

Guía Etnográfica
de la Alta Amazonía

FLACSO. Biblioteca

Fernando Santos & Frederica Barclay
editores

Guía Etnográfica de la Alta Amazonía

1983 - 1984

Publication on file for use of the biblioteca
Publication on file for use of the bibliothèque
Publication on file for use of the library

Volumen V

Campa Ribereños: Gerald Weiss

Ashéninka del Gran Pajonal: Søren Hvalkof & Hanne Veber



Smithsonian Tropical Research Institute
Instituto Smithsonian de Investigaciones Tropicales



IFEA

GUÍA ETNOGRÁFICA DE LA ALTA AMAZONÍA (Volumen 5)

Primera edición: Smithsonian Tropical Research Institute
Instituto Francés de Estudios Andinos, 2005

- © Fernando Santos & Frederica Barclay
- © Smithsonian Tropical Research Institute/Instituto Francés de Estudios Andinos

Smithsonian Tropical Research Institute
P.O. Box 2072
Balboa, Panamá
República de Panamá
Tel: (507) 212 8000
Fax: (507) 212 8148

Instituto Francés de Estudios Andinos
Av. Arequipa 4595
Lima 18, Perú
Casilla 18-1217 - Lima 18
Tel: (511) 702 60 70
Fax: (511) 702 60 73
E-Mail: postmaster@ifea.org.pe
Pág. Web: <http://www.ifeanet.org>

Derechos reservados conforme a la ley
Hecho el Depósito Legal N°2005-7331
Ley 26905 - Biblioteca Nacional del Perú
ISBN: 9972-623-37-8 (v.5)

BIBLIOTECA - FLASEO - E C	
Fecha:	02 octubre 2006
Compra:
Provenido:
Código:
Deposición:	IFEA

Este volumen corresponde al **tomo 207** de la Serie "Travaux de l'Institut Français d'Études Andines" (ISSN 0768-424X)

Las opiniones vertidas en el libro son de exclusiva responsabilidad de los autores y no reflejan necesariamente el criterio institucional del Smithsonian Tropical Research Institute y del Instituto Francés de Estudios Andinos.

La traducción de la monografía de Gerald Weiss fue realizada por Jorge Gómez Rendón, la monografía de Søren Hvalkof y Hanne Veber ha sido traducida por Mario di Lucci. Ambas traducciones fueron costeadas con fondos de la Fundación Carlsberg de Dinamarca.

Diseño de portada: Antonio Mena

Ilustración de portada: Corona asháninka de la colección Jiménez Borja.

Composición: **Rina Rivas**

Impresión: **Tarea Asociación Gráfica Educativa**

CONTENIDO

	Pág.
Prólogo	
<i>Fernando Santos & Frederica Barclay</i>	vii
Introducción	
<i>Fernando Santos & Frederica Barclay</i>	xv
Campa ribereños	
<i>Gerald Weiss</i>	1
Los Ashéninka del Gran Pajonal	
<i>Søren Havalkof & Hanne Veber</i>	75
Apéndice: abreviaturas de términos de parentesco	281
Glosario regional	283
Nota sobre los autores	288

PRÓLOGO

Con la publicación del quinto volumen de la *Guía etnográfica de la alta amazonía* continuamos un proyecto editorial de largo aliento, cuyo primer esbozo fuera formulado hace quince 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*, con 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. Bajo convenio con Ediciones Abya-Yala de Quito, Ecuador, se publicó el tercer volumen de la *Guía*, segundo sobre los pueblos de habla pano del oriente peruano. A partir del cuarto volumen, publicado ya en el marco de un nuevo convenio entre el Instituto Smithsonian de Investigaciones Tropicales y el Instituto Francés de Estudios Andinos el proyecto editorial ha sido redimensionado, para abarcar únicamente monografías sobre los pueblos indígenas de la amazonía peruana.

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 1940-1950. 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 *Handbook* 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 peruana, e incluye solo 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 periodo 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 relieves 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 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 Arango y Enrique Sánchez. Finalmente, en 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 solo constituye una obra de referencia acerca de los pueblos indígenas de la amazonía peruana, sino también un compendio de las diversas modalidades de aproximarse y aprehender su realidad.

Optamos por organizar los volúmenes en torno a 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 han 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 solo revela los vastos sistemas interétnicos de intercambio y poder existentes en tiempos pre-coloniales, sino que también muestra las transformaciones que estos han experimentado 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.

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 amazonía peruana.

Para la agrupación de monografías en volúmenes se ha 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. 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, solo 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 solo 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 solo 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 lazos 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.

Los editores queremos dejar constancia de nuestro agradecimiento a la Fundación Carlsberg de Dinamarca, la que gracias a gestiones realizadas por Søren Hvalkof, adjudicó un fondo con el cual se llevó a cabo la traducción de las monografías de éste y el cuarto volumen de la *Guía etnográfica*.

Fernando Santos

Frederica Barclay

Lima, abril 2005

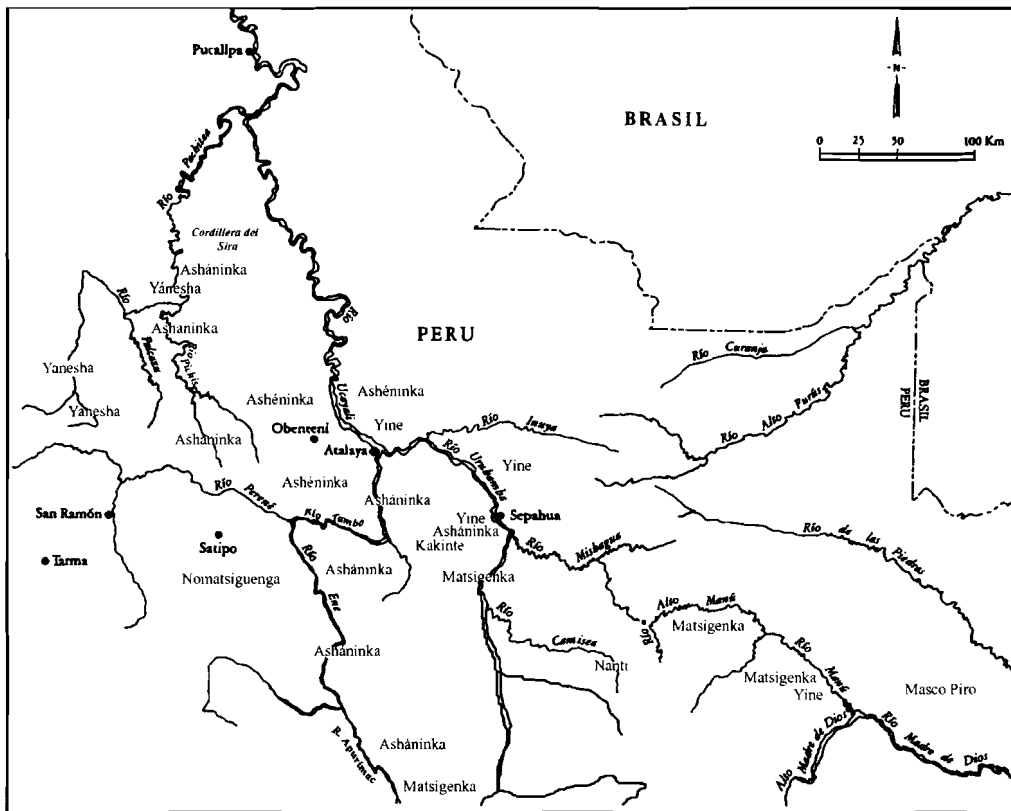
INTRODUCCIÓN

*Fernando Santos
Frederica Barclay*

Este quinto volumen de la *Guía etnográfica de la alta amazonía* es el segundo dedicado a los pueblos del conjunto arahuaco del piedemonte andino. El volumen anterior se ocupó del estudio de los pueblos Matsigenka y Yánesha, ubicados en los extremos norte y sur del conjunto (ver Mapa). En éste se incluyen monografías referidas a dos de los segmentos de lo que hasta hace poco era denominado “grupo etnolingüístico campa”. Estos segmentos, actualmente conocidos como Asháninka y Ashéninka, están ubicados en la porción central del área ocupada por el conjunto. Los cuatro grupos que aparecen en la *Guía* no representan la totalidad del conjunto, el cual comprende, además, a los Yine (Piro), al segmento Nomatsiguenga y a grupos menores que se encuentran en situación de aislamiento voluntario o son de reciente contacto, tales como los Nanti, Poyenisati (Kakinte), los llamados Mashco-Piro, y otros grupos no claramente identificados.

