los procesos de formación de culturas nacionales verdaderamente multiétnicas que acojan y respeten la diferencia. Finalmente, la *Guía* también busca poner a disposición de los propios indígenas amazónicos estudios sobre la realidad social -pasada y presente- de una diversidad de pueblos de la región, los cuales esperamos puedan contribuir a un estrechamiento de la

zos entre los mismos a partir del mutuo reconocimiento de sus semejanzas y diferencias, así como servir de base para la reflexión que sus organizaciones vienen impulsando en torno a los avatares de su historia y a los interrogantes que plantea la construcción de su futuro.

Este proyecto no hubiera sido posible sin la entusiasta respuesta de los investigadores convocados, cuya desinteresada colaboración ha hecho posible la concreción de esta aventura editorial. No es menor la deuda que los editores tienen con el Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA), sin cuyo invaluable apoyo en las etapas iniciales no hubiera podido ser puesto en marcha, y con la Sede Ecuador de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) bajo cuyo auspicio se publicaron los primeros dos volúmenes. Sin embargo, es gracias al apoyo del Instituto Smithsonian de Investigaciones Tropicales y a Ediciones Abya-Yala que ha sido posible continuar la publicación de esta colección.

Durante la preparación de este volumen, nos llegó la triste noticia de que Gertrude Dole había sufrido un infarto y se encontraba incapacitada para revisar la traducción de su monografía y resolver algunas de las consultas de los editores. Monica Barnes, amiga y colaboradora de la Dra. Dole, tuvo la gentileza de ayudarnos en estos aspectos. Para ello contó con el apoyo de Kenneth M. Kensinger, Robert Carneiro y John Huddleston. A todos ellos les estamos sumamente agradecidos.

Fernando Santos

Frederica Barclay

Lima, julio 1998

INTRODUCCION

*Fernando Santos
Frederica Barclay*

Este tercer volumen de la *Guía etnográfica de la alta amazonía* es el segundo dedicado a los pueblos del conjunto macro-pano de las cuencas de los ríos Ucayali, Yavarí, Yurúa, Purús y Madeira. El volumen anterior estuvo dedicado al estudio de tres pueblos o conjuntos de las áreas interfluviales: los Mayoruna, pertenecientes al conglomerado de los pano septentrionales; los Yaminahua, incluidos en el conglomerado de los pano meridionales; y los Uni, únicos representantes del conglomerado de los pano occidentales. El presente volumen está dedicado a otros tres pueblos de habla pano: los Amahuaca y Cashinahua, pertenecientes al conglomerado de los pano meridionales; y los Shipibo-Conibo, quienes constituyen el núcleo del conglomerado de los pano centrales. Los primeros son en la actualidad habitantes del interfluvio; los segundos constituyen uno de los pocos pueblos indígenas ribereños que aun existen en la amazonía peruana.

Myers (1974: 137) sugería que los pueblos pano podían ser divididos en tres tipos de acuerdo al habitat que ocupaban: grandes grupos habitantes de los ríos principales; grupos medianos habitantes de los cursos bajos de los tributarios; y pequeños grupos habitantes de las áreas interfluviales. En otras palabras, pueden ser clasificados como pueblos ribereños, semi-riberenos e interfluviales. En la introducción a este volumen nos centraremos en el contraste entre los grupos ribereños y los grupos del interior (es decir, de los tributarios y áreas interfluviales), por considerar que ésta es la más importante distinción dentro de un conjunto de pueblos caracterizado por compartir un gran número de rasgos culturales. Esta distinción es tanto más interesante por cuanto la actual ubicación de

estos pueblos en una u otra categoría responde a procesos históricos. Así, mientras que los Amahuaca pasaron de ser un pueblo semi-ribereno a uno interfluvial, los Shipibo y Setebo, también semi-riberenos, pasaron a ser plenamente ribereños al fusionarse con los Conibo de las planicies aluviales del Ucayali.

Estos procesos de desplazamiento geográfico y re-adaptación ecológica tienen origen prehispánico y respondían a luchas internas por el dominio de las ricas áreas ribereñas. Los mismos se agudizaron durante la época de la colonia y, posteriormente, a fines del siglo XIX, durante la época del boom del caucho, como resultado de las luchas por asegurar un acceso directo y permanente a los bienes manufacturados de los blancos. Como resultado, tuvieron lugar cambios radicales en los balances regionales de poder y, con el paso del tiempo, importantes transformaciones culturales. Estos son tratados en mayor o menor detalle en las monografías de Kenneth M. Kensinger, Gertrude E. Dole y Françoise Morin publicadas en el presente volumen, pero también en las de Philippe Erikson (Mayoruna), Erwin H. Frank (Uni) y Graham Townsley (Yaminahua) aparecidas en el volumen anterior.

En esta introducción destacaremos tres cuestiones de interés relacionadas con esta temática. En primer lugar, los procesos de 'riberenización' o de 'interfluvialización' de pueblos anteriormente semi-riberenos. Especial énfasis será puesto en el papel desempeñado por los agentes foráneos en la aceleración de estos procesos. En segundo lugar, haremos referencia a las consecuencias socioculturales de estos procesos, especialmente en lo que respecta a los patrones de asentamiento, la cultura material, y la organización socioeconómica. Aquí interesa recalcar cómo estos cambios determinan diferentes niveles de complejidad social, de modo que los pueblos forzados a trasladarse a un habitat interfluvial y a permanecer en él mediante constantes incursiones guerreras, han experimentado un proceso de simplificación cultural; mientras que los pueblos victoriosos que ocuparon las áreas ribereñas se enriquecieron culturalmente. En estos procesos tiene particular importancia la lógica demográfica, por la cual los grupos ribereños, habitantes de la rica várzea, eran demográficamente superiores a los grupos del interior, gracias a lo cual tenían mayor capacidad para subyugarlos. Finalmente, exploraremos la forma en que los grupos ribereños, semi-riberenos e interfluviales involucrados conciben su relación. Interesantemente, como veremos, ya se trate de las víctimas del interior o de los victimarios ribereños, esta relación es siempre pensada como una oposición entre 'salvajes' y 'civilizados'.

