

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES



Experiencias indígenas sobre un proceso de contacto: el caso
de los yaminahua de Sepahua

TESIS PARA OPTAR EL TÍTULO PROFESIONAL DE
LICENCIADA EN ANTROPOLOGÍA

AUTORA

Oriana Lucía Heredia Flores

ASESOR:

Oscar Alberto Espinosa De Rivero

Diciembre, 2018

RESUMEN

Esta tesis discute el proceso de contacto del pueblo indígena nahua, que el Estado peruano considera como en situación de “contacto inicial”. Este proceso de contacto tuvo como punto de partida la captura de un grupo de nahuas por madereros del distrito de Sepahua en el año 1984 y en él se han visto involucrados distintos actores, siendo el pueblo yaminahua uno de los más importantes debido a su rol como intermediario y por su insistente interés en enseñar a los nahuas nuevas prácticas y costumbres. En general, las historias de contacto minimizan el rol cumplido por los propios indígenas, de ahí que mi interés por conocer y reconocer la agencia indígena en este proceso, me llevó a proponer como objetivo principal de esta investigación el reconocer y comprender las experiencias del pueblo indígena yaminahua en relación al proceso de contacto de los nahua con el resto de la sociedad nacional. Esta tesis empieza haciendo una presentación de la memoria yaminahua sobre los eventos más importantes de este proceso y continúa analizando el concepto de “civilizar” desde la perspectiva yaminahua. Así, se verá que el “civilizar” a los nahua implica la enseñanza de nuevas costumbres y de distintas modificaciones de sus prácticas, pero, sobre todo, implica transformaciones corporales que generan que, al acostumbrarse a las prácticas yaminahua, los nahua terminen siendo como ellos.

En memoria a Kuma Rua.



AGRADECIMIENTOS

Un trabajo como este ha significado para mí un gran reto de importancia práctica y simbólica, cerrando etapas y abriendo puertas. Comprenderán, sin embargo, que no he hecho esto sola y que el producto de esta investigación es el resultado de múltiples esfuerzos que merecen ser reconocidos y a quienes les debo dedicar el espacio que se merecen.

En primer lugar, necesito agradecer a los narradores principales de esta tesis: las familias yaminahua de Sepahua. Por su acogida, su ayuda y su cariño. Gracias a Josefa por cuidarme, acostumbrarme y hacerme reír tanto. A Papá Choro por sus valiosas historias y sus ganas de contármelas. A María, Pascual y Luzmila por ser los primeros que me recibieron y por hacerlo con los brazos abiertos esa vez y todas las siguientes. A Teresa y Juan por esperarme los miércoles y compartir conmigo bastante de su tiempo y sus historias. A María Luisa por las largas e íntimas conversaciones. A José Manuel y a María Miranda por la confianza que me tuvieron y que me permitieron tenerles también. A Rosa por divertirnos con el baile y las conversaciones. A Delicia, Elmer y todos sus hijos por su acompañamiento constante y sus invitaciones al verme sola. A Adolfo por ser un gran amigo siempre. Gracias infinitas a todos y todas.

Por otro lado, le debo también un agradecimiento gigante a la Misión Dominica “El Rosario”, que me acogió como parte de su familia de forma

desinteresada, sin preguntarme nunca por mi afiliación religiosa, detalle que valoro de corazón. En ella, agradezco especialmente al Padre Ignacio y al Padre Paco por las atenciones constantes, por su interés en conocer mis avances y por ofrecerme toda la ayuda que necesité. Muchas gracias también a mis amigas Beatriz y Katy por acompañarme, escuchar mis logros y problemas, recomendarme, ubicarme y llevarme a todos lados. Fueron una compañía necesaria y buena a lo largo de mi trabajo de campo.

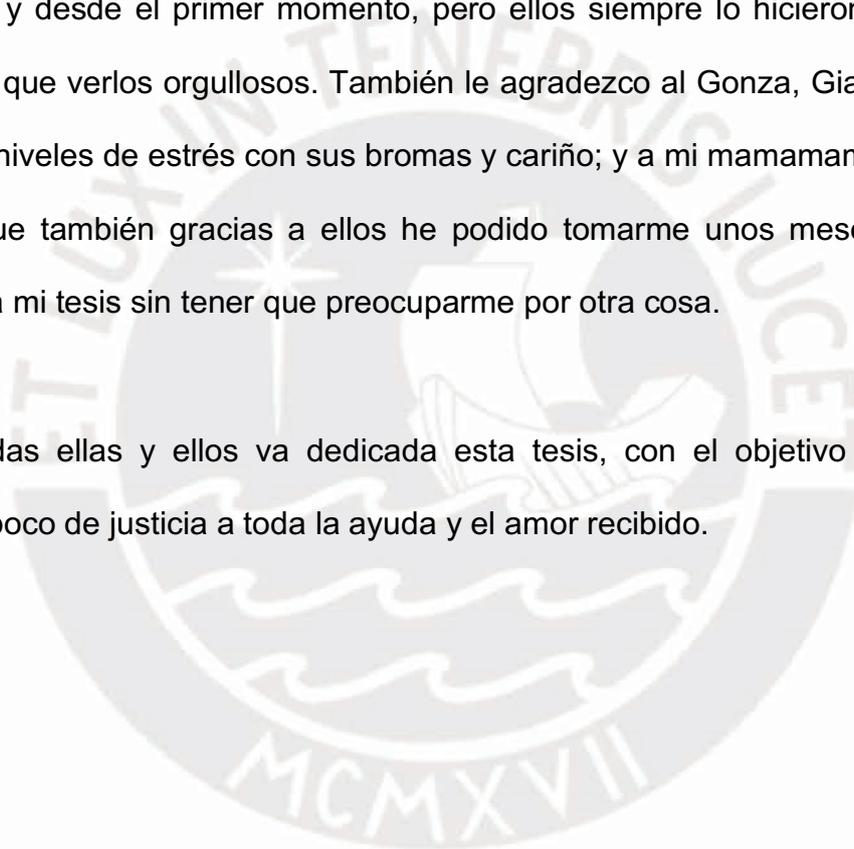
Por otro lado, siendo especialmente complicado el proceso previo de diseñar la tesis y el proceso posterior de analizar los datos y escribir, acá en Lima también tengo a muchas personas a las que agradecer. Empezaré por Oscar Espinosa, quien me ha asesorado a lo largo de estos procesos, depositando su confianza en mí y permitiéndome avanzar siempre con libertad pero presionándome lo necesario para terminar esto bien. A Kelsey Neely por estar siempre dispuesta a ayudarme, desde el inicio en Sepahua y hasta ahora virtualmente, con mis dudas constantes. A Silvia Romio, por asesorarme en momentos clave en los que lo necesité, por sus aportes y su interés en mis avances. A Carolina Rodríguez Alza por sus comentarios super útiles y detallados, y por compartir conmigo parte de sus experiencias para ayudarme a repensar; y, en general al Grupo de Antropología Amazónica (GAA) por ser un espacio rico y necesario para motivar mis ganas de investigar y mi rigurosidad al hacerlo.

A los y las amigas con quienes nos acompañamos durante todo este proceso de pensar y producir. Quienes nos leímos, nos prestamos las casas para escribir, nos metimos a aulas libres para escapar del ruido, nos recomendamos música para

la concentración e hicimos de este trabajo un proceso un poco menos estresante; y, de ellos, sobre todo a André por tratar de sacar lo mejor de mí siempre y ser mi asesor más crítico, pero también mi soporte más fuerte.

Finalmente, el agradecimiento más grande va para Isabel y Juan Manuel, mis papás, por su apoyo incondicional y por hacerme saber siempre que creen en mí y en todo lo que hago. Sé que son pocos los padres que abrazan la antropología ciegamente y desde el primer momento, pero ellos siempre lo hicieron y nada me motiva más que verlos orgullosos. También le agradezco al Gonza, Gia y Xiana por reducir mis niveles de estrés con sus bromas y cariño; y a mi mamamama, a Feli y a Pepe, porque también gracias a ellos he podido tomarme unos meses solo para dedicarme a mi tesis sin tener que preocuparme por otra cosa.

A todas ellas y ellos va dedicada esta tesis, con el objetivo principal de hacerle un poco de justicia a toda la ayuda y el amor recibido.



ÍNDICE

1. INTRODUCCIÓN	15
1.1. Problema de investigación.....	15
1.2. Justificación	17
1.3. Metodología utilizada.....	19
1.4. El concepto de memoria en este estudio.....	20
1.5. Una introducción a Sepahua	21
1.6. El “macro-conjunto” pano	25
1.7. Los nahua.....	28
1.8. Los yaminahua	33
1.8.1. Los yaminahua de Sepahua.....	38
2. EL “PROCESO DE CONTACTO” NAHUA	45
2.1. El concepto de “contacto”	45
2.2. Estudios sobre memoria de procesos de contacto entre otros pueblos indígenas amazónicos	49
2.3. La alteridad entre los pueblos pano.....	56
2.4. El proceso de contacto del pueblo nahua: una aproximación bibliográfica.....	61
2.5. La memoria yaminahua sobre el proceso de contacto	69
2.5.1. La forma de la memoria.....	70
2.5.2. Las distintas memorias	73
2.5.3. Los recuerdos de José	75
2.5.4. Las relaciones con los nahua	80
2.5.5. <i>Yabashta</i> : una palabra con memoria.....	84
2.6. Conclusiones del capítulo.....	88
3. EL SER “CIVILIZADO”	91
3.1. El concepto de “civilización” desde otras perspectivas indígenas	92
3.2. “Ser civilizado” para los yaminahua.....	95
3.2.1. Cambios espaciales y sociales.....	95
3.2.2. <i>Mã raea</i> : el “salvaje amansado”.....	97
3.2.3. La dimensión corporal	100
3.2.3.1. El aspecto físico y la vergüenza	100
3.2.3.2. La alimentación.....	106

3.2.3.3. El orden y la limpieza.....	110
3.2.3.4. Los roles femeninos y masculinos.....	114
3.2.3.5. Ser "ciudadanos"	117
3.2.3.6. Balance de la dimensión corporal: el "acostumbrarse"	121
3.2.4. El matrimonio.....	125
3.3. Conclusiones del capítulo.....	134
5. CONCLUSIONES FINALES	138
6. BIBLIOGRAFÍA	142



LISTA DE TABLAS, MAPAS, DIAGRAMAS E IMÁGENES

Tabla 1. Alfabeto yaminahua

Mapa 1. Mapa del distrito de Sepahua.

Mapa 2. Acercamiento al mapa del distrito de Sepahua: centro poblado de Sepahua

Mapa 3. Comunidad Nativa Santa Rosa de Serjali.

Mapa 4. Desplazamientos del pueblo nahua.

Imagen 1. Vista del malecón de Sepahua desde el río.

Imagen 2. Foto de José Ramírez.

Imagen 3. Foto de María Miranda.

Imagen 4. Foto de María Ramírez.

Imagen 5. Foto de Teresa Ramírez y Juan Gómez.

Imagen 6. Foto de Josefa Ramírez.

Imagen 7. Foto de María Luisa.

Imagen 8. Dibujo de Adolfo Ramírez

Imagen 9. Dibujo de José Manuel Ramírez.

Diagrama 1. Yaminahuas de primera y segunda generación, y sus respectivos matrimonios.

Diagrama 2. Familia Gómez-Ramírez

Diagrama 3. Familia Flores-Gómez

Diagrama 4. Familia de Rosa Ramírez

CONVENCIONES GRÁFICAS

El 22 de febrero del 2017, mediante la Resolución Ministerial N°138-2017-MINEDU, el Estado peruano reconoció oficialmente el alfabeto de la lengua originaria yaminahua. A continuación, presentaré un cuadro con los 21 grafemas que conforman este alfabeto junto a sus equivalentes sonoros respectivos.