A comienzos del siglo XX los lingüistas Rivet & Tastevin (1919-1924) agruparon a los pueblos de este conjunto arahuaco en un subgrupo lingüístico denominado Arahaco Preandino. Con algunas modificaciones, este criterio fue mantenido por Mason (1950), Taylor (1954) y Shell & Wise (1971). En tiempos más recientes, Payne (1991) y Aikhenvald (1999) han abandonado la noción de un subgrupo Arahaco Preandino aduciendo que este conjunto presenta importantes diferencias lingüísticas a su interior, las cuales justifican reagrupar a estas lenguas en diferentes ramas o grupos. Estos autores no coinciden, sin embargo, ni en el número ni en la composición de estas diversas ramas. Las dificultades para arribar a un consenso sobre la clasificación lingüística

Ubicación de los grupos pertenecientes al conjunto arahuaco del piedemonte andino



del conjunto arahuaco peruano no parecen resultar únicamente de diferencias en las metodologías utilizadas, sino fundamentalmente de la maleabilidad de las fronteras étnicas y lingüísticas de los grupos que lo componen.

Esta plasticidad, que no es singular en el contexto de la amazonía indígena, deriva en el caso de los arahuacos peruanos de una muy particular dinámica social e identitaria. En esta introducción nos proponemos examinar los principales elementos que caracterizan a esta dinámica, la cual destaca por la contraposición y alternancia histórica entre momentos de fraccionamiento, encapsulamiento, y aparente solidificación de las unidades e identidades sociales, y momentos de aglutinación, apertura y flexibilización de las mismas. Si algo caracteriza a los grupos que componen al conjunto arahuaco del piedemonte andino es su capacidad para pasar fácilmente de situaciones en las que se pone énfasis en las identidades más locales a coyunturas en las que se activan las articulaciones e identidades más inclusivas.

Es por esta razón que resulta difícil identificar y definir grupos discretos al interior del conjunto y que lingüistas, antropólogos y otros agentes externos oscilan entre destacar la unidad del conjunto o la particularidad de los grupos más locales. Así, por ejemplo, si bien actualmente existe un cierto consenso entre los antropólogos de que los Yánesha, Yine y Matsigenka tienen una identidad étnica y unas fronteras sociales lo suficientemente definidas como para caracterizarlos como ‘pueblos’ indígenas distintos, no ocurre lo mismo con los Asháninka, Ashéninka, Nomatsiguenga y Kakinte, quienes son más bien considerados como ‘segmentos’ de una unidad, o pueblo, más grande, antes conocida como Campa, y para la cual ahora no existe una designación precisa. Esto, sin embargo, no siempre fue así, y en las crónicas del siglo XVII tanto los Yánesha como los Matsigenka eran considerados Campa. Los autores de las monografías del presente volumen, así como otros autores que tratan de los arahuacos peruanos (Renard-Casevitz 1993, 2002) han enfatizado la dificultad que existe para establecer los límites precisos de las fronteras étnicas y sociales de los grupos de este conjunto.

Esta fluidez de las fronteras lingüísticas, sociales e identitarias es una de las características más importantes de los pueblos indígenas amazónicos. Sin embargo, los mecanismos que permiten esta flexibilidad varían de acuerdo a los diversos conjuntos lingüísticos y áreas histórico-

geográfico-culturales. Para referirnos solamente a aquellos pueblos incluidos en la *Guía etnográfica de la alta amazonía*, en el caso de los Yagua, Ticuna y Mai huna (Volumen I), sociedades que enfatizan la descendencia unilineal como principio de organización social, el sistema clánico permite la incorporación de segmentos de otros pueblos como nuevos clanes de bajo status social, o su adopción por parte de clanes de bajo status ya existentes. La incorporación de estos 'otros' se ve facilitada por mecanismos simbólicos que permiten hacer de los foráneos semejantes. Inversamente, los clanes pueden dividirse y dar lugar a la emergencia de nuevos clanes, e incluso pueden diferenciarse lo suficientemente como para dar lugar a la existencia de nuevos grupos.

En contraste, en el caso del conjunto pano (Volúmenes II y III) la endoguerra y la toma de cautivos garantizaban, hasta hace poco, la constante interacción entre los diversos grupos que lo componen a la vez que el flujo de personas e identidades. Tan importante era este flujo que algunos autores afirman que la identidad de los grupos pano requiere de la constante incorporación de 'otros' similares (Erikson 1993). Al igual que en el caso de los Yagua, Ticuna y Mai huna, la organización clánica y de mitades exogámicas de los grupos pano-hablantes —y especialmente de los grupos interfluviales— también permite, bajo ciertas circunstancias, la fragmentación y disociación de los clanes, dando lugar al constante surgimiento de nuevos 'grupos', o la absorción de grupos existentes para formar grupos mayores. Esto permite que, de acuerdo a conveniencias coyunturales, un mismo grupo pueda reclamar ser parte de una unidad mayor o enfatizar una identidad diferenciada. Estos mecanismos propios de sociedades clánicas que practican la endoguerra difieren notablemente de aquellos prevalecientes entre los arahuacos peruanos.

En lo que sigue procuraremos dar cuenta de la dinámica social e identitaria que caracteriza al conjunto arahuaco del piedemonte andino a través de una mirada a las transformaciones identitarias, los mecanismos de inclusión y exclusión social, y los procesos políticos resultantes.

Transformaciones identitarias

En el siglo XVI los habitantes del territorio actualmente ocupado por el conjunto arahuaco eran conocidos como Chunchos, Antis o Pilcozones (Varese 1973: 115). El primer término fue empleado fundamentalmente para referirse a los arahuacos que ocupaban la cuenca del río Madre de Dios al oriente del Cusco, una zona donde hasta hoy vive parte de los Matsigenka. El segundo término designaba la región amazónica del imperio incaico (Antisuyo), pero también era utilizado como gentilicio para referirse a los arahuacos que habitaban las cuencas de los ríos Apurímac y Ene al oriente de Ayacucho y Jauja, zonas donde todavía se encuentran asentamientos asháninka y matsigenka. El último término designaba a los arahuacos ubicados en el área de Vilcabamba, al norte de Cusco, zona también habitada por los Matsigenka.

Estos gentilicios tuvieron una suerte variada. El término chuncho, con un fuerte sentido despectivo, pasó a designar de manera genérica a los habitantes indígenas de la región amazónica. El término anti fue apropiado por la geografía y pasó a designar la cordillera que atraviesa el occidente de Sudamérica bajo la forma de Andes. Finalmente, el término pilcozones fue cayendo en desuso hasta desaparecer totalmente a fines del siglo XVIII.

Por entonces todos estos etnónimos habían perdido vigencia y comenzaron a ser reemplazados por el término Campa, que se mantuvo en uso durante casi tres siglos. Es posible que este término haya sido un exónimo, probablemente peyorativo, impuesto a sus vecinos arahuacos, según unos, por los Pano de la cuenca del río Ucayali (Varese 1973: 140) o, según otros, por los Yine del río Urubamba (Álvarez 1981: 30). En un comienzo el término Campa fue utilizado indistintamente para designar a toda una serie de grupos locales arahuacos que se asemejaban por su vestimenta, ornamentación, tipo de asentamiento, costumbres e idioma. No sorprende, entonces, que los misioneros franciscanos hayan utilizado este término para designar indistintamente a los que hoy conocemos como Matsigenka, Asháninka, Ashéninka, Nomatisguenga y Yánesha. Los únicos arahuacos de este conjunto que no fueron incluidos en este término fueron los Yine, quienes por entonces eran conocidos como Simirínches. Esta exclusión tiene cierto fundamento lingüístico y sociológico, ya que en la actualidad se considera que el idioma yine

pertenece a una rama distinta del arahuac (Da Silva Facundes 2002: 85), y que históricamente llegaron al oriente peruano mucho después que los demás grupos arahuacos (Gow 2002: 148).