La lucha por las áreas ribereñas

El proceso por el cual los Amahuaca pasaron de ser un pueblo semi-ribereño a un pueblo interfluvial es descrito de manera minuciosa en la monografía de Dole. Aquí solamente presentaremos los elementos más saltantes de este proceso, a fin de tener una comprensión más cabal de la importancia de las luchas por el control de las áreas ribereñas en la distribución espacial de los pueblos del macro-conjunto pano. En contra de la hipótesis más comúnmente aceptada, que propone que los pueblos de habla pano migraron desde el noroeste de la actual Bolivia hacia el norte, hasta su actual ubicación, Dole sostiene que los Amahuaca provienen de la amazonía norte de una zona ubicada en la actual frontera entre Perú y Ecuador. Sobre la base de tradiciones orales, Dole afirma que los ancestros de los Amahuaca habrían migrado desde esta zona hacia el bajo Huallaga, de donde habrían sido desplazados por los Jebero hacia el sur, hacia la Pampa del Sacramento. Tras atravesar esta última zona de norte a sur, éstos se habrían enfrentado con los Asháninca, quienes los habrían empujado hacia el este, hacia la margen derecha del Ucayali. Esto habría tenido lugar alrededor del 300 d.C.

Por esa época los Amahuaca se encontraban establecidos en el curso inferior del río Tamaya y de otros tributarios del medio Ucayali. Según la tradición oral, los antepasados de los Amahuaca y los Conibo, quienes por entonces habrían conformado una unidad, compartían esta zona ribereña. Sin embargo, una serie de eventos habrían obligado a los Amahuaca a abandonar esta zona y separarse de los Conibo. Según los estudios lingüísticos, la separación entre los idiomas amahuaca y conibo se dio alrededor del 800-1200 d.C. Los hallazgos arqueológicos parecen confirmar que durante esta época la cuenca del Ucayali fue invadida por una población foránea que dominó o desplazó a los grupos locales pano, entre ellos a los ancestros de los Conibo. Se ha propuesto que esta población constituía la avanzada de las oleadas tupí que surcaron el río Amazonas desde la costa atlántica y es la antecesora de los actuales Cocama. Su cultura, conocida como Caimito, habría perdurado, según los arqueólogos, hasta el siglo XIV.

A la llegada de los españoles a la región, a mediados del siglo XVI, el medio y alto Ucayali habían sido re-ocupados por los Conibo, quienes parecen haber empujado a los Cocama hacia el norte, y expulsado a los otros grupos pano de las riberas del Ucayali. Los Conibo mantenían una encarnizada competencia por el control del eje fluvial-comercial de los ríos

Ucayali y Urubamba con los Cocama, quienes por entonces ocupaban el bajo Ucayali, y con los Piro de habla arahuaca, quienes ocupaban el río Urubamba hacia el sur. Tanto los Cocama como los Piro ejercían presión sobre los Conibo a fin de obtener esclavos. Esto hizo que los Conibo incrementaran sus incursiones guerreras contra los grupos pano de las áreas interiores de la cuenca con el fin de obtener esclavos para intercambiar con los Piro y Cocama. Así fue como los Amahuaca, Remo, Sensi y Capanahua, localizados en la margen oriental del Ucayali, comenzaron a ser objeto de constantes correrías. Lo mismo ocurrió, como veremos más adelante, con las poblaciones pano del interior de la margen occidental.

Esta dinámica se aceleró con la llegada de los españoles y la introducción de herramientas y otros implementos de hierro en los circuitos indígenas de intercambio. Así, durante la primera mitad del siglo XVII los Conibo proporcionaban a los Cocama esclavos amahuaca a cambio de herramientas que éstos obtenían de las misiones jesuitas del bajo Huallaga. En la segunda mitad del siglo XVII los misioneros jesuitas entraron a la región del Ucayali desde el norte, mientras que los franciscanos lo hacían desde el sur. Fue así como los Conibo tuvieron por vez primera acceso directo a las herramientas y bienes europeos. Esto reforzó su supremacía en la cuenca. Con el fin de obtener su apoyo en la tarea de pacificar y convertir a los grupos pano del interfluvio, los misioneros proveyeron a los Conibo de armas de fuego. Esto hizo que recrudesciesen las incursiones contra los grupos que habitaban los tributarios y zonas interiores de la cuenca del Ucayali. Los documentos misioneros indican que para fines del siglo XVII los Amahuaca comenzaron a abandonar sus aldeas y a retirarse del curso bajo de los tributarios orientales del medio Ucayali hacia los cursos medio y superior.

El aumento de la demanda de esclavos por parte de los portugueses hacia fines del siglo XVII y comienzos del XVIII hizo que se exacerbaran las correrías indígenas en busca de esclavos. Los Cocama y los Conibo participaron activamente en este comercio a costa de sus vecinos interfluviales. Para escapar de las expediciones esclavistas, los Amahuaca se internaron aun más tierra adentro. Cuando en la segunda mitad del siglo XIX los misioneros franciscanos hicieron contacto con los Amahuaca del Tamaya, estos se encontraban ocupando el curso alto del río. Tras varios intentos fallidos por reducirlos en misiones en el bajo Tamaya, los Amahuaca se replegaron hacia las cabeceras de los tributarios orientales del medio y alto Ucayali. Para fines del siglo XIX, los Amahuaca habían completado su transformación en un pueblo interfluvial, ocupando las cabe-

ceras de estos ríos en una faja que iba desde el Tamaya, al norte, hasta los tres últimos tributarios del Urubamba, al sur.