Tabla 1. Alfabeto yaminahua (Rodríguez Alzza 2016)

Fonema	Grafema
/p/	<p>
/b/	
/t/	<t>
/d/	<d>
/k/	<k>
/m/	<m>
/n/	<n>
/ɲ/	<ñ>
/s/	<s>
/ʃ/	<sh>
/ʂ/	<x>
/ts/	<ts>
/tʃ/	<ch>
/ɾ/	<r>
/w/	<w>

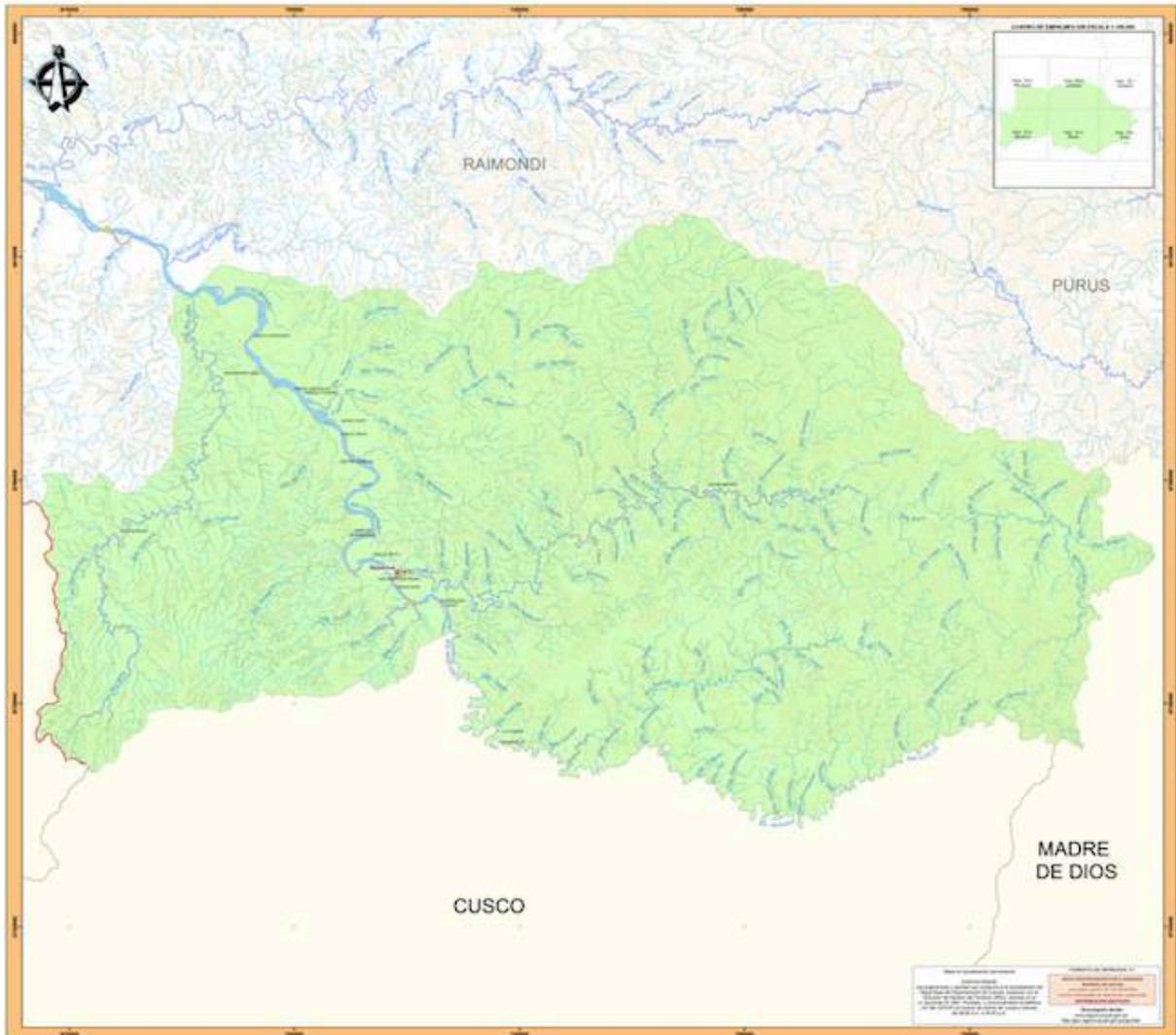
/j/	<y>
/h/	<j>
/i/	<i>
/ʊ/	<u>
/a/	<a>
/i/	<e>

A lo largo de la tesis, transcribiré los términos yaminahua basándome en este alfabeto. Y como es usual con cualquier lengua que no sea el castellano, estos serán escritos en letras cursivas.



MAPAS

Mapa 1. Mapa del distrito de Sepahua



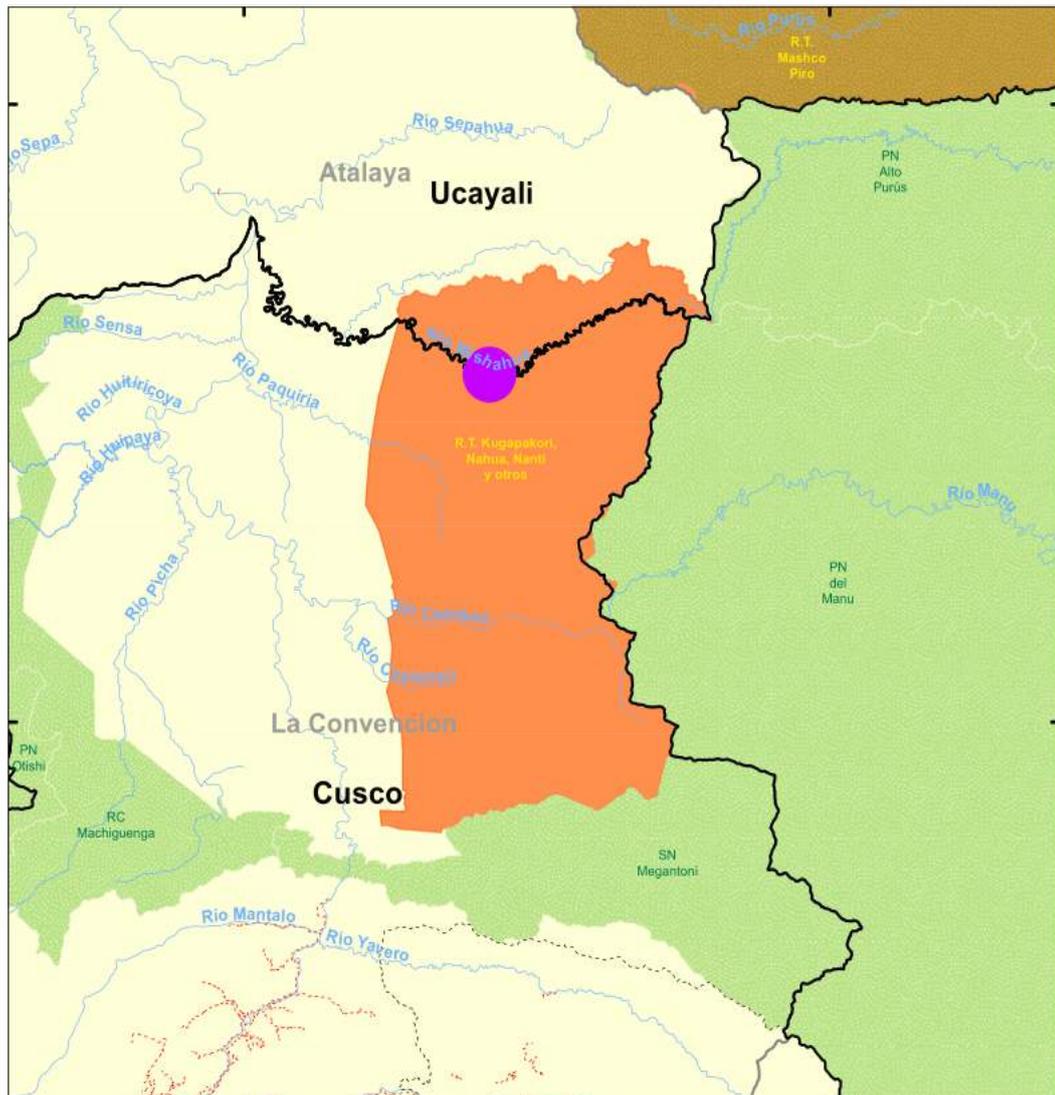
Fuente: Gobierno Regional de Ucayali 2016

Mapa 2. Acercamiento al mapa del distrito de Sepahua: centro poblado de Sepahua



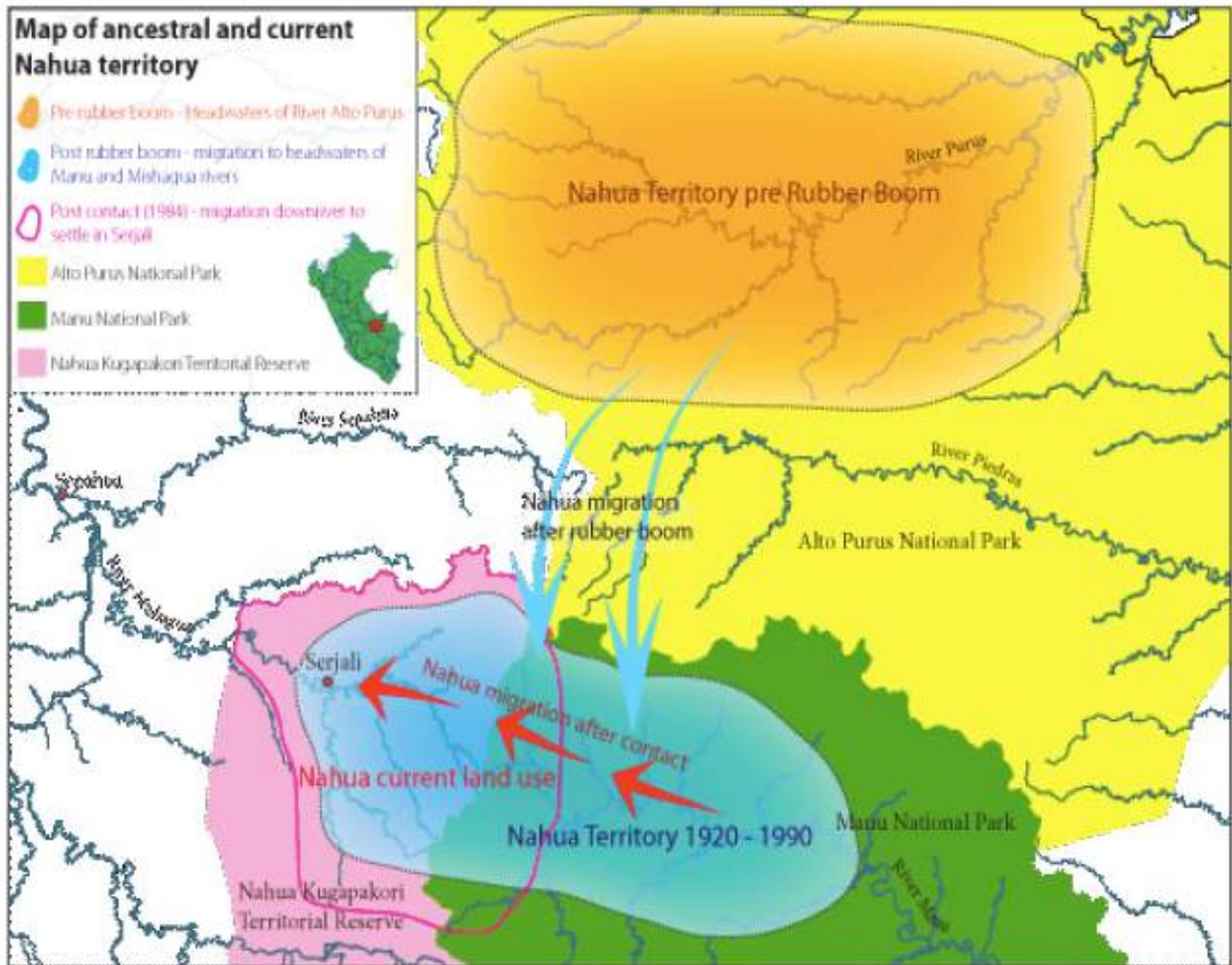
Fuente: Gobierno Regional de Ucayali 2016

Mapa 3. Mapa de la Reserva Territorial Kugapakori, Nahua, Nanti y otros



Fuente: Ministerio de Cultura s/f

Mapa 4. Desplazamientos y territorio actual del pueblo



Fuente: Feather 2010

1. INTRODUCCIÓN

1.1. Problema de investigación

El pueblo nahua es uno de los tres pueblos indígenas que, mediante el Decreto Supremo 001-2014-MC, el Estado peruano considera que están en situación de “contacto inicial”. Actualmente, la mayor parte de los nahua reside en la comunidad Santa Rosa de Serjali, ubicada en las confluencias de los ríos Mishagua y Serjali dentro de la Reserva Natural Kugapakori Nahua Nanti, en la frontera exacta entre Ucayali y Cusco. El centro poblado más cercano con actividad comercial y presencia de instituciones estatales es el centro poblado de Sepahua, capital del distrito del mismo nombre, donde realicé un trabajo de campo de diez semanas. En Sepahua existe un flujo muy grande de nahuas, quienes llegan en peque-peque¹ tras un viaje que puede durar hasta 12 horas: sea para trabajar, para enviar a sus hijos al colegio, para acompañar a algún familiar enfermo o, el motivo más común y por el que pueden llegar incluso hasta Lima: para “pasear”.

Su actual estado de “contacto inicial” hace referencia a un anterior estado en “aislamiento”. Este concepto junto al de “contacto inicial” abren las puertas a muchas críticas y a un debate que lleva ya muchos años. Para fines prácticos de esta investigación, reconoceré como el momento inicial de la transición de un estado

¹ Canoa con motor.

a otro, los eventos ocurridos en 1984 que inician con la captura de cuatro personas nahuas por un grupo de madereros.

Según distintas fuentes, los nahua iniciaron su proceso de contacto permanente hace poco más de 30 años con la intervención de distintos agentes: una empresa maderera, una petrolera, el Instituto Lingüístico de Verano, la misión dominica del distrito de Sepahua y la comunidad indígena yaminahua. Esta última tuvo un rol protagónico en introducir a la comunidad nahua a Sepahua y, con ello, al mercado, al comercio, a la educación escolar, a la religión, entre varias otras cosas; asumiendo así un rol mediador entre los nahua y estos diversos actores de la sociedad nacional. Con el propósito de discutir la agencia de los yaminahua al asumir este rol, nos enfocaremos en las memorias de estos agentes mediadores sobre este proceso de contacto del pueblo indígena nahua, siendo mi objetivo principal reconocer y comprender las experiencias de los yaminahua en relación al proceso de contacto de la comunidad nahua con el resto de la sociedad nacional.