El uso de Campa como un término genérico fue acompañado de otros etnónimos más específicos con los que se designaba a los grupos locales (pueblos/asientos) y regionales (castas/parcialidades). Dichos etnónimos derivaban, por lo general, del nombre de un hito geográfico o un líder local. A pesar de que el término Campa estuvo vigente por mucho tiempo, su hegemonía comenzó a erosionarse casi desde un inicio. En el siglo XVIII, los misioneros que trabajaban en las cercanías del Cerro de la Sal pronto comenzaron a distinguir entre los Campa y los Amage (Amuesha/Yánesha), posiblemente como resultado de una mayor familiaridad con sus respectivos idiomas. Aún así, el término Campa continuó siendo utilizado para referirse a todos los arahuacos peruanos menos los Yánesha y Yine. Recién a fines del siglo XIX e inicios del XX se comienza a distinguir a los Matsigenka del resto de los Campa. Según Rosengren (2004: 11), este cambio no tuvo tanto que ver con la voluntad de los propios Matsigenka, sino más bien como consecuencia de la división del antiguo territorio de las misiones franciscanas en dos provincias apostólicas encargadas una a los franciscanos y la otra a los dominicos. Habrían sido estos últimos quienes introdujeron la denominación Matsigenka para distinguir a sus neófitos de aquellos a cargo de los franciscanos.

El término Campa siguió siendo usado por misioneros, viajeros, antropólogos y funcionarios estatales hasta la década de 1980. Por entonces, los arahuacos de las cuencas del Perené, Pichis y Satipo, los que estaban más en contacto con la sociedad nacional, comenzaron a rechazar el uso de este término como etnónimo aduciendo que el mismo tenía connotaciones peyorativas. Un artículo del antropólogo alemán Manfred Schäfer (1982) titulado “¡No soy Campa, soy Asháninka!”, recogiendo esta perspectiva, tuvo tanto impacto que en unos pocos años el término Campa desapareció por completo tanto del discurso académico como del oficial.

Para distinguir a los varios subgrupos que hablaban variedades dialectales del asháninka y que los misioneros-lingüistas del Instituto Lingüístico de Verano habían denominado “Campa Asháninka”, “Campa Nomatsiguenga”, “Campa del Pajonal”, etc. (Ribeiro & Wise 1978), Schäfer sugirió que se utilizase el término Asháninka seguido del

nombre de la cuenca que habitaba cada subgrupo. Esta solución no dejó de ser problemática en la medida que algunos de los subgrupos no se identificaban a sí mismos como Asháninka. Así, por ejemplo, tal como señalan Hvalkof & Veber (este volumen), los arahuacos del Gran Pajonal rechazan el ser denominados Asháninka argumentando ser Ashéninka. Por su parte, los arahuacos de Pangoa se autodesignan como Nomatsiguenga, una variación del término *matsigenka* = gente. Respetando estas distinciones nativas, antropólogos y lingüistas han adoptado, por lo general, las autodesignaciones locales. Sin embargo, el uso de éstas ha dado lugar a ciertos problemas.

Una primera dificultad es que, debido a la concepción occidental que equipara etnónimos con grupos sociales, políticos y lingüísticos discretos, ha habido una tendencia de ver a estos subgrupos como “pueblos” con una identidad separada. Esto ha hecho que algunos autores hayan acusado a lingüistas y antropólogos de introducir divisiones artificiales dentro de lo que sería un mismo pueblo. A su vez, el rechazo del término Campa ha dejado a antropólogos y lingüistas sin un término global que permita referirse al conjunto de grupos arahuacos que hablan variedades dialectales del mismo idioma y que comparten un mismo universo de prácticas culturales. Reconociendo este problema, y el hecho de que estos subgrupos arahuacos no tengan un término para designar al total del conjunto, Weiss (este volumen) ha preferido mantener el uso del término Campa, distinguiendo a los “Campa ribereños” (autodesignados Asháninka) de los “Campa del Pajonal” (autodesignados Ashéninka). Hvalkof & Veber (este volumen) han optado por una solución intermedia, manteniendo el término Campa para referirse al conjunto de los subgrupos arahuacos que hablan variedades de un mismo idioma (Asháninka, Ashéninka, Nomatsiguenga) y utilizando el etnónimo Ashéninka para referirse específicamente a los arahuacos del alto Ucayali y Gran Pajonal.

Las dificultades que han tenido los misioneros, antropólogos y otros agentes externos para identificar a los diversos segmentos del conjunto arahuaco del piedemonte andino provienen de la fluidez del sistema de clasificación social de los propios arahuacos. Todas las autodesignaciones de los arahuacos peruanos tienen el sentido de “seres humanos” o de “seres humanos que comparten unas formas y normas de vida semejantes”. Hvalkof & Veber definen *ashéninka* como “nuestros paisanos”, mientras que Weiss traduce *asháninka* como “nuestros

hermanos". Por su parte, Rosengren define *matsigenka* como "seres humanos", y *asháninka* como "paisano" o "compatriota". Finalmente, Santos Granero traduce *yánesha* como "nosotros la gente" y *yamo'tsesha'* como "el grupo de personas con las que mantengo relaciones sociales armoniosas". Este último término, bajo la forma de *yamu'ts*, también ha sido traducido como "paisano" (Sala, en Izaguirre 1922-1929: XIV, 210). Adicionalmente, los Yánesha utilizan el término *acheñenesha'*, "persona", "gente" o "ser humano", como una tercera forma de autodesignación (Smith 1977: 70-71).

Renard-Casevitz (1993: 29; 2002: 133) ha hecho notar que todos estos términos tienen una misma raíz, pronunciada de manera diferente en los diversos idiomas y variedades dialectales de este conjunto. Dicha raíz, que tiene el significado de "gente", aparece bajo las formas de *cheñ* (*a-cheñ* entre los Yánesha), *shén* (*a-shén-inka* entre los Ashéninka), *shán* (*a-shán-inka* entre los Asháninka y Matsigenka), *tsi* (*ma-tsi-genka*, *noma-tsi-guenga* y *a-tsi-ri* entre los Matsigenka, Nomatsiguenga y Asháninka del Pichis) y *chi* (*ma-chi-guenga*, *noma-chi-guenga* como variantes de lo anterior). Pero también se encuentra entre los Piro bajo la forma más alejada de *yín* en *yín-e*, que es su autodesignación y significa "gente" (Gow 2002: 156-157), o bajo la forma más próxima de *xin* en *man-xin-eri*, que es la autodesignación de los Piro de Brasil. Raíces semejantes también se encuentran en las autodesignaciones de otros grupos arahuacos que no pertenecen al conjunto del piedemonte andino, pero que también están localizados al sur del Amazonas. Entre éstas se encuentran las autodesignaciones *a-chan-é* (Mojos de Bolivia), *chan-é* (Chané de Bolivia), *chan-á* (Chaná del río Uruguay), y *a-xin-inca* (Axininca del Brasil).

Rosengren ha argumentado que el término *matsigenka* tiene el sentido restringido de "seres humanos" por contraste con otros seres que pueblan el universo y no son considerados humanos. En este primer sentido, el término *matsigenka* es utilizado para hacer referencia tanto a los grupos locales, como al grupo étnico en general, e incluso a los pueblos amazónicos vecinos, con exclusión de los blancos y andinos. En un sentido más ontológico el término incluye a los seres humanos actuales, pero también a ciertas categorías de espíritus, animales y plantas que en tiempos primordiales eran humanos y cuya esencia aún hoy en día sigue siendo humana. Esta distinción es probablemente válida también para los demás grupos arahuacos de este conjunto. Los Yánesha, por ejemplo, utilizan el término *acheñ* no solo para referirse a ellos mismos y a sus

vecinos indígenas que tienen prácticas culturales semejantes, sino también a aquellos animales, plantas, minerales e incluso objetos, que en tiempos míticos tenían forma humana.

Todos estos términos no solo hacen referencia a la humanidad de los seres comprendidos en la clasificación, sino también a su carácter social. Es por esta razón que términos como *asháninka* o *ashéninka* pueden ser traducidos sea como “gente” o como “paisano” o “hermano”, lo cual subraya el carácter social de la relación. Esta doble acepción también se encuentra en el término yánasha *masheñ*, que lleva la raíz de “gente”, pero tiene el significado metafórico de “hermano” en el sentido de “compañero”. El término yánasha *yamo'tsesha'*, que hace referencia al grupo de gente semejante con la cual uno tiene relaciones sociales armónicas, también contiene esta noción de humanidad, sociabilidad y de una cierta esencia compartida que está implícita en los términos castellanos “paisano” o “hermano” que estos autores utilizan para traducir estas autodesignaciones. Esta esencia común no parece apelar tanto a criterios pseudo-biológicos de compartir una misma “sangre” o “raza”, sino más bien a criterios sociales, tales como los vínculos de parentesco, o culturales, tales como el compartir una misma lengua, vestimenta, tipo de comida, vivienda, música, etc.