Durante la época del caucho (1870-1914), los Amahuaca fueron objeto de frecuentes correrías por parte de patrones caucheros. En algunos casos éstas tenían por objeto capturar mujeres y niños para venderlos como esclavos; en otras tenían por finalidad vengar los ataques de los Amahuaca a los campamentos caucheros. Pero los Amahuaca también se enrolaron voluntariamente en la extracción de caucho mediante el sistema de habilitación. Las más de las veces, sin embargo, estas experiencias de peonaje terminaron violentamente con la muerte de los peones amahuaca o el asesinato de sus patrones. En su intento por escapar de la violencia desatada por la economía cauchera, los Amahuaca se dispersaron aun más por las zonas interiores, pasando las serranías que separan las cabeceras de los tributarios orientales del Ucayali de las cabeceras de los ríos Yurúa y Purús. Allí, sin embargo, debieron enfrentarse con los Yaminahua y Cashinahua, quienes los diezmaron. Su aislamiento en el interfluvio habría de perdurar hasta la década de 1940, en que algunos segmentos de los Amahuaca comenzaron a trasladarse nuevamente hacia las riberas del Ucayali, a fin de tener acceso a bienes manufacturados.

Como veremos más adelante, el proceso de interfluvialización de los Amahuaca tuvo profundas repercusiones en su organización social y económica. Lo mismo se puede decir del proceso de ribereñización que experimentaron los Shipibo y Setebo.

Aunque Morin no hace referencia explícita a este proceso, de su análisis de la progresiva fusión de los Shipibo y Conibo se desprende que éste tuvo lugar en el curso de los siglos XIX y XX. A mediados del siglo XVI, cuando los españoles recorrieron la región, los Conibo habían recuperado el control del medio y alto Ucayali, región que por varios siglos estuvo dominada por los ancestros tupí-hablantes de los actuales Cocama. Por entonces, tanto los Conibo como los Cocama vivían en grandes aldeas que podían agrupar hasta 400 casas. Junto con los Piro, de habla arahuaca, estos tres pueblos dominaban las planicies aluviales del eje Ucayali-Urubamba, controlando el comercio y atacando a los pueblos del *hinterland* de ambas márgenes de estos ríos: no solo a los Amahuaca, Sensi, Remo, Capanahua y Mayoruna de la margen oriental, sino también a los Shipibo, Setebo y Uni de la margen occidental (Frank 1994: 143; Erikson 1994: 44).

En la segunda mitad del siglo XVII, los franciscanos y jesuitas se disputaron el control eclesiástico sobre el Ucayali y, en particular, sobre los Conibo. Estos aprovecharon la rivalidad entre ambas órdenes y su relación privilegiada con los misioneros para abastecerse de herramientas y otros bienes europeos. Su monopolio de las mismas les permitió reforzar su posición en las redes de intercambio regionales, así como su dominio sobre los pueblos pano del interior, entre ellos, los Shipibo. La enemistad entre estos dos grupos está probada por el hecho de que cuando en 1698 los jesuitas organizaron una expedición para castigar a los Conibo y Piro, quienes se habían aliado en 1695 para expulsar a los misioneros, la mayor parte de los 300 indígenas que los apoyó eran Shipibo. La expedición fracasó, produciendo enormes bajas entre los expedicionarios y profundizando la enemistad entre los Conibo y los Shipibo.

A mediados del siglo XVII, los Setebo se encontraban a orillas del Ucayali. Sin embargo, cien años más tarde, cuando los franciscanos ingresaron al Ucayali desde el Huallaga, tanto los Setebo como los Shipibo se encontraban en la región interfluvial conocida como Pampa del Sacramento. En 1761, los Setebo estaban ubicados en el curso medio y superior del río Manoa (actual Cushabatay); los Shipibo en el área entre los cursos medio y bajo de los ríos Pisqui y Aguaytía. Los Setebo habían sido recientemente derrotados por los Shipibo y forzados a abandonar las orillas del Ucayali y remontar el Cushabatay (Amich 1975: 191). Fue entre éstos que los franciscanos fundaron su primera misión. Los Setebo intentaron impedir a los franciscanos establecerse entre los Shipibo, para así preservar su monopolio del acceso a las herramientas (Santos Granero 1992: 228). Cuando los misioneros lograron fundar tres misiones entre los Shipibo, estos últimos adoptaron una actitud semejante, esta vez a fin de impedir que los Conibo, sus enemigos tradicionales, tuvieran acceso a las riquezas de los misioneros. Sin embargo, las epidemias y las presiones aculturativas de los misioneros terminaron por inducir a estos tres grupos a deponer su enemistad tradicional y unir fuerzas a fin de expulsar a los españoles, lo cual lograron en 1766 (ibidem: 227-232).

Los franciscanos regresaron a la región en 1790. Un año más tarde fundaron la misión de Sarayacu, a orillas del Ucayali, donde congregaron a parte de la población Setebo. Viendo que los misioneros favorecían a los Setebo y no queriendo quedar marginados de tan beneficiosa relación, los Conibo aceptaron reducirse en una misión frente a la de Sarayacu. Esto llevó a que ambos grupos se aliaran. Como resultado de esto, en los años siguientes, los Setebo experimentaron cierta recuperación demográfica y

una expansión hacia el norte a lo largo de las riberas del Ucayali. En cambio, temiendo tanto a los Setebo como a los Conibo, los Shipibo permanecieron, por lo menos en un comienzo, en el curso medio de los ríos Pisqui y Aguaytía.