Así, esta es una investigación basada, principalmente, en “memorias”; pero asumiéndolas como un pensamiento vivo que influye en distintas prácticas de la vida cotidiana y en las relaciones existentes hoy en día. Por ello, y para cumplir con el objetivo principal antes señalado, me guío de tres preguntas secundarias: ¿Cómo los yaminahua que viven en Sepahua recuerdan el proceso de contacto de los nahua con la sociedad nacional occidental?, ¿qué entienden los yaminahua por “civilizar”? y ¿cómo fue el proceso de “civilización” de los nahua promovido por los yaminahua?

Estas preguntas serán respondidas a lo largo de la tesis, la cual está dividida en dos grandes partes o secciones. En la primera, voy a describir el proceso de “contacto” nahua. Para ello, resulta fundamental definir primero ciertos conceptos clave, y también dar cuenta de la principal literatura que existe sobre el tema. Esto me permitirá responder a la primera pregunta secundaria que gira en torno a la memoria yaminahua sobre el proceso de contacto.

En la segunda parte voy a responder a las otras dos preguntas restantes, mostrando, primero, cómo los yaminahua entienden el concepto de “civilizar”, y luego, presentando distintos aspectos que tiene la “civilización” para ellos, y que son fundamentales para comprender los cambios que ellos promovieron entre los nahua tras el proceso de “contacto”.

1.2. Justificación

El tema de esta investigación resulta particularmente relevante en la medida en que todavía existen diversos vacíos temáticos en las investigaciones antropológicas realizadas en la región amazónica peruana. Uno de estos vacíos se refiere a las investigaciones realizadas en torno a los procesos de contacto entre la sociedad nacional y los distintos pueblos indígenas amazónicos. Al respecto, existe una creciente bibliografía generada principalmente por investigadores europeos y brasileños en otros países amazónicos. Este tema merece, pues, una mayor atención por parte de investigadores peruanos en referencia a los casos de contacto producidos en el Perú.

La relevancia de abordar este tema no solamente reside en la producción de nuevos casos de estudio, sino que es un tema especialmente relevante para el Perú en la medida en que actualmente se reconocen por lo menos diecisiete pueblos en situación de aislamiento voluntario y tres en situación de contacto inicial en los Decretos Supremos N° 001-2014-MC, N° 004-2017-MC y N° 002-2018-MC. Por lo tanto, resulta urgente tener un mayor conocimiento sobre la experiencia de estos procesos de contacto desde la perspectiva de los propios indígenas actores de este proceso, así como sobre las consecuencias de esta experiencia para ellos. En este sentido, los resultados de la investigación podrían ser útiles para el Estado peruano, encargado de asegurar su protección, sus derechos y sus intereses.

Este proyecto busca, además, visibilizar las voces de una parte de la población que vive en el territorio nacional pero que no es escuchada ni reconocida normalmente por el resto de ciudadanos peruanos. Esta invisibilización de los pueblos amazónicos, y de aquellos en situación de aislamiento y contacto inicial abre las puertas a la ilegalidad, el abuso y la violencia, tal como ha ocurrido en distintos momentos de la historia peruana, como durante el conflicto armado interno o el boom del caucho.

Como menciona el antropólogo Alberto Chirif, experto en el tema, “la Amazonía es ignorada por la historia oficial” (2012: 133), y es por ello que se deben recoger las memorias indígenas sobre sus experiencias. Su historia es de suma relevancia no solamente para “incluirlos” como parte del imaginario nacional, sino para que el imaginario nacional sea pensado de otras maneras más amplias y diversas.

1.3. Metodología utilizada

Este proyecto de investigación tiene como pregunta principal “¿cuáles fueron las experiencias de los yaminahua residentes en el distrito de Sepahua en el proceso de contacto de la comunidad nahua con la sociedad nacional?”. Entendemos el término “experiencias” como un concepto que no solo abarca el recuerdo de un tiempo pasado, sino que implica una vivencia que se inscribe en el cuerpo, así como una percepción determinada sobre lo vivido. Así, para recoger las experiencias de la población yaminahua con respecto al proceso de contacto con el pueblo nahua, he decidido partir por analizar las memorias, recogiendo recuerdos y percepciones desde la posición de los yaminahua que viven actualmente en el distrito de Sepahua.

De esta manera, esta investigación ha tenido un enfoque metodológico de corte etnográfico, y las conversaciones informales y entrevistas, la observación participante y la elaboración de algunas historias de vida, han sido mis técnicas de recojo de información principales para poder comprender las experiencias que tuvieron estos pueblos indígenas a lo largo de este proceso.

Debido a que Sepahua fue un escenario fundamental en el proceso de contacto, y a que es también el espacio de residencia actual de la población yaminahua, mi trabajo de campo se realizó en este lugar, teniendo una duración de diez semanas repartidas en dos momentos del año distintos. Dos primeras semanas en el mes de marzo del 2017 con el objetivo de establecer contacto con los

yaminahua, proponerles mi tema de investigación y consultar su interés en colaborar en esta; y ocho semanas entre los meses de agosto y septiembre del mismo año, que permitieron el recojo de la mayor parte de la información.

1.4. El concepto de memoria en este estudio

Para esta investigación, el estudio de la memoria constituye un aspecto fundamental, pues no solo incluye la memoria de los yaminahua sobre el “contacto” de los nahua, sino que también se analizan las narrativas basadas en la memoria para analizar la noción de “ser civilizado”. Es por ello que resulta relevante comenzar explicando qué estoy entendiendo como “memoria” a lo largo de la tesis.

En su libro “Los trabajos de la memoria”, Elizabeth Jelin señala que estudiar memorias implica referirse a recuerdos y olvidos, narrativas y actos, silencios y gestos (2012: 51), elementos que ella analiza. Además, comenta los tres ejes que deben ser estudiados de la memoria: el sujeto que rememora, el contenido de lo que recuerda y lo que olvida, y el cómo y cuándo recuerda u olvida (2012: 52). A pesar de ser una aproximación amplia, Jelin da una guía básica sobre a qué se le debe prestar atención al tener como objeto de estudio distintas memorias. Este será uno de los puntos de partida para mi posterior análisis.

Por otro lado, en esta investigación vamos a ubicar a la memoria estudiada dentro de lo que Pollak (1989) define como “memorias subterráneas”. Estas memorias son características de los grupos minoritarios y dominados, oponiéndose a la “memoria oficial” o nacional. En el Perú, las memorias indígenas son, por lo

general, subterráneas, pues son constantemente excluidas de la “memoria nacional” que es reproducida por instituciones como la escuela o por los medios de comunicación. Este caso en particular no es la excepción, pues las memorias indígenas sobre el proceso de “contacto” al que haremos referencia aquí no solo son poco reconocidas a nivel nacional, sino también lo son a nivel regional, a pesar de existir aquí una población indígena mayoritaria.

Por otro lado, en esta investigación, partiendo de los estudios de Pierre Nora (1993), entiendo la memoria como algo vivo: presente en lugares, canciones y cuentos. A lo propuesto por el autor, agregaré que la memoria se encuentra en las relaciones que se establecen, pasando también, como lo menciona Taylor (2009: 43), por el parentesco. Por tanto, este no es un estudio sobre lo sucedido en el pasado, sino sobre su comprensión y vigencia en el presente.

Lejos de ser estáticas y absolutas, entiendo las memorias como resultado de los recuerdos yaminahua y de sus interacciones conmigo: una joven antropóloga blanca y limeña. Si bien creo haber establecido relaciones cercanas con varios de ellos, considero importante tener en cuenta el peso de mi presencia para entender la existencia de posibles silencios u olvidos, así como también del relato de algunas historias en particular.

1.5. Una introducción a Sepahua

El lugar donde realicé el trabajo de campo es el centro poblado de Sepahua, el cual es la capital del distrito con el mismo nombre, y se ubica en la confluencia

entre el río Urubamba y el río Sepahua. El distrito se encuentra en la provincia de Atalaya en el departamento de Ucayali, muy cerca de su frontera con Cusco (ver mapa 2).

Este distrito se caracteriza por estar habitado por miembros de distintas etnias amazónicas, entre las que se encuentran yines, matsigenkas, ashaninkas, amahuacas, yaminahuas, nahuas, entre otros; quienes conviven con numerosos comerciantes provenientes de distintas partes de los Andes.

Todos ellos residen en los distintos “barrios” en los que se divide Sepahua. Los comerciantes se ubican en el centro, en donde tienen diversos negocios de ventas y servicios, junto a buena parte de la población yine más antigua y a la misión católica dominica también ahí instalada. Esta zona comercial se conecta con la plaza y la municipalidad a través de un camino principal desde el cual se abren otros caminos en los que se encuentran ubicados los distintos barrios en los que vive el resto de la población indígena.

Asimismo, en el distrito hay 10 asentamientos de colonos y 10 Comunidades Nativas, una de las cuales es la Comunidad Nativa Santa Rosa de Serjali del pueblo nahua, ubicada a aproximadamente 12 horas del centro poblado de Sepahua. Los yaminahua, por otro lado, pertenecen (junto a miembros de las etnias asháninka, amahuaca, yine y matsigenka) a la Comunidad Nativa Sepahua ubicada en el centro poblado que es la capital del distrito.

A pesar de ser un centro poblado en el que hay presencia de varias agrupaciones religiosas tales como la iglesia adventista, la evangélica pentecostal, los testigos de Jehová y la iglesia Israelita del Nuevo Pacto Universal; en Sepahua es especialmente importante la presencia de la misión “El Rosario”, una misión católica de la orden dominica que fue fundada en 1948 por el padre Francisco Álvarez.

Tras varios intentos de la orden franciscana por ingresar a los territorios del Bajo Urubamba y verse detenidos por la explotación del caucho generalizada en esa zona, fueron los dominicos quienes lograron constituir una misión. Según los misioneros, fueron los indígenas mismos del Bajo Urubamba quienes los buscaron para pedirles que vayan a sus territorios (Álvarez Lobo 1996:). En 1982 se creó el distrito de Sepahua por medio de la Ley 23416, siendo su primer alcalde el padre dominico Ricardo Álvarez Lobo. Este hecho confirma que la formación del distrito se generó a partir de la creación de la misión, dejando en evidencia así su protagonismo no solo religioso, sino también político. Actualmente, la importancia de esta misión radica no tanto en el número de fieles, como en el protagonismo que tiene en las actividades del distrito, siendo propietarios de la única radio que tiene señal en Sepahua y promoviendo constantemente distintas actividades. El padre de la misión es considerado una autoridad importante dentro del distrito y, por tanto, participa de los eventos importantes que se hagan en él (inauguraciones, tomas de decisiones, mesas de diálogo, etc.), así como también es un referente importante para buena parte de la población para solicitar algún tipo de apoyo.

Por otro lado, es central también el rol que han tenido las petroleras en la zona del Bajo Urubamba desde 1973 a través de la llegada de la empresa TOTAL a Sepahua; la cual se retiró un año después debido a desacuerdos con el Estado peruano. En 1981, sin embargo, fue reemplazada por la compañía Shell hasta el año 1998, en el que decidieron no continuar con el proyecto de Camisea. Es así que el Estado peruano decide convocar un concurso público para otorgar la licencia para la explotación de Camisea, en el que la empresa Pluspetrol fue asignada como operadora desde el año 2000 hasta el día de hoy (Álvarez Lobo 2009: 307-318). Cabe mencionar que la importancia de estas empresas petroleras reside no solo en el impacto que generan en el ecosistema, sino también en las negociaciones constantes que han generado con las Comunidades Nativas de Sepahua, las cuales también se ven beneficiadas económicamente tanto por el presupuesto que se le asigna al distrito como con la oferta laboral que resulta atractiva para parte de la población indígena; motivo por el cual, al estar ahí, lejos de percibir un rechazo hacia Pluspetrol, vi en distintas oportunidades que era valorada por parte de la población.



Imagen 1. Vista del malecón de Sepahua desde el río (septiembre 2017, archivo personal).

1.6. El “macro-conjunto” pano

Los pueblos cuya lengua forma parte de la familia lingüística pano conforman un bloque compacto que se reparte a lo largo de la frontera entre Perú y Brasil, abarcando la cuenca del Ucayali, la del Yavarí y los cursos altos de los ríos Yurúa, Purús y Madre de Dios (Barclay y Santos Granero 1994: xxi). A partir de un balance de tres trabajos etnográficos –de Graham Townsley, Erwin H. Frank y Philippe Erikson– presentados en el segundo tomo de la Guía Etnográfica de la Alta Amazonía (1994), Barclay y Santos Granero proponen una categorización interna de este macro-conjunto, dividiéndolo en cinco “conglomerados regionales”: los pano septentrionales (matsés, mayoruna, etc.), los pano meridionales (amahuaca,

cashinahua y los pano del Purús), los pano occidentales (los kakataibo), los pano sud-orientales (del Beni y del alto Madeira) y los pano centrales (los shipibo-konibo).

En un texto clave para los estudios etnográficos sobre pueblos indígenas pano, Philippe Erikson (1993) empieza a hablar de este como un “macro-conjunto”, señalando que los pueblos indígenas que pertenecen a este colectivo no solo comparten las similitudes lingüísticas que los juntaron, en principio, en la familia lingüística que nombra su conjunto, sino que también comparten características culturales y territoriales importantes. Asimismo, propone un contraste entre estas similitudes y la atomización extrema que caracteriza a estos grupos (motivo por el cual los llama una “nebulosa-compacta”). Al respecto, Barclay y Santos Granero explican esta atomización a partir de constantes procesos de fisión y fusión que se generan a partir de las guerras entre distintos grupos locales pano, así como también a partir de la separación de grupos de hermanos (con sus esposas e hijos), quienes se alían a otro grupo familiar o incorporan a mujeres capturadas de otras unidades locales (1994: XXXV).