Todos los autores que se han ocupado de los pueblos de este conjunto coinciden en afirmar que sus autodesignaciones siempre tienen un carácter egocentrado. A diferencia de otras autodesignaciones tales como, por ejemplo, “peruano”, que son absolutas y no admiten zonas grises, el alcance de las autodesignaciones de los arahuacos peruanos depende de la intención del hablante. Así, el rango de referencia de estas autodesignaciones puede abarcar desde la familia nuclear del que habla hasta la totalidad del grupo etnolingüístico, e incluso, en algunos casos, hasta la totalidad de los pueblos indígenas amazónicos por contraposición con otros pueblos diferentes. Nociones de proximidad o lejanía social y geográfica dan pie a oposiciones tales como “de adentro” y “de afuera” que sustentan un sistema de clasificación social de tipo concéntrico que va de lo menos a lo más inclusivo (Smith 1985: 12-13). De esta manera, el alcance de cualquiera de estas autodesignaciones solo puede ser determinado a partir del discurso del hablante (Hvalkof & Veber, este volumen).

Mecanismos de inclusión social

Los grupos arahuacos del piedemonte andino tienen terminologías de parentesco prescriptivas y bilaterales de tipo dravidio tal como la descrita por Dumont (1953) para los Dravidios del sur de la India. Antes conocida como terminología de tipo iroqués de fusión bifurcada (Weiss, este volumen), este tipo terminología se caracteriza por la clasificación de los parientes en cinco generaciones; la distinción de los mismos por género; su división entre consanguíneos y afines potenciales en las tres generaciones centrales; y la fusión de todos los parientes como consanguíneos en las generaciones extremas. Este tipo de terminología promueve una suerte de 'amnesia genealógica' al restar importancia al reconocimiento de vínculos de parentesco a partir de la segunda generación ascendente, es decir, a lo largo de un eje temporal vertical de mayor profundidad. Como contraparte, la bilateralidad de la terminología dravidia tiende a promover la extensión de los vínculos de parentesco horizontalmente a través del espacio abarcando a círculos de parientes cada vez más distantes geográfica y socialmente. Esto se ve facilitado por una cierta tendencia de los asentamientos arahuacos a fragmentarse cuando los conflictos internos escalan a un punto en que no pueden ser resueltos pacíficamente. La constante fisión de los asentamientos y la dispersión espacial de los parientes hace que todo individuo tenga una amplia red de parientes. En teoría, por lo tanto, las relaciones de parentesco pueden abarcar a la totalidad del segmento o pueblo del hablante, e incluso en el contexto de matrimonios biétnicos a segmentos de otros pueblos.

Uno de los elementos centrales de las terminologías dravidias es su carácter prescriptivo. De acuerdo a este tipo de terminología los parientes bilaterales de un individuo se dividen entre consanguíneos (parientes paralelos, es decir, hermanos del padre y hermanas de la madre y sus respectivos descendientes) y afines potenciales (parientes cruzados, es decir, hermanas del padre y hermanos de la madre y sus respectivos descendientes). Uno debe casarse con alguien perteneciente a la categoría de primo cruzado que, idealmente, viva en el propio asentamiento o grupo local. Cuando esto no es posible los hombres solteros buscan esposa en otros asentamientos más o menos cercanos. El encontrar una esposa de la categoría prescrita (prima cruzada) se ve facilitado por la extrema flexibilidad del sistema. En la medida que,

teóricamente, todos los miembros de un pueblo o segmento de pueblos están relacionados entre sí, dos individuos no relacionados entre sí por lazos de parentesco cercano pueden determinar el vínculo que los une de diversas maneras de modo de satisfacer sus intereses personales. Así, cuando un hombre busca esposa en un asentamiento que no es el suyo procura establecer relaciones de afinidad potencial con el padre o los hermanos de la mujer que le interesa. Al clasificar a un hombre como suegro potencial o cuñado potencial, un hombre soltero crea las condiciones para solicitar como esposa a la hija o hermana de éstos.

De esta manera el sistema permite establecer vínculos de parentesco entre dos individuos no relacionados por ningún vínculo conocido de parentesco y ampliar así las fronteras del parentesco mucho más allá de los asentamientos o grupos locales. De igual manera, el sistema permite extender las redes de intercambio matrimonial — y con ello las redes sociales — mediante la activación de relaciones de afinidad potencial con cualquier persona con la que el individuo no tenga un claro vínculo de parentesco consanguíneo. Más aún, dado que el sistema es bilateral y permite el reconocimiento de vínculos a través de diversos caminos o parientes comunes, el mismo puede ser manipulado de manera que un individuo que podría ser calificado como pariente consanguíneo clasificatorio (primo/a paralelo/a) sea efectivamente tratado como cónyuge potencial (primo/a cruzado/a). Estas características hacen que la terminología de parentesco de tipo dravidio sea uno de los principales mecanismos de inclusión social de los arahuacos peruanos.

Un segundo mecanismo de inclusión social que es crucial para el reforzamiento de identidades supra-locales o más globales es el de los socios comerciales denominados *ayómpari* o *ayómpare*. Este tipo de relación se establece entre hombres — y en menor medida mujeres — no relacionados entre sí por lazos de parentesco y que viven en asentamientos lejanos o incluso pertenecen a otros pueblos o segmentos arahuacos (Bodley 1981; Schäfer 1991). En estos casos lo que importa no es establecer una relación de parentesco — cosa que sería posible — sino establecer una relación de amistad y confianza con individuos que de otro modo podrían ser considerados como no-relacionados y, por lo tanto, como enemigos potenciales. Los amigos comerciales tenían la obligación de agasajar, defender y asegurar el paso a sus visitantes. Si bien la relación de *ayómpari* — que en ciertas áreas aún está vigente —

tiene como objetivo manifiesto el intercambio comercial de bienes escasos (sal, chamairo, pescado seco, herramientas, perros, etc.) o de lujo (textiles, ornamentos, etc.), en realidad el fin último es la acumulación de relaciones sociales que le permiten a un hombre ampliar grandemente su esfera de acción social e incrementar su prestigio personal.

En el pasado las alianzas entre pueblos y segmentos arahuacos se vieron facilitadas por las vastas redes de intercambio comercial propiciadas por la institución de los *ayómpari*, quienes a veces recorrían grandes distancias y viajaban por largos periodos visitando a sus amigos comerciales. Estas redes atravesaban el territorio arahuaco a lo largo de diversos ejes norte-sur y este-oeste. Las mismas convergían alrededor del Cerro de la Sal, cuyas vetas de sal mineral constituían la principal fuente de este producto en la Selva Central (Varese 1973). Si bien el Cerro de la Sal era un sitio de acceso multiétnico para Yánesha, Asháninka y Ashéninka, quienes tenían el monopolio para la producción de bloques de sal y panes de sal purificada, el mismo también era un sitio de encuentro para otros pueblos arahuacos (Yine, Matsigenka y Nomatsiguenga) y no-arahuacos (Conibo), que en la época seca llegaban a la zona con sus productos para trocarlos por sal. Este mismo producto era objeto de un intenso intercambio con las poblaciones serranas vecinas (Santos Granero 1992; Renard-Casevitz 1993).

Estas amplias redes comerciales se entrecruzaban a su vez con las redes de intercambio matrimonial favorecidas, como hemos señalado, por una cierta tendencia arahuaca a buscar esposas de la categoría apropiada fuera del asentamiento propio. El intercambio de productos no seguía, sin embargo, los mismos caminos que el intercambio de cónyuges (Bodley 1981). Esto indica que, más que superponerse, estos dos tipos de redes constituían mecanismos independientes y complementarios de inclusión social. Si bien los intercambios comerciales y matrimoniales contribuían a vincular segmentos arahuacos geográficamente lejanos, generando espacios de interacción social supra-comunales, los mismos no impedían el que, bajo determinadas circunstancias, las alianzas así creadas dejaran de tener vigencia. Las relaciones de afinidad, que en determinados momentos actúan como mecanismo de inclusión, en otros se prestan para generar fracturas sociales, convirtiéndose así en mecanismos de exclusión.