Sin embargo, gracias a la “pax franciscana” instaurada en la región, la cual habría de perdurar hasta alrededor de 1870, en las décadas siguientes los Shipibo migraron masivamente hacia orillas del Ucayali (Frank 1994: 144). Para ello aprovecharon el vacío dejado por los Conibo, quienes al encontrarse ubicados en las principales vías de comunicación se habían visto fuertemente afectados en el pasado por las repetidas epidemias de origen europeo que asolaron la región. Como resultado de su traslado hacia el Ucayali, los Shipibo y Setebo fueron gradualmente fundiéndose con la población conibo local a través de lo que Morin denomina un proceso de “mestizaje intertribal”. Más aún, los Shipibo, Setebo y Conibo se aliaron para mantener control de la várzea e impedir que los grupos pano del interior lograran acceso a las herramientas de los misioneros (Frank 1994: 148). Como veremos, a lo largo de este proceso de fusión social y política, los Shipibo y Setebo fueron adoptando la cultura ribereña de los Conibo.

El proceso de ribereñización de los Shipibo y Setebo culminó durante la época del auge de la explotación gomera. Para librarse de ser sometidos, los Conibo, Shipibo y Setebo establecieron una relación de colaboración con los patrones caucheros. Su principal función fue la de realizar correrías entre los pueblos pano y arahuac ubicados a ambos lados del eje Ucayali-Urubamba, ya fuera con el fin de despejar el terreno para el ingreso de los caucheros o de proveer a estos últimos de mujeres y niños que habrían de trabajar como sirvientes. Sin embargo, no todos pudieron escapar de trabajar como extractores para los patrones caucheros. Así, numerosas familias conibo, shipibo y setebo fueron reclutadas y retenidas mediante el sistema de enganche y habilitación por varios grandes caucheros asentados en las cuencas de los ríos Ucayali, Urubamba y Madre de Dios. Los continuos desplazamientos y el intercambio matrimonial entre individuos de estos diferentes grupos profundizaron esta fusión. Para fines de la era del caucho los Shipibo y Setebo se habían ribereñizado completamente y junto con los Conibo formaban un nuevo conjunto étnico. La fusión, sin embargo, no ha sido completa. A pesar de ser conocidos y de aceptar como etnónimo el término Shipibo-Conibo, mucha gente al interior del conjunto se sigue autoidentificando como Shipibo, Setebo o Conibo (Carolyn Heath, comunicación personal).

Consecuencias socioculturales de los cambios de habitat

Los cambios de habitat, forzados o voluntarios, que experimentaron los pano en épocas históricas tuvieron importantes efectos en sus patrones de asentamiento, su cultura material, y su organización social. A fines del siglo XVII, cuando los Amahuaca aun vivían en un habitat semi-riberño, en el curso bajo del río Tamaya, las crónicas españolas reportaban la existencia de aldeas de entre 12 y 26 casas multifamiliares, con una población de entre 150 y 500 personas. Doscientos años más tarde, empujados hacia las cabeceras de los tributarios orientales del Ucayali, y constantemente acosados por los Conibo, los Amahuaca se habían fragmentado en grupos tan pequeños que, al decir de Dole, "ninguno merecía el nombre de aldea".

Las correrías efectuadas por los patrones caucheros y los enfrentamientos con sus vecinos pano del interfluvio, contribuyeron todavía más a la dispersión de la población amahuaca. Así, con alguna rara excepción, las aldeas que se fundaron a fines del siglo XIX eran muy pequeñas, teniendo no más 50 personas. Más aún, debido a la grave disminución demográfica que estos experimentaron, muchas de las aldeas que se formaron por esta época debieron agrupar a miembros de diferentes grupos locales nombrados. Esto hizo que las aldeas amahuaca fueran sumamente inestables y contribuyó a quebrantar las formas tradicionales de organización social. Lo mismo sucedió con los Cashinahua y los Yaminahua. Para la década de 1960 la población de las aldeas amahuaca continuaba siendo muy pequeña y con frecuencia ascendía a no más de 15-20 personas. Por entonces los Amahuaca habían adoptado los patrones de asentamiento típicos de los pueblos pano tradicionalmente interfluviales, tales como los Cashinahua, cuyas aldeas en la década de 1950 tenían, según Kensinger, un promedio de 60 personas.

En contraste, los Setebo y los Shipibo experimentaron un proceso de expansión demográfica al trasladarse desde su habitat semi-riberño hacia las orillas del Ucayali. En la segunda mitad del siglo XVIII los Setebo fueron descritos como un grupo local derrotado, refugiado en las cabeceras del Cushabatay, cuya población estaba diseminada en numerosos "pequeños pueblos" (Amich 1975: 194). Aunque por esa época los Shipibo eran más numerosos que los Setebo, al igual que estos últimos "no tenían pueblos, (y) vivían por familias esparcidos por aquellos montes" (ibidem: 199-200). Los asentamientos de sus vecinos, los Uni, también eran pequeños, teniendo como máximo una población de 100 habitantes (Frank 1994:

151). Esto constituía una adaptación a la gran dispersión de los recursos característica de las áreas interfluviales o de tierra firme, pero también una estrategia de defensa ante el permanente estado de guerra entre los grupos del interior y entre éstos y sus vecinos ribereños, más poderosos.