Por ello, señalan que este macro-conjunto cuenta con fronteras étnicas bastante difusas que dificultan la identificación de etnias dentro de los conglomerados regionales mencionados. La definición de estas fronteras sería, por tanto, arbitraria y se generaría, en principio, a partir de una necesidad analítica (1994: XXXI). No obstante, actualmente estas fronteras se rigidizan debido a que distintas necesidades, como el acceso a servicios básicos, de salud, de educación y la legalización de tierras, genera que estas no sean solo una imposición foránea, sino sean también impulsadas por los propios grupos locales (1994: XXXIX).

Como ya he adelantado, la presente investigación ha sido realizada junto a personas que pertenecen a dos pueblos indígenas: los nahua y yaminahua; y ambos pertenecen al conglomerado regional de los pano meridionales y, dentro de este, ambos forman parte de lo que Townsley (1994) llama los “pano del Purús”. Este grupo está conformado por los yaminahua, sharanahua, mastanahua, marinahua, yawanahua y nahua². Debido a su actual similitud en las tradiciones sociales y culturales –como la misma estructura de parentesco, terminología, cosmología, etc.– se puede afirmar que todos estos grupos mencionados pueden ser considerados como parte de un mismo grupo étnico que por hechos históricos se separó (Townsley 1994: 253-254); ejemplificando así la dinámica de fisión y fusión que se presenta comúnmente entre los pano y su dificultad en establecer fronteras étnicas muy claras entre ellos. Es por esto que es fundamental comprender que, para los pueblos indígenas clasificados dentro de este macroconjunto, los etnónimos constituyen un tema particularmente complejo debido a que, como señala Arisi para el caso de los matis, estos son adaptables, flexibles, cambiantes y múltiples (2012: 16).

No debe sorprender entonces que sea complicado encontrar criterios claros de diferenciación entre nahuas y yaminahuas, ya que estos comparten la misma lengua y parecen tener un mismo grupo de origen sustentado en el reconocimiento de antepasados comunes. Es por estos motivos que los mismos yaminahuas afirman que los nahua son yaminahuas también. Sin embargo, mi investigación me ha llevado a establecer una diferencia importante, ya que desde la perspectiva de

² Llamados “parquenahua” por el autor.

los nahua esto es distinto. Si bien algunas mujeres nahuas apoyan la primera formulación (principalmente aquellas que viven en Sepahua y que están casadas con yaminahuas), los nahua que entrevisté y estaban de visita en Sepahua me dijeron que ellos eran distintos a los yaminahua que vivían en el barrio “Centroamérica” de Sepahua. Es más, ellos recuerdan los constantes conflictos con los yaminahuas durante los años que vivieron en el distrito; dejando así en claro que la distinción principal que se establece entre ambos grupos actualmente no es solo étnica, sino, sobre todo, residencial.

1.7. Los nahua

Actualmente, la mayoría de los nahua viven en la Comunidad Nativa Santa Rosa de Serjali (ver el área morada del Mapa 2), ubicada en la confluencia entre el río Serjali y el río Mishagua, dentro de la Reserva Territorial Kugapakori, Nahua, Nanti y otros (representada en el área color naranja del mapa 2).

A pesar de que la mayor parte de los estudios referidos a este pueblo indígena parten de los eventos ocurridos a partir de 1984 –es decir, del momento conocido como el inicio del “proceso de contacto”, tema que será tratado en otro sub-capítulo más adelante – acá presentaré algunos datos sobre su historia previa y su situación en la actualidad. Sin embargo, es importante hacer una aclaración previa en relación a su nombre. Como mencioné antes, y al igual que muchos otros pueblos indígenas del macro-conjunto pano, a los nahua se les ha otorgado distintos etnónimos por actores externos. Así, los misioneros de la orden dominica se refieren a ellos como los “yaminahuas del Mishagua” o como “sharanahua” (Álvarez 2012).

Estos etnónimos hacen referencia, primero, al parecido que hay entre las lenguas nahua y yaminahua; y, luego, al momento en el que los conocieron, cuando los nahuas se referían a sí mismos como “shara” (que significa “bueno” o “bonito” en distintas lenguas pano). Por otro lado, autores como Shepard (1999) y Tello (2004) los llaman “yora”, término que Shepard traduce como “gente”, pero que en el diccionario sharanahua del Instituto Lingüístico de Verano se traduce como “cuerpo”³. Por último, autores como Feather (2010) o Zarzar (1984) se refieren a ellos llamándolos “nahua”, término que en las lenguas pano se usa para las personas “foráneas”, “extrañas” o “mestizas” (o incluso “enemigas”), y que, como en el caso de “shara”, fue un etnónimo que surgió al escucharlos decirlo. Para esta investigación, he optado por referirme a ellos como “nahuas” debido a que en Sepahua se les reconoce cotidianamente así y han asumido este etnónimo en castellano.

Las historias orales de los nahua, explicadas en la tesis doctoral de Conrad Feather (2010), describen la vida de sus ancestros y su estadía en el río Pixiya hasta, aproximadamente, inicios del siglo XX. Acorde al autor, este río es un posible afluente del río Purús, del río Embira o del río Curanja, y en él parecen haber vivido también los yaminahua del río Mapuya, con quienes trabajaron los antropólogos Laura Pérez Gil y Carid Naveira (2002). Fue a partir del ingreso violento de la industria cauchera a fines del siglo XIX, cuando buena parte de estos pueblos pano tuvieron que desplazarse a áreas menos accesibles y rechazaron el contacto con los “blancos” (2010: 50). Sin embargo, otro factor importante para esta dispersión

³ Al no haber actualmente un diccionario de la lengua nahua, tomo como referencia el diccionario sharanahua debido al parecido de ambos idiomas. Como mencioné en la sección anterior, los nahua y los sharanahua conforman, junto a otros pueblos indígenas, parte de los llamados “panos del Purús” que se caracterizan por ser muy similares cultural y lingüísticamente.

entre pueblos pano fueron también los constantes conflictos internos que hubo entre ellos; siendo la descripción de un conflicto en particular la respuesta que los nahua le dan a Feather para explicarle los motivos de su migración hacia el río Manu (2010: 52) (ver mapa 3).

Sobre su estadía en el Manu, se explica también que el grupo de nahuas que llegó ahí se dividió en dos grupos: uno que, tras descubrir la presencia de foráneos viviendo cerca al territorio al que habían llegado, se fueron hacia allá y no retornaron; y otro grupo que se quedó en el Manu y que son quienes viven actualmente en Santa Rosa de Serjali. Es ahí que este segundo grupo desarrolla una relación de conflicto con el pueblo matsigenka⁴, con quienes han mantenido constantes enfrentamientos (2010: 57). Tanto estos conflictos como el miedo desarrollado hacia los foráneos (a partir de los contactos previos y de las especulaciones sobre las avionetas que escuchaban pasar) los llevó a movilizarse hacia las cabeceras del río Mishagua, en donde empresas madereras empezaron a ingresar; por lo que también mantuvieron conflictos violentos con los trabajadores de estas. Es, finalmente, durante su estadía en el río Mishagua que ocurrieron los episodios de 1984 iniciados con la captura de cuatro de ellos por un grupo de madereros. Es por este conjunto de episodios que actualmente son considerados por el Estado peruano como un pueblo en situación de “contacto inicial”.

Desde una perspectiva foránea, se encuentra en los documentos de los misioneros dominicos que la presencia de los nahua por el río Mishagua se registra desde 1953 (Álvarez Lobo 2009). A partir de esta fecha se empezó a tener

⁴ Pueblo indígena de la familia lingüística arawak.

conocimiento también de distintas formas de enfrentamiento y contacto con diversos actores sociales. Así, se registró que en 1974 tuvieron enfrentamientos con un grupo de madereros de Atalaya; en 1981, con la petrolera Shell; y en 1984 con la Marina de Guerra y con el Ejército del Perú.

Una característica importante de los nahua es su estilo de vida móvil (Feather 2007). Con esto, el antropólogo hace referencia a la costumbre de este pueblo indígena de hacer viajes cuando viven algún momento de dolor emocional, normalmente relacionado a la muerte de algún familiar. El viaje es importante, en principio, para olvidar la pena al estar en contacto con distintas personas, y para así poder deshacer la relación con el muerto; pero también lo es para adquirir conocimientos y desarrollar relaciones con seres poderosos (2007: 272-273). Este aspecto está directamente ligado con sus cuerpos, pues, menciona el autor, la memoria nahua no es solo una propiedad mental, sino también corporal. Por lo tanto, al generar nuevos aprendizajes y tener cambios en el entorno y las relaciones, el viaje implica una transformación corporal. Es así que se puede entender con claridad los constantes viajes a Sepahua que realizan los nahua cada vez que tienen la posibilidad de hacerlo; así como también sus eventuales paseos a Atalaya, Madre de Dios o Lima.

Asimismo, el autor se detiene a describir su sorpresa al notar que, a diferencia de gran parte de los pueblos indígenas, al momento de su llegada, los nahua no parecían tener rituales de iniciación, fiestas ceremoniales, pinturas corporales u alguna otra costumbre que corresponde con los objetos clásicos de estudio de la antropología. Pues, incluso costumbres como la toma de ayahuasca o

la de masato fueron aprendidas a través de los yaminahua (quienes a su vez lo aprendieron de los asháninkas); notando con ello la cantidad de cambios que tuvieron los nahua en los 15 años después del inicio del “proceso de contacto”. Sin embargo, Feather defiende que estos cambios, lejos de reflejar un proceso de “aculturación”, como lo sugieren Shepard (1999) o Tello (2004), forman parte de la dinámica de transformaciones continuas que es usual entre ellos (2010: 31). Siendo esto prueba de que, a pesar de haber sido considerados “no contactados”, los nahua han demostrado tener una gran predisposición a buscar el contacto con otros grupos y a adquirir nuevos conocimientos a partir de estas relaciones de alteridad.

Finalmente, con respecto a su situación actual, es importante mencionar que los nahua participan hoy en día en distintos programas sociales del Estado, Juntos, Pensión 65, Qaliwarma y Cuna Más; programas que también cubren a buena parte de los residentes del distrito de Sepahua. Asimismo, cuentan con una escuela primaria en su comunidad nativa en la que estudian los niños; varios de los cuales, son enviados después a estudiar su secundaria en Sepahua, siendo acogidos ahí en el internado de la misión dominica. Según el padre encargado de la misión y de acuerdo a lo que me han contado algunos de ellos, cada vez hay más hombres y mujeres nahuas que están realizando estudios superiores; habiendo ya algunos egresados en pedagogía y en enfermería técnica. Por otro lado, también es importante mencionar que el 27 de marzo de este año se oficializó el alfabeto de la lengua nahua con la Resolución Ministerial N° 139-2018-MINEDU (Minedu 2018).

Actualmente, a pesar de contar con una posta médica, uno de los problemas más grandes de este pueblo indígena es el de salud. Es importante recordar la

epidemia de tos ferina que sufrieron a fines de los años 80 y que acabó con gran parte de su población. Y si bien hoy en día no existe una mortandad igual, sin embargo, un amplio porcentaje de su población sufre de graves problemas de salud, gran parte de ellos causados por contaminación de mercurio en su sangre. En el “Análisis de la Situación de Salud del Pueblo Nahua de Santa Rosa de Serjal” publicado por el Ministerio de Salud, se indica que, de las 106 muestras de orina que se recabaron en mayo del 2015, el 75% presentaba niveles altos de mercurio; siendo los más afectados los niños menores de 12 años (Ministerio de Salud 2017: 102). Cabe mencionar que la fuente de contaminación de mercurio aún no ha sido identificada con seguridad.

1.8. Los yaminahua

En las últimas décadas la bibliografía antropológica sobre el pueblo yaminahua se ha incrementado enormemente, en gran parte gracias a la producción de tres autores: Oscar Calavia, Laura Pérez Gil y Graham Townsley.

Los yaminahua, al igual que los nahua, pertenecen al macro-conjunto pano y se encuentran establecidos en las cabeceras de los ríos Purús, Yurúa y Alto Ucayali; llegando a abarcar hasta tres territorios nacionales distintos (Perú, Brasil y Bolivia). En Perú, existen cuatro comunidades nativas oficialmente reconocidas como yaminahua: Raya (en el río Mapuya), Dorado y San Pablo (en el río Yurúa) y Paititi (en el río Huacapistea) (Pérez 2006: 16). Los yaminahua protagonistas de esta investigación viven en el distrito de Sepahua y pertenecen a la Comunidad Nativa del distrito que, al ser multiétnica, no reconoce su territorio oficialmente como yaminahua, sino como yine, pues es este pueblo indígena el que predomina en el

distrito⁵. De los autores mencionados, solo Townsley ha trabajado en el barrio yaminahua de Sepahua, afirmando que estos llegaron al distrito desde el Purús a asentarse en los alrededores de la misión dominica ahí ubicada, aproximadamente, en la década de los cincuenta (1994: 267). Asimismo, cabe señalar que los yaminahua que residen en las cabeceras del Yurúa y los que viven en el Purús no parecen guardar relaciones directas entre sí, ni tampoco con los de Brasil. Así, el etnónimo “yaminahua” no parece referirse a una unidad socio-política “real” sino que ha sido utilizado para hacer referencia a una variedad de grupos que hablan idiomas similares pero que no necesariamente mantienen interrelaciones esenciales (Townsley 1983: 11).