Los pueblos pertenecientes al conjunto arahuaco del piedemonte andino comparten un corpus de mitos comunes y una concepción sacralizada del espacio. Un aspecto central de estas concepciones es que

el territorio de estos pueblos fue modelado en épocas míticas a través de las andanzas de diversas divinidades masculinas y femeninas: Pareni, la diosa-sal de los Matsigenka y Asháninka; Avírerí, el maligno dios de los Asháninka, Ashéninka y Nomatsiguenga; y Yompor Ror, la divinidad solar de los Yánesha (Santos Granero 2005). En sus andanzas por esta tierra antes de que los seres humanos perdiesen su inmortalidad, estas divinidades fueron transformando lugares y personas en los hitos del paisaje y los animales y plantas que existen hoy en día. Algunos de estos lugares son considerados sagrados y eran objeto de peregrinación. Este es el caso de Palmazú, el sitio donde la divinidad solar yánesha transformó a uno de sus hermanos, su esposa e hijos en piedra. Hasta la década de 1920 dichas piedras estaban albergadas en un templo a cargo de un líder sacerdotal yánesha y eran motivo de peregrinaje de gente proveniente no solo de todo el territorio yánesha, sino también de áreas asháninka, ashéninka e incluso conibo (Navarro 1967). El sitio donde Avírerí transformó a los invasores andinos y blancos en piedra también era objeto de ofrendas por quienes pasaban por allí (Delfín Pongo; comunicación personal). Finalmente, el Cerro de la Sal no solo tenía importancia económica, sino que tenía un gran valor simbólico en la medida que se consideraba que la sal era el cuerpo de la diosa Pareni (según los Matsigenka y Asháninka), o del dios Yato' Queñtoñ (según los Yánesha), quienes se dejaron morir y transformaron en sal, en beneficio de los seres humanos.

Con el paso del tiempo otros sitios fueron adquiriendo valor sagrado. Este es el caso de Metraró, donde vivió y murió Juan Santos Atahuallpa, el líder del levantamiento general de los arahuacos en 1742. Su tumba, bajo la forma de túmulo, se encontraba albergada en un gran edificio sostenido por anchas columnas de madera labrada (La Combe 1891: 493). Gente proveniente de asentamientos yánesha, asháninka, ashéninka y nomatsiguenga —y probablemente también matsigenka— visitaba la tumba del líder todos los años a fin de renovar la fina cushma de algodón depositada encima del túmulo (Carranza 1894: 23). Esta práctica continuó hasta la década de 1890 cuando el prefecto de Tarma ordenó que se abriese la tumba y se retirase los despojos del líder rebelde (Loayza 1942: XIV). Algunos autores afirman que un sitio en el Gran Pajonal también era objeto de peregrinaciones y grandes festivales anuales en honor de la divinidad solar y que a este sitio acudían no solo los Ashéninka sino también gente yánesha (Ordinaire 1988: 71).

En el caso de los Yánesha, Ashéninka del Alto Perené y Asháninka del Alto Pichis la peregrinación a lugares de importancia religiosa se vio acentuada gracias al desarrollo de las *puerahua*, los centros ceremoniales, frecuentemente asociados a fraguas y herrerías, que se desarrollaron en estas localidades tras la expulsión de los misioneros franciscanos en 1742. Estos templos estaban a cargo de líderes sacerdotales que entre los Yánesha eran conocidos como *cornesha'*. Con frecuencia estos líderes eran también herreros o estaban asociados a herreros y combinaban sus funciones religiosas con la producción y distribución de todo tipo de herramientas (Santos Granero 1987). Este tipo de centros ceremoniales, que asumieron su máxima expresión entre los Yánesha, también fueron adoptados por algunos de los grupos locales asháninka y ashéninka más próximos a los Yánesha, dando forma a expresiones religiosas muy diferentes de las existentes entre otros segmentos del conjunto (Weiss 1973). La adoración de divinidades de carácter local y regional combinada con la posibilidad de adquirir herramientas ejercía una extraordinaria atracción sobre los diferentes pueblos y segmentos arahuacos localizados en los valles de Chanchamayo, Paucartambo, Oxapampa, Perené, Pichis y Gran Pajonal. Esto contribuyó a ampliar y densificar las esferas de interacción social pan-arahuacos durante más de un siglo, hasta la década de 1920, cuando desaparecieron los últimos templos-herrerías. De hecho, los templos-herrerías arahuacos también abastecieron de herramientas a los Conibo y otros pano-hablantes del Ucayali hasta fines del siglo XVIII en que los franciscanos se asentaron una vez más en el Ucayali y reemplazaron esta fuente de abastecimiento.

La existencia de concepciones comunes acerca de las causales de enfermedad junto a la noción de que los especialistas shamánicos más seguros y efectivos son aquellos social y geográficamente o más cercanos o más lejanos, también contribuyeron a generar espacios de interacción social al interior de y entre los diferentes pueblos y segmentos arahuacos (Santos Granero 1994: 360-372). Los arahuacos del piedemonte andino consideran que todas las enfermedades son producto de la acción hechicera de seres humanos, animales, plantas u otros objetos naturales y que las mismas solo pueden ser curadas por especialistas shamánicos con distintos tipos de conocimientos y técnicas terapéuticas. Esto da lugar al surgimiento de una jerarquía de especialistas shamánicos – tabaqueros, ayahuasqueros, vegetalistas, adivinadores, vaporizadores – con diferentes

grados de poder y prestigio personal, cuya reputación trasciende no solo el ámbito local, sino con frecuencia las propias fronteras étnicas. Cuando un miembro del conjunto se enferma, su primera opción es tratarse con el shamán local, pero si la enfermedad persiste y los familiares del enfermo tienen las facilidades para hacerlo, buscan los servicios de un especialista prestigioso y geográficamente distante. Si este no puede acudir, muchas veces el enfermo es trasladado a la comunidad del especialista. En uno u otro caso se intensifican las relaciones entre asentamientos distantes y entre especialistas de pueblos diferentes, lo cual puede conducir al establecimiento de importantes alianzas shamánicas.

Hoy en día algunos de los antiguos mecanismos de inclusión social han desaparecido pero éstos han sido reemplazados por otros igualmente efectivos. Los antiguos sitios de peregrinaje y las ceremonias periódicas en los templos-herrerías han sido sustituidos por los encuentros eclesiales de evangélicos y adventistas. Hoy en día los pastores arahuacos de una y otra iglesia recorren las actuales comunidades nativas predicando y manteniendo el fervor religioso. Estas visitas no están constreñidas por las fronteras étnicas y con frecuencia pastores de un segmento arahuaco visitan comunidades de otro segmento. Los encuentros periódicos de pastores de una misma zona también contribuyen al intercambio. La ética de estas religiones calza parcialmente con la ética arahuaca más tradicional facilitando su adopción y la continuidad de prácticas tradicionales no cristianas. Por lo demás, estos nuevos elementos identitarios, que traspasan las fronteras de los pueblos y segmentos arahuacos, contribuyen a reforzar lo que se podría considerar como una identidad pan-arahuaca de cara a la mayoría católica del país.

Todos estos mecanismos de inclusión están sustentados en lo que se podría considerar como el código ético arahuaco, el cual es usualmente recitado en el contexto de las largas saluciones rituales que tienen lugar cuando dos arahuacos no relacionados entre sí se encuentran. En forma de contrapunto los desconocidos afirman:

“Si tienes hambre, compartiré contigo mi caza y mis pesca y los frutos de mi chacra, porque tú eres Campa, y los Campas deben quererse entre ellos con verdadera amistad. (...) Si estás atacado por un enemigo, expondré mi vida para defenderte, porque tú eres Campa. (...) Si el Camagari (el Diablo) te hace morir, tus hijos serán míos, porque tú eres Campa” (Ordinaire 1988: 91-92).

Esta suerte de código ético y la noción de que todos los arahuacos son 'gente' y comparten una misma esencia son los dos elementos que posibilitan los mecanismos de inclusión social arriba mencionados. Todo ello ha generado una suerte de *pax arahuaca* que se ha mantenido — con tan solo unas pocas excepciones — a lo largo de varios siglos desde el momento de contacto y probablemente desde mucho antes. De igual manera, la vigencia de estos principios éticos y mecanismos sociales ha facilitado el establecimiento de importantes alianzas políticas en épocas históricas y presentes entre los diversos pueblos y segmentos que conforman el conjunto.