Al establecerse en las riberas del Ucayali a partir de fines del siglo XVIII, la población setebo y shipibo se incrementó rápidamente. Los Setebo se expandieron hacia el norte del río Cushabatay, hacia el bajo Ucayali, mientras que los Shipibo se extendieron por el medio Ucayali e incluso comenzaron a asentarse en el alto Ucayali, núcleo del territorio tradicional conibo. Aunque existe poca información acerca del tamaño de las aldeas setebo y shipibo del Ucayali para el siglo XIX, sabemos que éstas eran sustancialmente más grandes que sus antiguos asentamientos ubicados en los tributarios del Ucayali. Para la década de 1970 los asentamientos shipibo-conibo tenían un promedio de 200 habitantes, pero a principios de la década de 1990 muchos tenían más de mil habitantes, una población similar a la de las grandes aldeas conibo encontradas entre los siglos XVI y XVII, las cuales podían agrupar hasta 1800 personas.

Hoy en día los Amahuaca tienen una población de alrededor de 400-600 personas, mientras que los Cashinahua peruanos son poco más de 1200. En contraste, la población shipibo-conibo de las riberas del Ucayali asciende a más de 20,000, representando más de la mitad de la población total del conjunto macro-pano. Esto es en parte resultado de las grandes ventajas que en términos de subsistencia tienen los habitats ribereños sobre los habitats interfluviales. A su vez, el hecho de tener un mayor peso demográfico, permitía a los grupos ribereños estar en mejor posición para subyugar, o por lo menos acosar constantemente, a los grupos del interior.

Los cambios de habitat también indujeron numerosos cambios a nivel de las actividades de subsistencia y la cultura material. Así, por ejemplo, Dole afirma que hacia fines del siglo XIX los Amahuaca habían completado el proceso de transformación de semi-ribereños a interfluviales y que esto se expresaba en el hecho de que "ya no sabían de canoas". Junto con la pérdida del arte de la navegación, la pesca pasó a tener una importancia secundaria y los Amahuaca comenzaron a depender de la caza para su abastecimiento de proteínas. Constantemente perseguidos por los patrones caucheros y sus vecinos pano interfluviales, durante este período los Amahuaca también se vieron forzados a abandonar el cultivo de la yuca, la cual requiere un mayor tiempo de maduración, y a depender más del

maíz. Al parecer, debido a esta misma razón, los Amahuaca dejaron de tejer vestimentas de algodón y se vieron forzados a aprender las técnicas de elaboración de tela de corteza de sus vecinos los Yaminahua. Por esta razón, cabe subrayar que el proceso de simplificación cultural que experimentaron los Amahuaca no fue tan solo resultado del cambio de habitat, sino también de la situación de acoso permanente a la que se vieron sometidos.

Por su parte, al mudarse a orillas del Ucayali, los Shipibo y Setebo habrían adoptado el estilo de vida plenamente ribereño de los Conibo. Los Shipibo y los Setebo no desconocían el arte de la navegación y la pesca pero, constantemente agredidos por los Conibo, no habían podido establecerse de manera permanente en las orillas del Ucayali, viéndose confinados a los tributarios occidentales del medio Ucayali y a las áreas interfluviales. De este modo, compartían rasgos de las poblaciones interfluviales y ribereñas. La posibilidad de asentarse de manera permanente en las planicies aluviales del Ucayali permitió la consolidación de sus rasgos ribereños; mientras que su alianza con los Conibo favoreció la adopción de elementos de su cultura, tales como la cushma o túnica tejida en algodón, la cerámica fina y el estilo artístico geométrico característico de este pueblo (Frank 1994: 144).

A nivel de la organización social y los sistemas de parentesco también se encuentran importantes diferencias entre los pano ribereños y los del interior. Estas son exploradas de manera sugerente en la monografía de Morin. Esta autora propone que la principal diferencia entre ambos tipos de pueblos es que mientras los pano del interior, tales como los Amahuaca, Yaminahua y Cashinahua, tienen estructuras elementales de parentesco –caracterizadas por la existencia de reglas prescriptivas de matrimonio y el intercambio restringido entre dos grupos–, los ribereños tienen una estructura compleja –donde no existe este tipo de reglas y donde la elección de cónyuge se basa en otros criterios, políticos, económicos o psicológicos.

Morin atribuye esta diferencia a razones geográficas y sociales de carácter histórico. Por su ubicación en las ricas llanuras aluviales, desde épocas prehistóricas los Conibo tenían una población significativamente más grande que la de sus vecinos pano del interior. Gracias a la abundancia de recursos, la misma se encontraba nucleada en grandes aldeas de más del mil personas. Estos factores parecen haber hecho innecesarias las estructuras de intercambio restringido, las cuales, según Morin, son ca-

racterísticas de sociedades más pequeñas “replegadas en sí mismas”. Aquí cabría recordar que, tal como afirma Lévi-Strauss (1985), las estructuras elementales de parentesco se caracterizan por la introducción de distinciones sociales y la creación de categorías artificiales a partir de la prohibición del incesto, a fin de garantizar el intercambio matrimonial y, con ello, la construcción de sociedad. Este tipo de estructuras son características, aunque no exclusivas, de sociedades pequeñas y relativamente cerradas. En sociedades más grandes, densas y abiertas, tales como la de los Conibo, este mecanismo se torna redundante. El hecho de que los Conibo estuvieran involucrados en una extensa red de intercambio intra- e intertribal, e incorporaran un gran número de esclavos a través de constantes correrías contra sus vecinos pano del interior, habría terminado por erosionar su organización de tipo elemental.