Calavia (2003) es de mucha ayuda para comprender dos cosas sobre el etnónimo “yaminahua”: primero, que es, muy probablemente, su afán por los objetos de metal lo que los llevó a recibir este etnónimo, ya que significa “hombres del hacha o de metal”; sin embargo, estos asumen este nombre pues les es efectivo para relacionarse (2003: 77). Segundo, nos ayuda a entender cómo la presencia del sufijo “*nawa*”⁶ o “*nahua*” en su nombre es ejemplo de cómo estos no se autodefinen a partir de un “*self*” o por identidad propia, sino que asumen la alteridad en sí mismos; pues quizás no tengan un nombre en su idioma que los defina o que les asigne una identidad específica, como ocurre con los yine o piro (ver Gow 2013).

Un aspecto importante de la vida social yaminahua, es el que menciona Pérez Gil respecto a los yaminahua de la comunidad nativa Raya en el río Mapuya:

⁵ Afirmando esto basándome en la Base de Datos de Pueblos Indígenas u Originarios del Ministerio de Cultura.

⁶ Definido en castellano como extranjero, enemigo, hombre blanco o mestizo.

las masateadas. Para la autora, estos eventos funcionan como un “acelerador de relaciones”, ya que si bien son momentos en donde se aprovecha para juntar a los parientes cercanos, y al mismo tiempo para encontrarse con personas con las que no se trata normalmente o que no viven en el barrio (como los madereros); también es en estos eventos que se manifiestan los conflictos latentes, que durante la vida cotidiana son reprimidos, y pueden generar enfrentamientos que tengan como consecuencia el traslado de una familia a otro lugar (2013: 271-272). Así, según esta autora, “el masato parece funcionar como un acelerador o desencadenante de procesos estructurales en la socio-lógica yaminahua” (2013: 272), pues su dinámica social está caracterizada por movimientos de fisión y fusión constantes.

Asimismo, a través de las masateadas se refleja también la importancia de la relación de los yaminahua con el “exterior” o con “los otros”, no solo por el hecho mismo de que el masato sea una costumbre aprendida de los ashaninka; sino también porque se asocian con el proceso civilizatorio en tanto para los yaminahua “civilizarse” implica “mezclarse” con un tipo concreto de “otros”, y es durante las masateadas que pueden comportarse como “los otros” y, por lo tanto, son como ellos (Pérez 2013: 278-279). Así, menciona la autora, el “ser mestizo” es para los yaminahua “tener ciertas capacidades de los *nawa*”.

Otro punto importante a desarrollar sobre los yaminahua es el tema de sus contactos con distintos actores no-indígenas de la sociedad nacional. Sobre ello, Pérez enfatiza la agencia activa de los yaminahua en estos procesos, siendo actores con decisiones y no sujetos pasivos movidos por propósitos ajenos. Para demostrar esto, la autora relata cómo este pueblo indígena utilizó una estrategia

similar a la de los madereros y misioneros para lograr su contacto definitivo: el uso de otro pueblo indígena como intermediario. Mientras los madereros y misioneros pidieron la ayuda de los amahuaca para que contacten con los yaminahua, estos últimos se acercaron a los asháninkas con el propósito de acercarse a los “blancos” y tener acceso a sus herramientas (2011: 88).

Por otro lado, Townsley vuelve también sobre este tema al describir la historia de contactos de los pano del Purús, entre los que se incluyen los pueblos sharanahua, mastanahua, marinahua, parquenahua⁷ y yaminahua. El autor marca el período del auge del caucho a fines del siglo XIX como el desencadenante principal del primer contacto *directo* de los yaminahua con agentes no-indígenas; sin embargo, menciona también que se puede asumir que distintas herramientas de metal aparecieron en el territorio yaminahua de forma esporádica a lo largo de los siglos XVII o XVIII, pues en los informes de las exploraciones de Chandless por el Yurúa y el Purús en 1866 y 1869 escribe que los grupos pano que visitó ya tenían conocimientos de los foráneos que estaban en el Ucayali y de la tecnología que tenían (1994: 256-257).

Al estar en un territorio muy rico en caucho, durante la época del auge de este producto natural, los yaminahua tuvieron constantes encuentros violentos con los caucheros, lo cual los llevó a trasladarse a zonas más inaccesibles lejos de los ríos. Sin embargo, a pesar de querer evitar el contacto directo con estos y rechazar

⁷ Cabe acotar que el pueblo indígena al que hace referencia Townsley como “parquenahua” parece ser el mismo que hoy se considera como “nahua”. Esto se hace evidente cuando el autor habla del “contacto” de los parquenahua en 1984, tras el cual se asentaron en el distrito de Sepahua (1994: 266), situación ya mencionada antes que corresponde al llamado inicio del “proceso de contacto” con los nahuas.

la invasión de su territorio, también tenían un gran interés por sus herramientas, el cual se manifestaba en las constantes apariciones que hacían en los campamentos caucheros para llevarse las que encontraban (1994: 258-260). Esto, a su vez, generó más violencia por parte de los caucheros, quienes organizaban correrías para raptar niños y mujeres. Como ocurrió con la mayoría de pueblos indígenas afectados directamente por la obsesión extractivista de la época, los yaminahua también sufrieron una gran caída demográfica que tuvo como consecuencia la distorsión de la estructura de sus asentamientos y de sus relaciones, lo cual los llevó a tener que juntarse con otros grupos locales y, muy probablemente, también fue la causa de la gran dispersión territorial en la que viven actualmente (1994: 262-263).

En las historias sobre los yaminahuas presentadas por estos autores, podemos ver como tema recurrente el interés o curiosidad como una actitud constante de este pueblo indígena en relación a los foráneos y sus herramientas. Asimismo, a pesar de que ambos primeros contactos *directos*⁸ con no-indígenas ocurrieron con casi un siglo de diferencia y bajo contextos distintos, tanto en el caso de los nahua como en el de los yaminahua podemos reconocer algunos puntos en común. En primer lugar, es notable el conocimiento previo que tenían los pueblos indígenas acerca de los foráneos y sus objetos, así como su interés profundo por ellos. En segundo lugar, la distorsión social que se generó después de estos encuentros también es común, causando fuertes caídas demográficas y desplazamientos territoriales. Finalmente, en ambos casos, estos dos pueblos no

⁸ Es importante enfatizar que estamos hablando de contactos “directos” pues los queremos diferenciar de los contactos indirectos y esporádicos, en tanto las consecuencias de estos han sido evidentemente distintas.

fueron sujetos pasivos del contacto, sino por el contrario, su agencia resulta muy importante en la medida en que sus propias acciones y decisiones repercutieron en su contacto definitivo.

1.8.1. Los yaminahua de Sepahua

El recibimiento que tuve por parte de los yaminahua al tocar sus puertas fue muy acogedor. La primera casa a la que llegué fue la de la *xixi* (abuela) María, la mujer yaminahua más anciana de Sepahua, quien, tras verme, me recibió agarrándome las manos y diciendo con un tono muy agudo: *aichu aichu*. Así, casi sin darme cuenta, ya estaba sentada comiendo de la mano de plátanos que me había regalado María y masticando un pedazo de caña de azúcar, como veía que lo hacían los demás. Fue a través de María y de Luzmila, su hija mayor, que fui conociendo al resto de yaminahuas del barrio Centroamérica y con ellos fui comprobando que mi llegada era bien recibida y generaba bastante interés.

La mayor parte de yaminahuas que reside actualmente en Sepahua son descendientes de una generación de hermanos: José, María, Lucía y Federico Ramírez; quienes nacieron en el río Piedras cuando los yaminahua eran considerados en situación de “aislamiento”, pero que tras salir del monte se mudaron al río Purús, terminando en el kilómetro 40 de la carretera Federico Basadre, a las afueras de la ciudad de Pucallpa. Según me lo relataba él mismo, el primero en llegar de su familia a este distrito fue el señor José Ramírez al haber conocido a Fredy Giovanini, un conocido maderero del distrito

de Sepahua, quien lo contrató para trabajar la madera de la zona y le dio una casa bastante cerca al actual barrio yaminahua. Así, tras conocer Sepahua, José decidió llevar con él al resto de su familia que, en ese momento, estaba viviendo en las afueras de Pucallpa. Así, lo terminaron siguiendo parte de sus hijos mayores y dos de sus hermanos, María y Federico, con sus respectivos hijos.



Imagen 2. José Ramírez (archivo personal, marzo 2017)

Si bien el 31 de diciembre del 2017 el señor José falleció teniendo más de 80 años, tuve la suerte de conocerlo y de conversar con él en las dos oportunidades que pude estar en Sepahua. Ahí, él vivía junto a su esposa⁹ Karina, una mujer nahua, hermana de su ex esposa, y tres de sus hijas menores (dos de las cuales, por sus cortas edades, se puede asumir que no

⁹ Al hablar de una pareja de “esposos” no necesariamente me refiero a personas que han formalizado su relación a través de documentos legales o ceremonias. Si bien, varios de ellos han tenido matrimonios en la iglesia (sobre todo en iglesias evangélicas), no todos lo han hecho. Esta es, además, la forma usual en que los yaminahua se refieren a las parejas.

son sus hijas biológicas, pero eran llamadas como tales por parte de José). Frente a su casa vive uno de sus hijos mayores, José Manuel, quien vive con María Miranda, su esposa nahua.



Imagen 3. María Miranda (archivo personal, marzo 2017)

Aunque algunos yaminahuas viven dispersos en distintas partes de Sepahua, la mayoría se concentra en dos barrios, que se volvieron los escenarios de mis paseos cotidianos: Centroamérica y San Miguel. Hacia direcciones distintas, ambos barrios se encuentran a unos relativos 20 minutos a pie de distancia del centro de Sepahua, minutos que aumentan o disminuyen acorde a la intensidad del sol.

La distribución de las casas en el barrio Centroamérica sigue el patrón de los grupos familiares establecidos; entendiendo “grupo familiar” como el grupo de personas con las que se convive a partir de interacciones o visitas

diarias. Por un lado, se encuentra el núcleo compuesto por María Ramírez, quien vive con su esposo Pascual Gómez, con una de sus hijas y con los hijos de ella. En el barrio viven otras dos de sus hijas: Delicia y Rosa. Delicia vive a la entrada del barrio y muy cerca de ella viven sus seis hijos con sus respectivas familias; componiendo ellos, junto a Enrique (hijo de José) y su pareja, un segundo grupo familiar. En el caso de Rosa, ella vive con su pareja mestiza, Walter, y parte de sus hijos, y suele relacionarse constantemente con Meche, que es una mujer nahua esposa de uno de sus hijos.



Imagen 4. María Ramírez (archivo personal, marzo 2017)

Por otro lado, se encuentra el núcleo formado por Teresa Ramírez y Juan Gómez, quienes son esposos y viven con uno de sus nietos. Ellos suelen relacionarse a diario con Lucy que es la esposa de Jamner, uno de sus hijos, y

que también es una mujer nahua. También se relacionan a diario con Adolfo, quien es primo de ambos, el único hijo que tuvo Federico Ramírez. Finalmente, el último grupo familiar es el ya mencionado que estaba compuesto por José Ramírez con su pareja, Karina, y su hijo mayor, José Manuel.



Imagen 5. Teresa Ramírez y Juan Gómez (archivo personal, agosto 2017)

En el caso del barrio San Miguel, hay un menor número de yaminahuas. Por un lado, vive ahí Josefa, la hija mayor de José Ramírez, quien actualmente tiene aproximadamente 67 años. Ella vive junto a su esposo y frente a su casa viven tres sobrinas suyas (cada quien en su propia casa con sus parejas e hijos) con las cuales se suele juntar en algún momento del día para conversar, comer o ver televisión. Por otro lado, vive ahí Verónica, hija de Lucía Ramírez,

pero que fue criada por su hermana María. Ella vive también junto a su esposo, y sus hijas viven en otras dos casas del barrio.



Imagen 6. Josefa Ramírez (archivo personal, septiembre 2017)

Una de las mujeres que vive en un barrio distinto al de sus paisanos es María Luisa, quien, aunque se relaciona con frecuencia con el resto de yaminahuas, afirma ser parte de una rama relacionada, pero distinta, de la familia. El caso de ella es particular, pues a pesar de ser yaminahua, ella llegó a Sepahua desde el río Purús a través de un largo camino. Este viaje ella lo recuerda constantemente a pesar de que ocurrió cuando era muy niña, pues en este recorrido un grupo de amahuacas mataron a toda su familia y se quedaron con ella. Recién después de varios años, un tío suyo descubrió que ella estaba

viviendo con los amahuaca en Sepahua y la recogió; sin embargo, este tío falleció hace muchos años, siendo ella la única de su familia que vive en Sepahua. Si bien durante el “proceso de contacto” de los nahua María Luisa estuvo viviendo en Pucallpa, los testimonios de ella son importantes para esta investigación, en tanto su historia se asemeja a la de un niño nahua cuyos padres murieron por las epidemias ocurridas después del proceso de contacto.



Imagen 7. María Luisa (archivo personal, agosto 2017)

2. EL “PROCESO DE CONTACTO” NAHUA

A lo largo de este capítulo mi intención es presentar la memoria yaminahua sobre el proceso de contacto del pueblo nahua. Para ello, voy a discutir los conceptos de “contacto” y de “alteridad” que son fundamentales para el análisis posterior de esta memoria. Asimismo, presentaré cómo este proceso de contacto ha sido documentado por misioneros dominicos y por algunos antropólogos que trabajaron con los nahua.