Incorporaciones y desincorporaciones

Los sistemas arahuacos de clasificación social egocentrados, concéntricos y flexibles han permitido a los miembros de este conjunto étnico una gran versatilidad a nivel de los ordenamientos políticos a lo largo del tiempo. Mediante una calculada contracción o ampliación de la categoría "nuestros paisanos" los arahuacos peruanos han logrado adecuar su acción política en respuesta a los cambiantes contextos históricos. El caso de la sublevación del cacique asháninka Ignacio Torote en 1737 ilustra claramente las múltiples posibilidades de inclusión y exclusión que se abren a los líderes arahuacos. Cacique de Catalipango, un pueblo de misión ubicado en la confluencia de los ríos Ene y Perené, Torote fue capaz de convocar a distintas parcialidades asháninka para expulsar a los misioneros primero del propio Catalipango y más adelante, en alianza con los Asháninka y Nomatsiguenga de la región de Pangoa, de la misión de Sonomoro (Amich 1975: 144-148). Cuando las tropas españolas comenzaron a perseguir a los sublevados, Ignacio Torote se refugió entre los Yine (Simirinches), quienes le ofrecieron protección. Esta alianza no fue excepcional; unos años antes, en complicidad con su padre Fernando Torote, los Yine habían matado a varios misioneros franciscanos. Esto indica que, si bien las alianzas entre subgrupos arahuacos eran temporales, las mismas podían ser replicadas una y otra vez cuando las circunstancias así lo requerían.

La sublevación general de los arahuacos del piedemonte andino en 1742 siguió un patrón similar aunque de mucho mayor alcance. El grado de inclusión de este movimiento fue tal que no solo abarcó a la mayor parte de los subgrupos arahuacos, tales como los Yánesha,

Asháninka, Ashéninka, Nomatsiguenga y Yine, sino que logró captar incluso a los Conibo de habla pano. El carácter multiétnico de la rebelión tiene su máxima expresión en el hecho de que el líder de la misma no era un líder amazónico sino andino, Juan Santos Atahualpa. Más aún, el movimiento también logró captar a esclavos africanos, indígenas andinos fronterizos, e incluso a españoles pobres marginados del proceso de enriquecimiento colonial. Cabe señalar que estas inclusiones no perseguían únicamente fines políticos, sino que frecuentemente conducían a inclusiones sociales efectivas, por ejemplo a través de matrimonios interétnicos.

Así como el sistema permite abrirse hacia gentes consideradas como ‘otros semejantes’ —entre ellos los afines potenciales— el mismo también permite contraer las fronteras del ‘nosotros’ a un punto mínimo cuando ello conviene a los intereses de los actores involucrados. El caso de la rebelión de Mangoré, cacique ashéninka de la misión de Pichana (alto Perené) en 1674 es un claro ejemplo de la puesta en práctica simultáneamente de mecanismos de inclusión y exclusión política (Amich 1975: 72-75). El instigador de este levantamiento fue el cacique Siquincho del Cerro de la Sal, quien aparentemente tenía autoridad sobre todos los asentamientos ashéninka del Alto Perené. Este solicitó a Mangoré que diera muerte a los misioneros de Pichana. Tras cumplir con este pedido, Mangoré se dirigió a Quimiri para expulsar también a los sacerdotes de esta misión. Allí, sin embargo, fue confrontado por los Ashéninka locales encabezados por su hermana, su cuñado y los familiares de este último —es decir, por sus afines— quienes lo mataron, y apresaron a algunos de sus seguidores. En este caso los mecanismos de agregación política que permitieron que dos caciques locales combinaran fuerzas para un fin común se vieron neutralizados por los intereses locales de la gente de Quimiri, que era la cabeza del territorio misional y, por ende, un punto clave de distribución de herramientas y otros bienes de gran atractivo para los indígenas amazónicos. Antes que sumarse a sus “paisanos” en su lucha contra el enemigo común, en esta ocasión los Ashéninka de Quimiri prefirieron enfatizar su distancia social en tanto afines y defender su acceso privilegiado a estos importantes bienes europeos.

Doscientos años más tarde, en 1896, similares mecanismos habrían de ponerse en juego entre los Nomatsiguenga de Pangoa (Izaguirre 1922-1929: Vol. 12, 111-150). En 1894 los misioneros franciscanos junto con

cincuenta familias colonas de la sierra obtuvieron permiso del cacique Churihuanti para instalarse en sus tierras. Sin embargo, los conflictos entre colonos e indígenas no tardaron en aflorar, creando divisiones entre aquellos Ashéninka que apoyaban a los misioneros y aquellos que querían su expulsión. El detonante de la crisis fue la súbita muerte del hermano del cacique. Esta fue atribuida a las acciones hechiceras de una niña cuya familia era aliada de los franciscanos. La niña se refugió, junto con las familias nomatsiguenga aliadas de los franciscanos en la casa de misión. Churihuanti convocó a otros jefes locales ashéninka (alto Perené y Yurinkai) y asháninka (alto Tambo y Ubiriki), quienes rápidamente acudieron a su llamado. Habiendo reunido un ejército de 200 “indios flecheros”, Churihuanti atacó a la misión obligando a los franciscanos, colonos y sus aliados nomatsiguenga a huir hacia la sierra.

Los ejemplos anteriores muestran a pequeños grupos de arahuacos que apoyan a los misioneros y se enfrentan coyunturalmente con la gran mayoría que resiste su presencia. Estos conflictos endógenos nunca resultaban en enfrentamientos armados de gran escala y reiterativos y de ninguna manera pueden ser caracterizados como casos de endoguerra. Salvo por las correrías de los Yine contra los Matsigenka y Asháninka (Camino 1977), no existe evidencia en la época colonial de correrías entre arahuacos con el fin de tomar cautivos. Y las correrías organizadas por los Yine se explican, fundamentalmente, por el hecho de que éstos estaban en cierta medida ‘panoizados’ por su proximidad con los Conibo y otros pueblos panohablantes que sí practicaban la endoguerra (Santos Granero 2002: 31-32).

Esto habría de cambiar radicalmente a fines del siglo XIX con el auge de la producción gomera. Dicho auge generó una gran demanda de niños y mujeres cautivas por parte de los patrones caucheros, no como mano de obra para la recolección de gomas, sino como domésticos, concubinas, esclavas sexuales y futuros peones ‘civilizados’. Como resultado de ello, la práctica de las correrías fue adoptada por algunos de los segmentos del conjunto arahuaco. Reclutados mediante la entrega de herramientas y armas de fuego, algunos líderes ashéninka, asháninka y yine de los ríos Alto Ucayali, Tambo y Urubamba comenzaron a llevar a cabo incursiones esclavistas entre los arahuacos del Gran Pajonal, Satipo, Pangoa, Perené y Chanchamayo (Fernández 1986; Santos Granero & Barclay 2002; Hvalkof & Veber, este volumen). Los constantes ataques de los arahuacos ribereños contra los del interior quebrantaron o

debilitaron los mecanismos de inclusión característicos del conjunto, incluyendo las redes de intercambio comercial y matrimonial. En ciertas áreas, como el bajo Perené, el temor y los resentimientos generados por estas luchas intestinas duraron más allá del fin del auge gomero, prolongándose hasta la década de 1940 (P. Teodoro Castillo, comunicación personal). Este tipo de situación, sin embargo, ha sido excepcional en la historia conocida de los arahuacos peruanos, mientras que lo que destaca es su proclividad al establecimiento de alianzas políticas.

Esta propensión afloró nuevamente en la década de 1960 cuando comenzaron a formarse las primeras organizaciones arahuacas de corte moderno, que agruparon políticamente a los asentamientos locales dotándoles de un liderazgo supra-local antes inexistente. En un primer momento estas organizaciones tuvieron el carácter de federaciones regionales que agrupaban a comunidades de un determinado segmento arahuaco. La primera de estas organizaciones fue el Congreso Amuesha, creado en 1969, que reunía a la mayor parte de los asentamientos locales yánesha. Esta experiencia fue tan exitosa en lograr títulos de propiedad, escuelas, entrenamiento de promotores de salud, y otros servicios del Estado, que en 1974 los Asháninka de la vecina cuenca del río Pichis solicitaron afiliarse al Congreso (Santos Granero & Barclay 1995: 315). Desde entonces la organización pasó a denominarse Congreso de Comunidades Nativas Campa-Amuesha. Durante cuatro años esta organización luchó activamente por obtener títulos de propiedad bajo la Ley de Comunidades Nativas N° 20653 de 1974, logrando la inscripción y/o titulación del grueso de las comunidades yánesha y la de un porcentaje sustancial de las comunidades asháninka del Pichis. La unidad organizativa de los Yánesha y los Asháninka del Pichis se vio facilitada por la relación histórica entre ambos grupos. Más aún, la nueva organización incrementó los lazos entre ambos segmentos al propiciar el encuentro periódico entre líderes de ambos grupos. En la medida que la participación de las comunidades asháninka restaba dinamismo a la organización yánesha, y que los líderes asháninka aspiraban a conformar una organización étnica propia, a partir de 1978 el Congreso Campa-Amuesha se desmembró.