Los Shipibo, quienes según Morin parecen haber tenido una terminología de parentesco de tipo dravidio, la habrían abandonado al trasladarse a la várzea e integrarse al sistema más abierto de los Conibo ribereños. En contraste, los Amahuaca habrían mantenido una terminología de tipo dravidio y un ideal de matrimonio entre primos cruzados y de intercambio entre parejas de hermanos-hermanas. Mientras que en un caso los rasgos de estructura elemental dieron paso a una estructura compleja, en el otro se vieron reforzados.

A pesar de las diferencias existentes entre los pueblos pano ribereños y semi-ribereños y de las transformaciones experimentadas por algunos de éstos como consecuencia de cambios demográficos y de habitat, resulta evidente que éstos formaban una unidad distinguible de la de los conjuntos plenamente interfluviales. Esto se confirma por el hecho de que los Conibo, Shipibo, Setebo y Amahuaca afirman que en el presente o en un pasado no muy distante estaban divididos en grupos nombrados y que varios de estos nombres se repiten en todos los grupos.

Dole y Morin proporcionan los nombres de varios de estos grupos, caracterizados por algunos autores como clanes. En el siguiente cuadro hemos sistematizado la información presentada por estas dos autoras de acuerdo a la filiación étnica de los informantes. Del mismo se desprende que hay una serie de nombres repetidos por los informantes de estos cuatro grupos. Así, por ejemplo, en las listas de los grupos en los que habrían estado divididos, todos los informantes mencionan a los Ronobo (Gente Boa) y a los Sáhuabo (Gente Guacamayo). Otros nombres son compartidos por dos o tres de estos grupos; mientras que otros sólo aparecen mencionados por uno de los grupos.

Grupos nombrados asociados a diferentes conjuntos regionales pano

Conibo (1)	Shipibo (2)	Setebo (3)	Amahuaca (4)
Rónobo (Gente Boa)	Ronobo (Gente Boa)	Rónobo (Gente Boa)	Ronohuo (Gente Boa)
Shahuánbo (Gente Guacamayo)	Shahuánbo (Gente Guacamayo)	Sáhuabo (Gente Guacamayo)	Sháhuo (Gente Guacamayo Colorado)
	Inobo (Gente Jaguar)	Inobo (Gente Jaguar)	Inohuo (Gente Jaguar)
Isábo (Gente Pájaro)			Isahuo (Gente Pájaro Cantor)
Cónibo (Gente Pez)	Cánabo (Gente Relámpago)	Pánobo (Gente Armadillo Gigante)	Shahuanahua (Forasteros Calavera)
Shípibo (Gente Mono Tití)		Iscobo (Gente Paucar)	Punchahuo (Gente de Trasero Negro)
		Báhuabo (Gente Papagayo Verde)	

- (1) Listado obtenido por Morin de un curaca conibo; la autora menciona además los nombres de otros grupos obtenidos de otros informantes.
- (2) Listado obtenido por Berstrand-Ricoveri de informantes shipibo; según la autora otros grupos nombrados que aparecen en la literatura no pertenecerían al conjunto shipibo.
- (3) Listado obtenido por Tessman de informantes setebo; listado aparentemente exhaustivo.
- (4) Listado obtenido por Dole de informantes amahuaca; la autora menciona además otros grupos nombrados acerca de cuya pertenencia al conjunto amahuaca no existe consenso.

Algunos autores, tales como Bertrand-Ricoveri, proponen que en el pasado los actuales Conibo, Setebo y Shipibo estaban divididos en clanes patrilineales. Esto contrasta con la posición de algunos autores antiguos, como por ejemplo Steinen, quienes proponían que los términos Cónibo (Gente Pez), Shípibo (Gente Mono Tití), Sétebo (Gente Gallinazo) y Pánobo (Gente Armadillo Gigante) correspondían a clanes pertenecientes a una misma tribu. Morin sugiere que éste es un falso debate. Dado que en las listas de grupos nombrados recogidas por ella y otros investigadores frecuentemente aparecen con igual estatus etnónimos actuales (Conibo, Shipibo y Setebo), junto a los nombres de antiguos clanes, Morin propone la hipótesis de que en el pasado existía un sistema clánico regional del que todos estos grupos hacían parte. Esto se vería confirmado por el hecho de que estos tres grupos compartían una misma lengua con variantes dialectales. En otras palabras, no se trataría de que en el pasado los Conibo, Shipibo y Setebo se encontraban divididos en clanes, sino que estos tres grupos junto con otros clanes formaban parte de un mismo sistema clánico. De acuerdo a Morin, mientras que algunos de estos clanes desaparecieron, otros se convirtieron en cuasi-etnias y sus nombres pasaron a tener el carácter de etnónimos. Este sería el caso de los Conibo, Setebo y Shipibo. Morin sugiere, además, que la desactivación de este antiguo sistema clánico está asociada al pasaje de una estructura elemental de parentesco a una compleja que habrían experimentado los pano ribereños.

Aunque no creemos que estos grupos nombrados hayan tenido el carácter de clanes, consideramos la hipótesis de Morin atractiva y altamente plausible. La comparación de las monografías sobre los grupos pano publicadas en este y el anterior volumen, permite complementar esta hipótesis. A partir de esta mirada comparativa proponemos, en primer lugar, que el conjunto ribereño identificado por Morin también incluía a los Amahuaca. Esto se ve confirmado por el hecho de que cuatro de los seis grupos nombrados que aparecen en la lista proporcionada por Dole para los Amahuaca se repiten en las listas correspondientes a los Conibo, Shipibo y Setebo. En segundo lugar, proponemos que este conjunto, compuesto por pueblos ribereños y semi-ribereños ubicados a lo largo de la cuenca del Ucayali, se distinguía de los conjuntos pano interfluviales ubicados hacia el este y el oeste de este núcleo. Esto se comprueba al comparar las listas de grupos nombrados de los panos ribereños y semi-ribereños con las que proporcionan Erikson, Townsley y Kensinger para los conjuntos interfluviales Mayoruna, Yaminahua y Cashinahua respectivamente, entre las cuales no existe coincidencia alguna. Por su parte, Frank

(1994: 224) afirma que entre los Uni nunca existieron “unidades con auto-denominación propia”, aunque proporciona el nombre de varios grupos nombrados vecinos que los Uni reconocen en su tradición oral.