2.1. El concepto de “contacto”

Esta investigación gira alrededor del contacto pacífico entre no indígenas y un pueblo indígena previamente considerado en situación de “aislamiento voluntario” por el Estado peruano. Este contacto tiene como consecuencia un vínculo permanente entre el pueblo indígena y los distintos actores involucrados, así como también, el posterior proceso de “civilización” que desarrollaré más adelante.

Antes de hablar del contacto, es necesario hablar también del “no-contacto”. Actualmente, en la discusión académica, el consenso es que no existen poblaciones “no contactadas”; pues, afirmar algo así evidencia una perspectiva etnocéntrica y ahistórica incapaz de reconocer los contactos que se establecen entre pueblos indígenas y los procesos históricos en los que se ven envueltos.

Fue Glenn Shepard uno de los primeros antropólogos en introducir el término “aislamiento voluntario” en el debate nacional en reemplazo al de “no contactado”. Partiendo del caso de la interrupción de las grandes redes de intercambio que se establecían entre los Andes y la Amazonía durante la época prehispánica debido a la conquista, el autor utilizó este término para afirmar la necesidad de respetar la decisión de los pueblos que evaden el contacto de forma consciente debido a su resistencia a integrarse a la sociedad mestiza o al temor de ser asesinados (1996: 04). Al respecto, el padre dominico Ricardo Álvarez Lobo, cuya participación fue muy activa en este debate, en sus múltiples libros sobre el distrito de Sepahua y las comunidades nativas que residen en él, asume una postura tajante respecto a lo que son los “indígenas en aislamiento voluntario”. Él menciona dos puntos importantes: el primero es que las comunidades indígenas no están realmente en aislamiento, en tanto están en contacto con otras comunidades nativas y buscan contactarse y, con ello, relacionarse también con foráneos que llegan a sus territorios llevándose sus herramientas. El otro punto importante que resaltaba el misionero dominico es que el alejamiento que tienen no es, en lo absoluto, “voluntario”, sino que tiene motivos históricos; por lo que él prefiere usar el término “aislamiento forzoso”, ya que son forzados a alejarse (2002: 28). Si bien la discrepancia de Álvarez Lobo sobre la propuesta de Shepard se centra más en el término utilizado que en la propuesta en sí, el dominico lleva su idea más allá, afirmando no solo que estos grupos de indígenas son forzados a aislarse, sino que, además, tratan constantemente de contactarse y, por lo tanto, establecer un “contacto” con los indígenas aislados es promover que estos recuperen su libertad (2009: 357).

Un aspecto importante del uso de términos como “aislamiento voluntario” o “aislamiento forzado” para referirse a las poblaciones indígenas que optan por alejarse de territorios habitados por mestizos y otros pueblos indígenas, es que le dan un peso protagónico a la decisión tomada por los pueblos indígenas a partir de sus experiencias previas; reconociendo así su agencia e historia. El resultado de este debate en el Perú es la negación oficial del término “no contactado” en documentos del Ministerio de Cultura (2016), afirmando la existencia de contactos previos y utilizando de forma oficial el término “pueblos indígenas en aislamiento”.

El Estado peruano, en la Ley para la Protección de Pueblos Indígenas u Originarios en Situación de Aislamiento y en Situación de Contacto Inicial, define el “contacto inicial” como: “Situación de un pueblo indígena, o parte de él, que ocurre cuando éste ha comenzado un proceso de interrelación con los demás integrantes de la sociedad nacional” (Ley N°28736 2006). Por otro lado, también aparece una definición en el documento “Los pueblos indígenas en aislamiento y contacto inicial de la Amazonía peruana: mecanismos para la protección de sus derechos” del Ministerio de Cultura en el que se define a los pueblos indígenas en contacto inicial como:

...pueblos indígenas, o parte de ellos, que si bien anteriormente fueron pueblos en aislamiento, por alguna razón, voluntaria o no, han comenzado un proceso de interrelación con los demás integrantes de la sociedad nacional. Sin embargo, estos pueblos no conocen plenamente el funcionamiento de la sociedad mayoritaria, y no comparten necesariamente sus patrones y códigos de interrelación social (2016: 14).

Asimismo, se indica que el término “inicial” no hace referencia a una dimensión temporal, sino al grado de interacción que tienen estas comunidades indígenas con la sociedad mayoritaria nacional. Tomando como punto de partida

ambas citas podemos ver cómo se caracteriza de forma concreta a los pueblos indígenas en contacto inicial, resaltando tres elementos principales: su grado de interacción “inicial”, su poco conocimiento de la sociedad mayoritaria, y sus códigos de interacción social distintos. Así, es claro que esta definición elaborada para hacer políticas públicas parte de la idea de que el contacto se establece de forma lineal, progresiva y unidireccional: es el pueblo indígena el que irá conociendo cada vez más a la sociedad no indígena (“sociedad mayoritaria”), interactuando más con ella y entendiendo más sus códigos de interacción social, dejando de estar en “contacto inicial” al lograrlo.

Sin embargo, en esta investigación, mi intención es entender el contacto desde la perspectiva indígena, motivo por el cual me voy a alejar de la planteada por el Estado y pasaré a desarrollar la perspectiva de los nahua. Tomando el caso del pueblo nahua (ver sección 1.6.), es evidente que su llamado “proceso de contacto” no fue en lo absoluto un primer o único contacto, pues estos no solo estaban en contacto permanente con otros pueblos indígenas (principalmente a través de conflictos), sino que también se relacionaron con “blancos” en distintos episodios en el pasado. Conrad Feather explica cómo el contacto pacífico de este pueblo indígena con no indígenas no es considerado un desplazamiento a través del tiempo, sino de espacio y de relaciones sociales, y esta fue resultado de su deseo incontrolable por los objetos mestizos y sus mujeres (2010: 87). De espacio, porque para ellos, este contacto en particular, implicó su movilización del monte a las riberas del río o, como ellos lo llaman, su “salida del monte”; y, por consecuencia, también se genera un cambio en sus relaciones sociales porque es en las riberas

del río en donde habitan los mestizos y es con ellos, y con otros pueblos indígenas que residen ahí también, que establecieron relaciones.

Como menciona la antropóloga Laura Pérez Gil, se debe tener presente al utilizar este concepto que “cuando se habla de ‘contacto’ es necesario tomar en cuenta que éste, más que un momento específico en el tiempo, constituye un proceso de idas y venidas, aperturas y cierres” (2011: 85, traducción propia), lo que es útil para entender el dinamismo de los procesos de contacto, sus distintos momentos y las múltiples perspectivas que pueden estar involucradas en ellos.

En esa línea, Rodríguez Alza (2017) optó por utilizar el concepto en plural para hablar de los distintos contactos que establecieron los iskonahua. Por mi parte, mantendré el concepto en singular a lo largo del desarrollo de esta tesis debido a que me enfocaré en una serie de eventos que fueron resultado de un contacto en específico; no obstante, es importante señalar aquí que, al usar la palabra en singular, haré referencia a uno de los tantos contactos que tuvieron los nahua, contacto que tuvo repercusiones especiales para los no indígenas pero que, desde la perspectiva nahua, además de las consecuencias que tuvo como la muerte de gran parte de su pueblo, el contacto en sí no significó un gran punto de quiebre en su historia. De esta forma, al hablar de “contacto” voy a referirme a lo que los nahua (y otros pueblos indígenas) llaman “salir del monte” para este proceso.

2.2. Estudios sobre memoria de procesos de contacto entre otros pueblos indígenas amazónicos

Diversos autores han abordado los procesos de contacto de comunidades indígenas con la sociedad nacional desde distintos enfoques, no necesariamente excluyentes entre sí. Algunos se han enfocado en el estudio de la cultura material y han abordado el uso de nuevos objetos foráneos, tales como la ropa o las herramientas de metal por parte de los pueblos indígenas (Gow 2007; Vilaça 2007). Otros se han centrado en el análisis de mitos y rituales y su relación con el proceso de contacto (McCallum 2002; Pau 2015). Esta investigación se inserta dentro de un tercer enfoque que aborda el estudio de un proceso de contacto a partir de la memoria de los involucrados; pues busca recoger las memorias de los yaminahua sobre sus experiencias en el proceso de contacto del pueblo nahua con la sociedad nacional. Por ello, en este sub-capítulo discutiré algunos trabajos contemporáneos que han abordado el tema desde un enfoque similar.

Una autora importante que aborda este tema es Aparecida Vilaça, quien trabaja con los wari de Brasil. Buena parte de su trabajo se encuentra condensado en su libro "Strange enemies: indigenous agency and scenes of encounters in Amazonia" (2010) en donde desarrolla un análisis en torno a las narraciones de los wari sobre los contactos que tuvieron desde la década de 1940 con los blancos. Si bien es cierto que en 1956 ocurre su primer encuentro pacífico con ellos, antes de este encuentro tuvieron muchos otros violentos. Uno de los aportes principales de la autora es enfatizar en la agencia de los wari para que se produzca este encuentro pacífico; pues, si bien los misioneros protestantes de la New Tribes Mission y los agentes estatales del Servicio de Protección del Indio¹⁰, con la intención de pacificarlos, demostraron constantemente su interés en acercarse, los wari al inicio

¹⁰ Serviço de Proteção ao Índio.

veían en los blancos al enemigo que necesitaban para poder establecer una relación de guerra, pero después tomaron la decisión de acercarse a ellos aceptando los regalos que les dejaban y debido a su interés en que el contacto con los blancos les ayude a reconstruir su propia sociedad.

Otro trabajo interesante es el de la antropóloga Bárbara Arisi, quien aborda el contacto y las relaciones entre los matis y los korubo, dos pueblos indígenas que forman parte del macro-conjunto pano (ambos son panos septentrionales y, por tanto, lingüística y culturalmente son sumamente cercanos). Menciona Arisi, que en 1976 los matis fueron “contactados” por la FUNAI (Fundación Nacional del Indio)¹¹ y que 20 años después trabajaron en el frente de atracción de un grupo korubo, cumpliendo el rol de traductores e intérpretes de los korubo para los miembros de la FUNAI. A lo largo de las memorias que narra se ve cómo el primer encuentro entre los matis y korubo se desarrolla de una manera familiar, “como el reencuentro de viejos parientes” (2010: 53), lo cual se ve reflejado en cómo actualmente se denominan entre sí, utilizando referencias que indican una relación de “padres e hijos” entre los matis y los korubo.

Otra autora que ha escrito sobre este tema es Vanessa Grotti, quien trabajó sobre la memoria del pueblo trio y del pueblo wayana de Surinam. En uno de sus artículos, en donde presenta la perspectiva indígena sobre “lo salvaje”, Grotti (2010) explica el desarrollo de las relaciones entre el pueblo trio, el wayana y el akuriyo a partir de la intervención de los dos primeros en el “contacto” de los últimos. Esta

¹¹ La Fundación Nacional del Indio es un órgano que pertenece al gobierno brasileño y que se encarga de hacer las políticas relacionadas con pueblos indígenas.

intervención, motivada por misioneros protestantes, tuvo como resultado la convivencia de los trio con los akuriyo y la transformación de estos mediante lo que la autora llama “técnicas de crianza”¹² aplicadas sobre el cuerpo. Es decir, desde la perspectiva trio, la “domesticación”, o el paso del ser “salvaje” a ser “civilizado”, se genera a partir de transformaciones corporales. Sin embargo, lejos de terminar en una asimilación de los akuriyo, esta domesticación terminó generando relaciones serviles entre estos y los trio, siendo los akuriyo sus sirvientes. De esta manera, lo que genera un especial interés en este caso es que, si bien al domesticarlos mediante transformaciones corporales los akuriyo se familiarizan parcialmente y se vuelven afines a los trio, son casi nulos los matrimonios entre hombres akuriyo y mujeres trio, pues hay una clara relación de dominación de un pueblo indígena sobre el otro.

Otro trabajo cuya mención es pertinente es el de la reciente tesis de maestría de Carolina Rodríguez Alzza (2017) sobre la memoria de los contactos del pueblo iskonawa del río Callería. En su trabajo se resalta el rol que tuvieron los shipibos como intérpretes de los misioneros evangélicos al llegar al territorio que en ese entonces ocupaban los iskonawa. Los shipibos fueron quienes “cuidaron” a los iskonawa, encargándose de enseñarles el uso de la ropa, el consumo de pescado en vez del de carne de monte (2017: 141) y la adopción de algunas prácticas como la construcción de casas en altura y con pisos de madera en vez de solo con hojas de palmera, a dormir en un piso con mosquetero en vez de usar hamacas o a conseguir dinero a partir de la venta de arroz (2017: 136-138). Asimismo, los shipibo dirigieron a los iskonawa hacia la misión ubicada en Callería. Ahí los iskonawa

¹² Traducción propia de *Nurturing techniques*.

vieron que tenían objetos que ellos también querían y se fueron “acostumbrando” a estos cambios; pero, a pesar de mantener relaciones cotidianas con los shipibos, siempre mantuvieron relaciones conflictivas con ellos, por lo que, nunca fueron considerados parte de su familia.