Sin embargo, los lazos históricos que unían a ambos grupos se mantuvieron y resultaron críticos una década más tarde cuando los mismos se vieron obligados a enfrentar a los insurgentes del Movimiento

Revolucionario Túpac Amaru (MRTA), quienes comenzaron a operar en la región en 1983. El detonante de la crisis, en este caso, fue el asesinato, en 1989, de Alejandro Calderón, presidente de la organización de los Asháninka del Pichis, la Apatyawaka Nampitsi Asháninka (ANAP). Acusado de haber colaborado con el Ejército Peruano en la captura de los líderes del Movimiento de Izquierda Revolucionario (MIR), Máximo Velando y Juan Paucarcaja, en 1965, los miembros del comando del MRTA que operaba en el Pichis decidieron vengar la muerte del comandante guerrillero ejecutando al líder asháninka (Benavides 1991: 54; Fernández & Brown 2001: 174). El asesinato de Calderón provocó una respuesta general e inmediata de parte de sus seguidores, quienes se organizaron recurriendo a las antiguas tradiciones militares de los *ovayeri*, o guerreros asháninka. Así organizados, se enfrentaron a las columnas del MRTA y a aquellos Asháninka que los apoyaban. Fue en este contexto que, dirigentes yánesha de la Federación de Comunidades Nativas Yánesha (FECONAYA) solicitaron el apoyo de la ANAP para expulsar a las columnas del MRTA que operaban en el valle del Palcazu (Benavides 1991: 52). Los Asháninka comprometieron su apoyo reconociendo los lazos de “hermandad” existentes entre ambos grupos – un tropo de gran antigüedad y valor político entre los arahuacos peruanos –. Dicha alianza fue por demás significativa en la medida que por entonces ambos grupos no solo contaban con sus propias organizaciones, sino que estaban afiliadas a dos confederaciones indígenas rivales: la ANAP a la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP) y la FECONAYA a la Confederación de Nacionalidades de la Amazonía Peruana (CONAP). Las acciones armadas de los Asháninka y Yánesha en contra de los insurgentes hicieron que la dirección nacional del MRTA reconociera su error al haber ejecutado a Calderón y anunciara su retiro de los valles del Pichis y el Palcazu. Tras haber conseguido su objetivo, la alianza militar entre Asháninka y Yánesha se disolvió, pero no sería la última vez que la misma se activara.

Una situación similar, pero que involucró a un número mayor de segmentos arahuacos, tuvo lugar más recientemente, a inicios del 2005, a propósito del intento de desalojo de Chorinashi, una pequeña comunidad asháninka ubicada en el río Coengua, afluente del Ucayali (AIDSESP 2004). Aunque la comunidad había obtenido su reconocimiento jurídico en 1991, los trámites para su titulación no habían

progresado. Haciendo caso omiso de este derecho en el 2003 las autoridades estatales otorgaron en concesión forestal a una empresa española un área que abarcaba el territorio reclamado por la comunidad. Tras dos años de lucha legal para que se revocase la concesión y se titulara las tierras de la comunidad, en febrero del 2005 las autoridades judiciales ordenaron a la Policía Nacional que desalojara a los Asháninka de sus tierras. Ante esta noticia, los habitantes de Chorinashi apelaron a la solidaridad de las organizaciones asháninka, ashéninka, nomatsiguenga y yánasha afiliadas a la Asociación Regional de Pueblos Indígenas de la Selva Central (ARPI). Dichas organizaciones reunieron un contingente de 300 guerreros para defender los derechos de las familias de Chorinashi e impedir el desalojo. El anuncio de la marcha de este contingente hacia la zona bastó para que las autoridades judiciales detuvieran la acción de desalojo para evitar un enfrentamiento armado. Aunque a la fecha el problema aún no ha sido resuelto, la alianza entre los diversos grupos arahuacos y su capacidad para dar pronta respuesta a situaciones de crisis demuestra que sus mecanismos históricos de inclusión siguen vigentes a pesar de los grandes cambios que han experimentado.

* * *

Las monografías publicadas en éste y el anterior volumen de la *Guía etnográfica de la alta amazonía* permiten visualizar los múltiples mecanismos sociales que operan para generar interrelaciones entre los grupos que componen el conjunto arahuaco preandino. Ello no significa, de modo alguno, que los pueblos y segmentos que lo componen sean homogéneos ni cultural ni socialmente. Existen importantes diferencias entre estos grupos a nivel de las formas en que se construyen sus liderazgos, el alcance geográfico y temporal de sus alianzas, el mayor o menor grado de autoridad de sus líderes. Pero también existen diferencias respecto al papel de lo religioso en las concepciones cosmológicas, en las filosofías de poder, y en la elaboración de sus mitologías. Incluso la célebre propensión mesiánica de los arahuacos peruanos ha sido recientemente puesta en cuestión (Veber 2003), quedando claro que las esperanzas milenaristas y la incidencia de líderes mesiánicos no tienen igual peso en los diversos segmentos del conjunto (Santos Granero 2003: 204). Otras diferencias no menores derivan de que estos segmentos ocupan hábitats diferentes; por ello sus patrones

de asentamiento, actividades de subsistencia, y otros aspectos de la vida diaria difieren, algunas veces, sustancialmente. Finalmente, estos segmentos no han experimentado los procesos históricos coloniales y post-coloniales con igual ritmo e intensidad. Y es probable que su experiencia de contacto con las poblaciones andinas en tiempos prehispánicos también haya sido cualitativamente diferente.

Estos procesos históricos los siguen afectando de manera diferente, de tal modo que actualmente los Matsigenka se ven más presionados por la presencia de proyectos hidrocarburíferos en su territorio, mientras que los Asháninka del Ene y Apurímac enfrentan una nueva ola de invasiones y la disruptiva presencia de agentes del narcotráfico. Es difícil predecir el futuro que les espera a los arahuacos peruanos, pero si nos atenemos a su trayectoria histórica, podemos esperar que enfrentarán los nuevos desafíos que se les presenten con igual creatividad y persistencia.

BIBLIOGRAFÍA

- AIDSESEP, 2004 - "Derechos de los pueblos indígenas e intereses económicos: caso Chorinashi"; en *Voz Indígena*, 26: 15-17.
- AIKHENVALD, Alexandra Y., 1999 - "The Arawak language family"; en R. Dixon & A. Aikhenvald, eds., *The Amazonian languages*: 65-106; Cambridge: Cambridge University Press.
- ÁLVAREZ, Ricardo, 1981 - "Unión panselvática"; en *Antisuyo*, 5: 5-39.
- AMICH, José, 1975 - *Historia de las Misiones del Convento de Santa Rosa de Ocopa*; Lima: Editorial Milla Batres.
- BENAVIDES, Margarita, 1991 - "Autodefensa asháninka en la Selva Central"; en *Amazonía Indígena*, 17-18.
- BODLEY, John H., 1981 - "Deferred exchange among the Campa: A reconsideration"; en Peter D. Francis et al., eds., *Networks of the past*; University of Calgary (mimeo).
- CAMINO, Alejandro, 1977 - "Trueque, correrías e intercambio entre los Quechuas Andinos y los Piros y Machiguenga de la Montaña Peruana"; en *Amazonía Peruana*, 1(2): 123-140.
- CARRANZA, Albino, 1894 - "Geografía descriptiva y estadística industrial de Chanchamayo"; en *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima*, 4(1-3): 1-32.
- DA SILVA FACUNDES, Sidney, 2002 - "Historical linguistics and its contribution to improving the knowledge of Arawak"; en J. Hill & F. Santos Granero, eds., *Comparative Arawakan histories. Rethinking language family and culture area in Amazonia*: 74-96; Urbana y Chicago: University of Illinois Press.
- DUMONT, Louis, 1953 - "The Dravidian kinship terminology as an expression of marriage"; en *Man*, 54.
- ERIKSON, Philippe, 1993 - "Une nébuleuse compacte: le macro-ensemble Pano"; en *L'Homme*, 126-128: 45-58.
- FERNÁNDEZ, Eduardo, 1986 - *Para que nuestra historia no se pierda. Testimonios de los Asháninka y Nomatsiguenga sobre la colonización de la región Satipo-Pangoa*. Documento N° 7; Lima: Centro de Investigación y Promoción Amazónica.