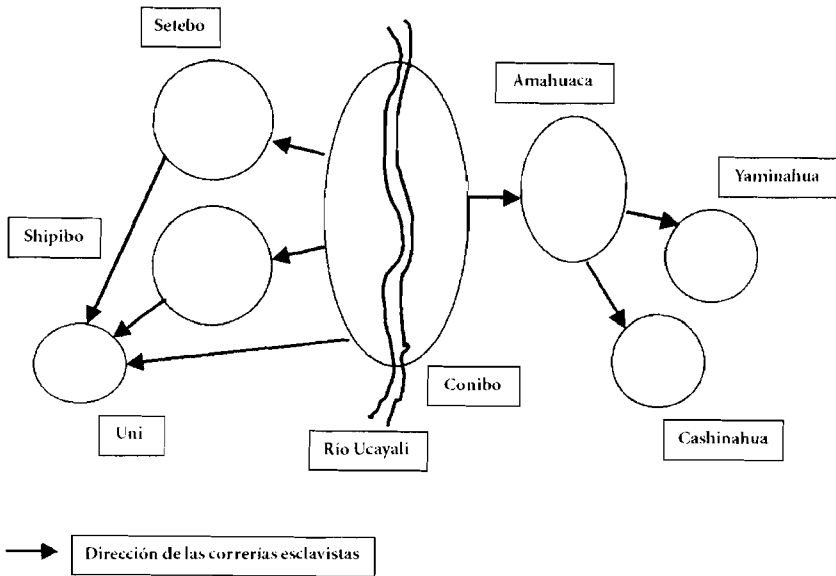
En breve, si bien a nivel de la organización social y la terminología de parentesco los conjuntos semi-ribereños, tales como los Shipibo, Setebo y Amahuaca, se distinguían de los conjuntos plenamente interfluviales, a nivel de las relaciones de intercambio conformaban una misma unidad o red con los Conibo ribereños. La fusión de los Shipibo y Setebo con los Conibo y su adopción del tipo de estructura compleja de parentesco característica de este último grupo, hizo que abandonaran el sistema de grupos nombrados y que éstos se mantuviesen solamente como referente mítico. En cambio, entre los Amahuaca, quienes experimentaron un proceso de interfluvialización, el sistema se ha mantenido vigente de modo que los individuos siguen identificándose como miembros de uno u otro grupo.

Salvajes y civilizados

La evidencia etnohistórica presentada en las monografías de los dos volúmenes pano de la *Guía* parece indicar que si bien todos los grupos pano se encontraban en constante conflicto entre sí, no todos tenían la misma suerte en estos enfrentamientos. Así, los grupos ribereños, demográficamente superiores y nucleados en grandes aldeas, solían realizar incursiones esclavistas contra los grupos semi-ribereños de población menos numerosa y asentamientos más dispersos, los cuales, a su vez atacaban a los grupos establecidos en el interfluvio. Si hubiéramos de representar esta relación, obtendríamos el siguiente diagrama (ver Diagrama 1).

Pero aun cuando la relación de fuerza era fundamentalmente unidireccional, con los grupos ribereños ocupando la posición dominante y los grupos interfluviales la posición subordinada, la forma en que los grupos involucrados se percibían mutuamente era bi-direccional: tanto víctimas como victimarios se percibían a sí mismos como civilizados y a los otros como salvajes. Los Conibo afirmaban que en el pasado habían sido salvajes, pero que Córi Inca, el Inca civilizador, les había enseñado la cultura material y las reglas de la vida social civilizada. En tanto Jónicobo, o “gente civilizada”, los Conibo se consideraban diferentes a los Quiquín Náhua, o “enemigos salvajes”. Estos eran los habitantes de las cabeceras de

Diagrama 1:
Representación de las relaciones de hostilidad entre grupos pano



los afluentes menores del Ucayali, quienes no conocían la agricultura, el trabajo en madera o el tejido; no conocían la sal, comían sus alimentos crudos y, sobre todo, eran caníbales. Los Conibo afirman que algunos de estos pueblos eran así porque no se beneficiaron de la generosidad del Inca; otros por haber contravenido las reglas dictadas por el Inca. En uno u otro caso, los Quiquín Náhua son los salvajes a quienes los Conibo capturaban como esclavos.

En esta categoría se encontraban los Amahuaca, Remo, Capanahua, Mayoruna y Uni. Aunque desde fines de la época colonial los Shipibo y Setebo comenzaron a fusionarse con los Conibo, en épocas anteriores, éstos también deben haber sido clasificados como “enemigos salvajes”, por cuanto eran objeto de constantes correrías por parte de los Conibo. Los esclavos capturados pasaban a cumplir la función de sirvientes y eventualmente eran incorporados a la sociedad conibo. Por esta razón, al decir de Morin, los Conibo concebían las correrías contra sus vecinos interfluviales como una suerte de “misión civilizadora”. Cuando durante la época colonial los misioneros enlistaron a los Conibo para reclutar neófitos en-

tre los "salvajes" del interior, los mismos contribuyeron a perpetuar esta concepción.