Estos cuatro trabajos proponen entender los contactos de distintos pueblos indígenas desde sus propias perspectivas, abordando con ello tanto las relaciones con otros pueblos indígenas como las que han desarrollado con blancos o mestizos y las transformaciones que han vivido en consecuencia. Sin embargo, elegí estos cuatro porque a pesar de tener una intención general similar, sus diferencias también muestran una diversidad de escenarios en estos procesos. Por un lado, es notable en la mayoría de los casos la presencia de un pueblo indígena que cumple un rol de intermediario entre funcionarios estatales y/o misioneros y el pueblo indígena con el que se establece el contacto; en todos estos casos el pueblo indígena “intermediario” pertenece al mismo macro-conjunto lingüístico-cultural pero las relaciones que se establecen entre pueblos indígenas son distintas: se relacionan como parientes, terminan con relaciones de dominación unos sobre otros, o mantienen una convivencia conflictiva. Por otro lado, también es importante el rol que cumplen los misioneros en la mayoría de los casos, teniendo un rol más protagónico en el caso peruano y en el de Surinam que en el caso brasilero presentado por Vilaça, en donde se mantuvieron como aliados del Servicio de Protección del Indio.

Finalmente, cabe precisar que solo uno de los trabajos fue elaborado en la Amazonía peruana por una antropóloga peruana y, si bien no es el único, sí es clara

la diferencia entre el estudio de este tema en la tradición antropológica en la Amazonía brasilera, donde es un tema ampliamente investigado, del caso de la antropología en la Amazonía peruana, en donde lo es bastante menos.

Por otro lado, en menor número, existen también algunas investigaciones que abordan el tema de la memoria de un “proceso de contacto” desde otros enfoques. A diferencia de las anteriores, que tratan de recolectar una memoria colectiva, estas investigaciones se basan en la memoria biográfica; es decir, ahondan en episodios de la vida de una persona para explicar con ellos las experiencias de contacto de sus pueblos.

Así, el trabajo de Richard Montag (2008), misionero del Instituto Lingüístico de Verano, relata los contactos del siglo veinte de una comunidad cashinahua de las cuencas del Yurúa y sus afluentes, a partir de las narraciones de Pudicho, un miembro de este grupo étnico que vivió gran parte de su vida en este proceso. A lo largo de este libro se ve cómo la mayoría de los contactos que establecen los cashinahua surgen de su interés por los objetos de los foráneos (como cucharas, por ejemplo) y del interés de ganar prestigio demostrando valentía al acercarse a los blancos (2008: 17). Así, el grueso de los relatos de Pudicho, presentados por Montag, se concentran en la relación establecida con caucheros, con quienes primero tenían una relación pacífica mediada por el intercambio de objetos por fuerza de trabajo (pues no era zona de “shiringa”, el árbol de jebe más productivo, y, por lo tanto, no se les explotaba como a otros pueblos indígenas); pero que después notaron el abuso de los caucheros hacia sus mujeres y cómo los trataban como subordinados y, por esto, se movilaron a tierras más altas para evitar el contacto

con ellos. Varios años después, el interés por volver a tener objetos los llevó a salir de su territorio para buscar el contacto con los blancos y fue tras esto que se fueron desencadenando una serie de cambios para ellos.

Otro libro interesante al respecto, y bastante reciente, es el de Héctor y Antonio Sueyo (2017), quienes pertenecen al pueblo arakbut, sobre la memoria de Antonio (padre de Héctor) quien vivió gran parte de su vida en un pueblo considerado en “aislamiento voluntario”. Las narraciones de este libro nos presentan la vida de este pueblo arakbut antes del contacto con los blancos: su mito de origen, su organización social, la distribución de su espacio, su forma de vivir, entre varias otras cosas; hasta llegar a describir las distintas interacciones que tuvieron con foráneos, primero, a partir la aparición de una avioneta que les lanzaba machetes y otras herramientas; y luego ya directamente a través del misionero dominico José Álvarez que fue a buscarlos junto a dos traductores.

En el caso arakbut, el interés por conseguir más herramientas los llevó a mudarse más cerca de la misión y a establecer una relación cercana con el padre dominico. Así, Antonio relata las interacciones con los foráneos que fueron teniendo unos pocos de su grupo, y las reacciones y efectos que generaban en el resto, como el temor a que se burlen por estar usando ropa, el temor por el aire contaminado que provocaba muertes repentinas, etc. A lo largo de estas narraciones se ve cómo su acercamiento a la misión generó, no solo mayores interacciones con otros agentes que se fueron instalando junto a ella (como una empresa petrolera y una base militar de la marina), sino también la reconfiguración de su modo de vida descrito antes, resaltando con especial nostalgia de su vida

pasada al tener que vivir asentados en comunidades nativas con un territorio limitado.

Estas dos investigaciones están basadas en la vida de una persona específica, pero la diferencia entre ellas radica en que la primera toma como punto de partida las recopilaciones de las memorias de un indígena cashinahua redactadas por un misionero; mientras que la segunda fue escrita por el hijo de la persona que narró su propia historia, y, por lo tanto, tenían la intención de mantenerla lo más cercana posible a las historias narradas por su padre.

Habiendo presentado algunos ejemplos de trabajos de memoria de distintos autores y enfoques, puedo enmarcar entonces este trabajo dentro del primer grupo; pues, mi intención es hacer un análisis sobre una memoria colectiva yaminahua, reconociendo las diferencias que existen dentro de ella, pero basándome en entrevistas a todos los que participaron del “proceso de contacto” de los nahua.

2.3. La alteridad entre los pueblos pano

Hablar de los contactos de un pueblo indígena es hablar de sus relaciones con distintas formas de alteridad. En este caso, desarrollaré a fondo la relación entre los nahua y los yaminahua desde la perspectiva de estos últimos. Ambos, a pesar de reconocerse como parientes en un primer momento, marcaron dentro de su parentesco una clara distinción que ha influido en la forma en que se han estado relacionando a lo largo de los años; es decir, en ser, o no ser, “civilizados”. Es para hablar de esta relación con un “otro” cercano que considero necesario desarrollar el concepto de “alteridad”.

En la Amazonía, el tema de la alteridad ha sido desarrollado de forma amplia por diversos autores. Antropólogos contemporáneos suelen tomar como punto de partida el trabajo de Lévi-Strauss (1992), quien demuestra la gran “apertura al otro” de los pueblos amerindios a partir de un análisis de los personajes de los mellizos en un mito indígena panamazónico en comparación a percepciones europeas acerca de la gemelitud. Mientras en los relatos europeos los gemelos son indistinguibles uno del otro, tanto físicamente como en gustos y actitudes, en el pensamiento amerindio la simetría entre dos personas tiene una connotación negativa y peligrosa (1992: 290-291), representando a los mellizos de forma desigual y hasta en oposición.

El autor demuestra que estos mellizos no sólo no son idénticos, sino que tienen una serie de oposiciones importantes que hacen que no sean “verdaderos mellizos” y cuyos conflictos introducen cambios en el universo, generando un desequilibrio constante en él. Este “dualismo en desequilibrio” no solo se manifiesta en la ideología amerindia, sino que se encuentra presente también en su organización social; de manera que nada permanece en su estado inicial, ya que de los cambios que son resultado de un dualismo inestable, se generará otro dualismo inestable (1992: 293); siendo cotidiano el cambio constante. Al respecto, Jean-Pierre Chaumeil menciona que “Lévi-Strauss concluye diciendo que es este esquema de la “imposible gemelitud” de la diferencia, lo que permitió a los indígenas, entre otras cosas, pensar la llegada de los Blancos, del Otro” (2010: 64). Sin embargo, menciona este mismo autor, autores más contemporáneos, entre los que se encuentra Viveiros de Castro, van más allá de la idea de que el otro se

encuentra en el pensamiento amerindio de manera que les permite pensarlo, y dicen que “el otro” no sólo es pensable para los pueblos indígenas, sino que es indispensable.

A continuación, voy a discutir de manera más específica lo que significa la alteridad para los pueblos del macro-conjunto pano, al que pertenecen los nahua y yaminahua, protagonistas de esta investigación. Una autora clave en este para esta discusión es Bárbara Keifenheim (1990), quien trabaja sobre el concepto de alteridad entre los huni kuin¹³ y los shipibos. Ella empieza desarrollando el tema de las autodenominaciones dentro del conjunto pano y demuestra cómo la existencia de diversas denominaciones para un mismo grupo indígena refleja tanto la dinámica relacional y diferencial al interior del grupo pano, como la posibilidad de imaginar al “otro” exterior a este conjunto.

Para ejemplificar esta relación, Keifenheim explica cómo ante la pregunta de “¿quién eres?” se pueden obtener diversas respuestas de parte de un indígena de un grupo pano en función de qué es lo que cree la persona interrogada que uno cree que es. Es decir, se puede obtener la respuesta “yo soy un cuerpo humano” si es que se quiere aclarar que no es un espíritu peligroso, o se puede responder “yo soy *shara*” si se quiere explicar que es bueno y pacífico. De la misma manera, ellos pueden responder “yo soy *nawa*” para no revelar a qué grupo pertenecen, llamándose a sí mismos “extraños” (1990: 80-81). Así, el término *nawa*, presente en la mayoría de grupos pano, es clave para entender la relación de estos grupos con

¹³ Si bien en gran parte de la literatura, este pueblo indígena es conocido como “cashinahua”, esta autora los llama “huni kuin” debido a que es su auto-denominación, ya que este término significa la “gente verdadera”.

distintas formas de alteridad, pues a pesar de que los nombres de los pueblos yaminahua, kashinawa, iskonawa, entre otros, les son puestos por otros grupos pano haciendo referencia a las relaciones que tienen con ellos, algunos de estos grupos los adaptan en tanto son nombres efectivos en sus relaciones con grupos pano vecinos, como mencioné antes que ocurre en el caso de los yaminahua (Calavia 2003: 77).

En el caso específico de los cashinahua o huni kuin, Deshayes & Keifenheim (2003) mencionan que hay una doble concepción del otro. La primera, puede decirse que es interna, en tanto que la separación del sí y del otro se da al interior de la sociedad huni kuin, ya que estos se dividen en dos grupos diferentes (Inubake y Duabake) que, lejos de ser opuestos, son más bien, complementarios. Esta complementariedad es la base de las alianzas, pues un huni kuin de un grupo solo puede casarse con uno del otro grupo; siendo, en este caso, el otro definido como un aliado, pensándose, así, como una totalidad.

En el caso de la segunda concepción del otro, esta hace referencia a una concepción “externa”, pues no todos los “otros” entran en esta categoría de posibles aliados. En este caso, entonces, se marca una diferencia con los otros externos al pueblo huni kuin, grupos que fuera de ser posibles aliados, son potenciales enemigos de guerra. Así, Keifenheim menciona que “toda alianza con el otro de fuera pone en peligro directo la unidad interna de la comunidad, es decir, la esencia misma de esta sociedad” (2003: 218), siendo esta concepción la que define la unidad de este pueblo indígena.

Por otro lado, Óscar Calavia estudia el caso de los yaminahua de Brasil y menciona que la alteridad no implica una negación, sino una relación efectiva que se puede manifestar de diferentes formas tales como reciprocidad, la predación, los ciclos de venganza, etc., tanto entre humanos como con otros seres no-humanos (2003: 74). Esto, sumado al ejemplo que mencioné sobre la adaptación del uso de del etnónimo “yaminahua”, cuyo posible significado es “gente del hacha”, que fue dado por otros grupos indígenas, implica que este pueblo pano no se constituye a partir de un “núcleo duro”, sino que, al asumir la alteridad, el núcleo identitario de esta sociedad no tiene fronteras (2003: 84) o elementos puros y propios que reinen en ella.

Finalmente, el caso de los matis, estudiado por Philippe Erikson (1999), es también clave para entender la alteridad entre los grupos pano. El autor muestra, a partir de una discusión sobre el concepto “*nawa*”, cómo es que la alteridad no sólo es ideológicamente indispensable para la perpetuación de un pueblo indígena, sino que es consubstancial a él (1999: 94). Así, explica que la palabra “*nawa*” a pesar de tener una connotación negativa encargada de dejar claras las distancias que hay con ciertas personas, también se usa para llamar a los vecinos más próximos; por lo que *nawa* termina siendo a lo que se oponen, pero, a la vez, es con lo que se identifican.

De esta manera, es importante resaltar cómo en estos casos la alteridad tiene un rol fundamental en el pensamiento indígena, tanto que llega a constituir un elemento clave para entender sus propias identidades. Para esta tesis tomo como punto de partida estos aspectos antes mencionados de las relaciones que tiene el

conjunto pano con la alteridad. Aquí coincidimos con Viveiros de Castro (2002) al mencionar que la alteridad es el “otro indispensable” de los pueblos indígenas, en tanto constituye un buen punto de partida no solo para pensarse a sí mismos; sino, como dice Erikson, para encontrarse en las cualidades del otro y edificarse sobre ellas.

2.4. El proceso de contacto del pueblo nahua: una aproximación bibliográfica

Dentro de la no tan extensa bibliografía que hay actualmente sobre el pueblo nahua, gran parte de ella trata de reconstruir los episodios que llevaron a su salida del monte en 1984 y las consecuencias inmediatas que esto generó (Álvarez Lobo 2004, 2009, 2012; Dagget 1991; Feather 2010; Shinai 2004; Tello 2004; Zarzar 1984, 1987). En esta sección voy a presentar un panorama general de lo sucedido durante este proceso, para lo cual utilizaré como fuente principal los textos de los autores mencionados, así como en algunas entrevistas que hice a personas no-yaminahuas que participaron del proceso.