- FERNÁNDEZ, Eduardo & BROWN Michael , 2001 – *Guerra de sombras. La lucha por la utopía en la amazonía peruana*; Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica / Centro Argentino de Etnología Americana.
- GOW, Peter, 2002 – “Piro, Apuriná, and Campa: Social dissimilation and assimilation as historical processes in Southwestern Amazonia”; en J. Hill & F. Santos Granero, eds., *Comparative Arawakan histories. Rethinking language family and culture area in Amazonia*: 147-170; Urbana y Chicago: University of Illinois Press.
- IZAGUIRRE, Bernardino (ed.), 1922-1929 – *Historia de las Misiones Franciscanas y narración de los progresos de la geografía en el oriente del Perú*. Vol. 12: 111-150; Lima: Talleres Tipográficos de la Penitenciaría.
- LOAYZA, Francisco A., 1942 – *Juan Santos, el Invencible. Manuscritos del año de 1742 al año de 1755*; Lima: Editorial D. Miranda.
- LACOMBE, Ernesto de, 1891 – “Viaje al Pichis con motivo de la inauguración del camino que conduce á ese río. Informe presentado por... á la Sociedad Geográfica de Lima”; en Larrabure & Correa, *Colección de leyes, decretos, resoluciones y otros documentos oficiales referentes al Departamento de Loreto*, Vol. 7: 486-511; Lima: Imprenta de “La Opinión Nacional”.
- MASON, John Alden, 1950 – “The languages of South America”; en J. Steward, ed., *Handbook of South American Indians*, Vol. 6: 157-317; Washington DC: Bureau of American Ethnology/Smithsonian Institution.
- NAVARRO, Manuel, 1967[1924] – “La tribu Amuesha”; en D. Ortiz, *Oxapampa*, Vol. II: Apéndice 19; Lima: Editorial San Antonio.
- ORDINAIRE, Olivier, 1988[1897] – *Del Pacífico al Atlántico y otros escritos*; Monumenta Amazónica, D1; Iquitos: CETA/IFEA.
- PAYNE, David, 1991 – “A classification of Maipuran (Arawakan) languages based on shared lexical relations”; en D. C. Derbyshire y G. K. Pullum, eds., *Handbook of Amazonian Languages*, Vol. 3: 355-499; Berlin: Mouton de Gruyter.
- RENARD-CASEVITZ, France-Marie, 1993 – “Guerriers du sel, saunier de la paix”; en *L’Homme*, 126-128: 25-43.

- RENARD-CASEVITZ, France-Marie, 2002 - "Social forms and regressive history: From the Campa cluster to the Mojos and from the Mojos to the landscaping terrace-builders of the Bolivian savanna"; en J. Hill & F. Santos Granero, eds., *Comparative Arawakan histories. Rethinking language family and culture area in Amazonia*: 123-146; Urbana y Chicago: University of Illinois Press.
- RIBEIRO, Darcy & WISE Mary Ruth, 1978 - *Los grupos étnicos de la amazonía peruana*; Comunidades y culturas peruanas N° 13; Lima: Instituto Lingüístico de Verano.
- RIVET, Paul & TASTEVIN P. Constantin, 1919-1924 - "Les langues du Purus, Jurua et des régions limitrophes: le groupe pré-andin"; en *Anthropos*, 14-15: 857-890, 16-17: 298-325, 18-19: 106-112.
- ROSENGREN, Dan, 2004 - "Los Matsigenka"; en F. Santos & F. Barclay, eds., *Guía etnográfica de la alta amazonía*, Vol. IV: 1-157; Lima: IFEA / Smithsonian Tropical Research Institute.
- SALA, Gabriel, 1922-1929 - "Diccionario, gramática y catecismo castellano, inga, amueixa y campá por el Padre Fray..."; en B. Izaguirre, *Historia de las Misiones Franciscanas y narración de los progresos de la geografía en el oriente del Perú*, Vol. 14: 111-150; Lima: Talleres Tipográficos de la Penitenciaría.
- SANTOS GRANERO, Fernando, 1987 - "Templos y herrerías: utopía y recreación cultural en la amazonía peruana"; en *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 17(2): 1-22. Lima.
- SANTOS GRANERO, Fernando, 1992 - *Etnohistoria de la alta amazonía, siglos XV-XVIII*; Quito: Ediciones Abya Yala / CEDIME / Movimiento Laicos para América Latina.
- SANTOS GRANERO, Fernando, 1994 - *El poder del amor. Poder, conocimiento y moralidad entre los Amuesha de la Selva Central del Perú*; Quito: Ediciones Abya Yala.
- SANTOS GRANERO, Fernando, 2002 - "The Arawakan matrix: Ethos, language, and history in native South America"; en J. Hill & F. Santos Granero, eds., *Comparative Arawakan histories. Rethinking language family and culture area in Amazonia*: 25-50; Urbana y Chicago: University of Illinois Press.

- SANTOS GRANERO, Fernando, 2003 – Comments on Hanne Veber's article "Asháninka messianism: The production of a 'black hole' in Western Amazonian ethnography"; en *Current Anthropology* 44(2):204.
- SANTOS GRANERO, Fernando, 2004 – "Los Yánesha"; en F. Santos & F. Barclay, eds., *Guía etnográfica de la alta amazonía*, Vol. IV: 159-359; Lima: IFEA / Smithsonian Tropical Research Institute.
- SANTOS GRANERO, Fernando, 2005 – "Arawakan sacred landscapes. emplaced myths, place rituals, and the production of locality in Western Amazonia"; en E. Halbmayer & E. Mader, eds., *Kultur, Raum, Landschaft. Zur Bedeutung des Raumes in Zeiten der Globalität*: 93-122. Frankfurt am Main: Brandes & Apsel.
- SANTOS GRANERO, Fernando & BARCLAY, Frederica , 1995 – *Órdenes y desórdenes en la Selva Central. Historia y economía de un espacio regional*; Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos / Instituto de Estudios Peruanos / FLACSO- Sede Ecuador.
- SANTOS GRANERO, Fernando & BARCLAY, Frederica, 2002 – *La frontera domesticada. Historia económica y social de Loreto 1850-2000*; Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- SCHÄFER, Manfred, 1982 – "Yo no soy Campa ¡soy Ashaninka!"; en *Amazonía Indígena*, 4: 30-31.
- SCHÄFER , Manfred, 1991 – "Ayompari, El que me da cosas: intercambio entre los Ashéninga y asháninca de la Selva Central peruana en perspectiva histórica"; en P. Jorna, L. Malaver & M. Oostra, eds., *Etnohistoria del Amazonas*; Quito: Ediciones Abya Yala / Movimiento Laicos para América Latina.
- SHELL, Olive & WISE, Mary Ruth, 1971 – *Grupos idiomáticos del Perú*; Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos/ Instituto Lingüístico de Verano.
- SMITH, Richard Ch., 1977 – Deliverance from chaos for a song. Preliminary discussion of Amuesha music; Tesis doctoral; Cornell University.
- SMITH, Richard Ch., 1985 – "Política oficial y realidad indígena: conceptos amuesha de integración social y territorialidad"; en *Amazonía Indígena*, 5(10): 11-16.

- TAYLOR, Douglas, 1954 - "Diachronic note on the Carib contribution to Island Carib"; en *International Journal of American Linguistics*, 20: 28-33.
- VARESE, Stefano, 1973 - *La sal de los cerros. Una aproximación al mundo campá*; Lima: Ediciones Retablo de Papel.
- VEBER, Hanne, 2003 - "Asháninka messianism: The production of a 'black hole' in Western Amazonian ethnography"; en *Current Anthropology* 44(2):183-211.
- WEISS, Gerald, 1973 - "Shamanism and priesthood in light of the Campa ayahwasca ceremony"; en M. J. Harner, ed., *Hallucinogens and Shamanism*: 40-47; Londres: Oxford University Press.
- WEISS, Gerald, 1975 - *Campa Cosmology. The World of a Forest Tribe in South America*. Nueva York: Anthropological Papers of the American Museum of Natural History 52(5): 219-588.