Los Shipibo y Setebo semi-riberños, quienes también se consideran a sí mismos como Jónicobo, reprodujeron este sistema de clasificación con sus vecinos Uni del interior. Según Frank (1994), estos dos grupos, junto con los Conibo, contribuyeron a crear la imagen de los Uni como "feroces salvajes caníbales", lo cual se expresaría en el nombre mismo que les atribuyeron: Cashibo o Gente Vampiro. Con esto los pano ribereños y semi-riberños buscaban, por un lado, aislar a los Uni de las fuentes misioneras de herramientas y, por otro, disuadir a los misioneros de cambiar su ruta de entrada al Ucayali desde el Huallaga-Santa Catalina hacia el Pozuzo-Pachitea, área habitada por los Uni, lo cual los hubiera beneficiado.

Interesantemente, en la otra margen del Ucayali los Amahuaca semi-riberños replicaban el mismo patrón de clasificación, al denominar a sus vecinos interfluviales del sureste con el término Cashinahua, el cual también puede ser traducido como Gente Vampiro. Según Dole, los Amahuaca consideraban a este grupo, así como a los Yaminahua y Culinahua, "salvajes, feroces y sanguinarios". Antes de haber sido debilitados por los ataques de los Conibo, los Piro y los blancos, y de haber pasado a ser objeto de incursiones por parte de los Cashinahua y Yaminahua, los Amahuaca eran los atacantes tradicionales de estos últimos.

Pero si bien los pano más poderosos clasificaban a los menos poderosos como "salvajes", lo mismo hacían estos últimos respecto de sus atacantes. Así, los pano interfluviales se consideran a sí mismos como "gente verdadera", mientras que clasificaban a sus vecinos semi-riberños y ribereños como salvajes que necesitaban ser civilizados. Kensinger afirma que aunque los Cashinahua aceptan este etnónimo de origen foráneo, los mismos se autodenominan Huni Kuin u "hombres verdaderos". Los Cashinahua hacen extensiva esta denominación a varios otros grupos interfluviales vecinos, tales como los Yaminahua, Sharanahua, Marinahua, Mastanahua, y Chandinahua; pero excluyen de la misma a los grupos semi-riberños y ribereños, entre ellos a los Amahuaca.

Los Uni también se autodenominan "hombres verdaderos". Según sus tradiciones orales esto es así por cuanto en los tiempos primordiales Bari, el Sol, les enseñó a sus antepasados los "buenos conocimientos", es decir, las normas de vida estética y socialmente aceptables (Frank 1994: 177). Los otros grupos pano no habrían recibido estos conocimientos y, por ello, serían "salvajes, brutos y maliciosos". Desde la perspectiva uni,

los Conibo, Shipibo y Setebo son versiones degeneradas de los “verdaderos hombres”. El ser objeto de constantes ataques por parte de estos grupos no hacía más que confirmar su “salvajismo”.

En síntesis, al igual que gran parte de los sistemas de clasificación interétnica de la amazonía, el sistema pano se sustentaba, y en cierta medida aun se sustenta, en la distinción entre “civilizados” y “salvajes”. Dos elementos lo distinguen, sin embargo, de otros sistemas similares. Por un lado, se trataba de un sistema de clasificación bi-direccional, en el que la imputación de “salvajismo” iba no sólo de los más a los menos poderosos, sino también de los dominados a los dominadores. Por otro, la distinción entre “civilizados” y “salvajes” estaba basada en la posesión o no de los conocimientos morales, sociales y estéticos considerados básicos para llevar adelante una vida personal y social “correcta”. Estos conocimientos habrían sido transmitidos por una divinidad solar o un héroe cultural generalmente asociados a la figura de Inca. Son estos dos elementos los que hacen que este particular sistema de clasificación interétnica haya terminado convirtiéndose en un elemento distintivo, un mecanismo identificador que diferenciaba a los pueblos del conjunto macro-pano de otros pueblos vecinos. Si bien las tres monografías que componen este volumen tienen enfoques y estilos distintos, y enfatizan diferentes dimensiones de la vida social de los pueblos estudiados, las mismas, junto con las monografías publicadas en el Volumen II, tienen la virtud de relieves la singularidad de cada uno de estos pueblos a la par que la notable unidad del conjunto macro-pano.

BIBLIOGRAFIA

Amich (OFM), José

1975 *Historia de las misiones del Convento de Santa Rosa de Ocopa*; Lima: Editorial Milla Batres.

Erikson, Philippe

1994 "Los Mayoruna"; en F. Santos y F. Barclay (eds.), *Guía etnográfica de la alta amazonía*; Quito: FLACSO-Ecuador/IFEA.

Frank, Erwin H.

1994 "Los Unü"; en F. Santos y F. Barclay (eds.), *Guía etnográfica de la alta amazonía*; Quito: FLACSO-Ecuador/IFEA.

Lévi-Strauss, Claude

1985 *Las estructuras elementales del parentesco*; Barcelona: Planeta-Agostin.

Myers, Thomas

1974 "Spanish contacts and social change on the Ucayali River, Peru"; en *Ethnohistory*, 21(2): 135-157.

Santos Granero, Fernando

1992 *Etnohistoria de la alta amazonía, siglos XV-XVIII*; Colección 500 años, No. 46; Quito: Abya Yala

Townsley, Graham

1994 "Los Yaminahua"; en F. Santos y F. Barclay (eds.), *Guía etnográfica de la alta amazonía*; Quito: FLACSO-Ecuador/IFEA.