La fecha o hito principal es el 9 de mayo de 1984 cuando un grupo de nahuas trata de llevarse las herramientas de un campamento en el Alto Mishagua del conocido maderero Israel Galán, en donde se encontraban yaminahuas, amahuacas, matsigenkas y mestizos del distrito de Sepahua y de Nueva Luz. Al día siguiente, cuatro nahuas fueron capturados por los madereros y llevados a Sepahua atados de manos para ser mostrados por todo el distrito como un “trofeo de guerra”, una “guerra” declarada por los madereros 30 años antes (Álvarez Lobo 2004). En este episodio resulta fundamental la presencia de un maderero yaminahua para

evitar un desenlace sangriento ya que le fue posible comunicarse por la similitud casi exacta de sus lenguas (Zarzar 1987).

Elmer Flores (59 años) me relató esta misma historia con mayor detalle. Él es mestizo, casado con una mujer yaminahua, que formó parte de este proceso al ser contratado posteriormente por el Instituto Lingüístico de Verano (ILV). Él me explicó cómo, después de las salidas y ataques constantes de los nahua hacia los madereros con el objetivo de llevarse distintos objetos de su campamento (tales como hamacas, hachas, machetes y fariña) y el hurto de un bote, se realizó una especie de persecución. Los madereros mandaron a un matsiguenga (campa), a un yine (piro) y a un yaminahua quienes surcaron hasta el río Serjali hasta llegar a la playa de una quebrada que hoy todos conocen como “Sharaplaya”. Fue al oler el humo que estaba produciendo su fogón, que lograron encontrar a los nahua, quienes se escondieron aún más adentro en el bosque al escuchar un disparo al aire que lanzaron sus buscadores, y solo fue recién al día siguiente, tras varios intentos de llamarles en los tres idiomas, que los nahua respondieron a los gritos del yaminahua. Al llamarlos, salieron todos (menos el más anciano que, al ser “muy bravo”, lo tuvieron que “sacar”) y así, los llevaron hacia Sepahua.

Al ser llevados a Sepahua, los nahua fueron alojados por el jefe yaminahua, el cual, pocos días después, los acompañó de regreso hasta un territorio cercano al de sus aldeas por exigencia del patrón maderero. Pocos días después, una comisión formada por el misionero dominico Máximo Maestro y las enfermeras dominicas Marce Sánchez y María Jesús Rodríguez, fue en busca de estos nahua debido a la situación de peligro que podían generar entre sus paisanos por haber

estado en la ciudad de Sepahua justo en el momento en que tenía lugar una epidemia de tos ferina. Estos misioneros fueron acompañados por el yaminahua José Ramírez, quien los acompañó como su guía. Ellos realizaron un viaje en busca de los cuatro nahuas con el objetivo de llevar las medicinas necesarias para evitar una epidemia. Sin embargo, en ese viaje aseguran haber encontrado grupos de nahuas que no sabían de lo ocurrido y que, aunque parecían estar enfermos, no tenían signos de las enfermedades propagadas en Sepahua (Álvarez Lobo 2012: 263-265).

Poco tiempo después de haber vuelto a su territorio en el Alto Mishagua, un grupo de nahuas (compuesto por dos de los que fueron llevados y dos nuevos) se puso en contacto con un bote de la empresa petrolera para solicitarles, con éxito, que los lleven a Sepahua. Es en esta segunda visita al distrito que los nahuas se contagiaron de tos ferina y, con apoyo del ILV, el jefe yaminahua volvió a acompañarlos a su territorio (Zarzar 1984); generando, sin darse cuenta, la muerte de un alto porcentaje de la población nahua.

Es fundamental resaltar en este proceso el rol que cumplió el ILV, sobre el cual se habla poco en la bibliografía que trata este tema. Según los dominicos, los miembros de este instituto llegaron poco tiempo después de la captura de los primeros nahuas que llevaron a Sepahua debido a la llamada que hizo Israel Galán a su base central en Yarinacocha, y poco después de llegar a Sepahua, se llevaron a uno de los cuatro nahuas para examinar su lengua e identificar el grupo al que pertenecían (Álvarez Lobo 2004: 69). Sin embargo, según el ILV, ellos indican que recién un mes después de ocurridos los primeros eventos llegó Wayne Snell,

miembro de su institución que estaba trabajando con los matsigenkas de la zona, y, poco después, llegaron otros dos lingüistas más que trabajaban con los yaminahuas: Norma Faust y Lucille Eakin (Dagget 1991).

El rol de los misioneros del ILV se fue haciendo cada vez más importante a partir de sus constantes intervenciones para llevar medicina a los nahuas enfermos de neumonía y paludismo, y sobre todo con la llegada de los esposos Fowler (Kim y Carolyn), lingüistas a quienes el ILV asignó para trabajar con los nahua. Ellos contrataron a yaminahuas y otros residentes de Sepahua para que realicen distintos tipos de tareas tales como ser traductores, llevar la carga de los lingüistas (principalmente medicina) y encargarse de distintas tareas como la caza y la preparación de la comida para los nahuas enfermos y para los estadounidenses. Poco después, los Fowler propusieron que se muden las tres comunidades nahua hacia un territorio más accesible; siendo así que José Ramírez propuso que todos se mudaran hacia la quebrada Putaya, hacia donde los botes llegaban con más facilidad. De esa manera, bajo las indicaciones de Kim Fowler, un grupo de los hombres contratados por los lingüistas fue hacia aquella quebrada para empezar a hacer chacras y pequeñas casas, hasta que la mayoría de nahuas se trasladó con ellos.

Elmer Flores me contó también cómo ellos, que conocían bien la ruta, fueron en busca de los nahua hasta una quebrada que llaman “Palo quebrado”. Desde la quebrada caminaron por varias horas hasta llegar a una colina en donde estaba la aldea nahua. Fue ahí que José Ramírez fue elegido para ir a conversar con este segundo grupo de nahuas por primera vez, y de quienes, posteriormente, sería

nombrado como “jefe” por el ILV. José subió con uno de los nahuas más ancianos del primer grupo encontrado, quien fue para hablar con el “curaca” de ese pueblo y para llamar al resto de sus paisanos. Al asegurarse de que no había peligro de ser atacados por los nahua, el nombrado “jefe” yaminahua llamó al resto de sus compañeros para que suban junto a los estadounidenses.

Un año después, sin embargo, según documentos de la ONG Shinai (2004), en agosto de 1985, los madereros de Sepahua lograron que las autoridades regionales y distritales aprueben la evacuación del pueblo nahua de su territorio en el río Mishagua para favorecer la extracción de madera, proponiéndole así al jefe yaminahua que los lleve a su comunidad, y sugiriendo que podía volverse el jefe de todos ellos. Evento que fue también documentado y sumamente criticado por los dominicos (Álvarez Lobo 2012).

En este punto, cabe precisar que, hasta ese momento, los nahua vivían separados en tres grupos o asentamientos distintos ubicados en las cabeceras de los ríos Manu y Mishagua. Dos de ellos en los afluentes del Manu, en los ríos Cashpajali y Condeja; y el tercero, en el río Mafaya, afluente del Mishagua (Feather 2010: 43). Así, quienes vivían en el Mishagua, fueron quienes se establecieron junto a los del ILV en el río Putaya, quienes vivían en río Cashpajali se mudaron a Sepahua junto a los yaminahua, y quienes vivían en el Condeja, bajaron hasta la boca del río (Feather 2010: 48).

La creación del actual comunidad nahua, Santa Rosa de Serjali, fue en 1990, después de que un grupo de nahuas se mudaran un tiempo a Sepahua. Según

mencionan tanto el sacerdote a cargo de la misión dominica en la actualidad, como algunos nahua, fueron los conflictos que tuvieron con los yaminahua por diversos motivos los que los llevaron a pedirle ayuda a los dominicos para poder trasladarse de nuevo hacia el río Mishagua, esta vez a un espacio más cercano a Sepahua (en un punto medio entre su antiguo asentamiento y Sepahua), y asentarse todos en Santa Rosa de Serjali, su actual asentamiento; un espacio en donde actualmente se concentra toda la población nahua, que hoy llegan a ser poco más de 300.

En suma, este proceso de contacto cuenta con una característica bastante común e importante: la intervención de un pueblo indígena, sobre todo de un representante de ellos, para que se lleve a cabo. Sin embargo, en los textos que existen al respecto, ninguno aborda directamente la experiencia de esta comunidad indígena ni los presentan como intermediarios entre la comunidad nahua y las instituciones foráneas.

Por otro lado, es importante resaltar que en los documentos revisados que reconstruyen estos eventos, se habla muy poco o nada del proceso de “civilización” que ocurre después, en el que participaron tanto los misioneros dominicos (incluyendo a las monjas y miembros de otras comunidades indígenas que son parte de la misión, principalmente) como los yaminahua (gran parte de ellos, evangélicos). (en parte porque varios son escritos en los años inmediatamente posteriores al evento principal de la captura), en la cual parece haber empezado una disputa por “civilizar” o “educar” a los nahua de Santa Rosa de Serjali y

Más allá de las similitudes que hay entre las diferentes fuentes al tratar de reconstruir la historia de contacto de los nahua, es importante dar cuenta también de sus diferencias, en tanto las fuentes provienen de autores con distintos intereses. Por un lado, están las fuentes de los misioneros dominicos, escritas por el sacerdote y antropólogo Ricardo Álvarez Lobo. Como mencioné (ver subcapítulo 2.1), en estas fuentes resalta mucho el interés de los misioneros por cuestionar el concepto de “indígenas en aislamiento voluntario” debido al carácter forzoso de su aislamiento. Por ello, se enfatiza también en el conocimiento de la existencia de este pueblo indígena desde 1953 y sus eventuales interacciones y enfrentamientos con distintos agentes: con madereros en 1974, con la empresa petrolera Schell en 1981 y con la Marina de Guerra y el Ejército peruanos en 1984 (Álvarez 2009). Sin embargo, también se menciona que estos enfrentamientos se dieron solo con madereros o agentes que llegaban a intervenir en su territorio, pues a los misioneros que se acercaron a sus aldeas, nunca los atacaron con flechas y aparentemente se habrían relacionado con ellos a partir de la toma de sus herramientas (Álvarez 2004). Así, los enfrentamientos serían una manifestación del sentimiento de peligro que sentían los nahua ante la presencia de estos foráneos en su territorio. Por ello, a lo largo de sus narraciones, enfatizan la voluntad de los nahua por salir del monte y estar junto a los no-indígenas, pero también los constantes errores que cometieron tanto los madereros como las autoridades de Sepahua, que tuvieron consecuencias fatales para los nahua. Además, al igual que los misioneros del Instituto Lingüístico de Verano, también critican constantemente al jefe yaminahua, al considerar que este actuaba bajo sus propios intereses y no seguía sus consejos para asegurar la protección de los nahua.

Por otro lado, el antropólogo Alonso Zarzar, al escribir sus artículos y su informe de campo, pone más énfasis en el carácter fatal que puede tener un proceso de contacto que, tal y como pasó con los nahua, puede terminar generando la muerte masiva de los indígenas debido al contagio de enfermedades para las que no tienen las defensas necesarias. Asimismo, destaca el aparente abandono en el que parece que viven los nahua tras su contacto con la sociedad nacional, sobre todo en relación a su salud (1984). Finalmente, cabe precisar que Zarzar estuvo en coordinación constante con los miembros del ILV, con quienes realizó un viaje y a quienes asesoró para la construcción de un campo de aterrizaje (Dagget 1991: 56).

Por otro lado, la tesis doctoral del antropólogo Conrad Feather, y los trabajos que realizó con la ONG Shinai de la que fue uno de sus fundadores, resulta también fundamental para entender este proceso, en tanto dedica un capítulo entero a las narrativas sobre el proceso de contacto nahua desde la perspectiva de ellos mismos. Feather (2010) explica que, al momento de relatar sus experiencias, los nahua no se presentan a sí mismos como víctimas de una serie de eventos que ocurrieron al margen de sus propias decisiones; por el contrario, ellos se posicionan como actores cuyas acciones fueron las que repercutieron en su contacto directo y definitivo con agentes occidentales.

Al respecto, el antropólogo Rodolfo Tello (2004) menciona cómo a partir del proceso de contacto con la sociedad occidental y de la corta pero fundamental mudanza que hicieron a Sepahua, los nahua se vieron envueltos en relaciones de dependencia con la misión dominica que generaron nuevas necesidades de subsistencia. Asimismo, el impacto de la misión, sumada a la presencia de la

escuela que promovió una nueva forma “oficial” de transmisión de conocimientos, generó a su vez, la alteración de los conocimientos tradicionales nahua sobre el medio ambiente y una reestructuración social y cultural. En la misma línea, el antropólogo Glenn Shepard (2003) también señala que los nahua están en un proceso de aculturación que afecta sus conocimientos ancestrales sobre plantas medicinales, mitos y rituales.

Sin embargo, justamente lo que se puede entender a partir de lo propuesto por Feather es que el carácter viajero de los nahua, manifestado tanto en los mitos como en las prácticas actuales, afirma la posibilidad de un “otro” poderoso que los puede proveer de herramientas y de conocimientos útiles para su vida productiva. Asimismo, el autor habla de cómo, en efecto, se habían generado cambios en la organización social de los nahua, pues antes del contacto estos tenían una organización separada en mitades útiles para diferenciar a los grupos; pero que al establecer relaciones pacíficas con los peruanos occidentales de Sepahua, dejó de ser necesaria ya que ellos se volvieron la mitad o alteridad que necesitaban dentro de su organización social. De esta manera, podemos ver cómo es que estos cambios producto del proceso de contacto directo de los nahua con actores occidentales no son resultado necesariamente de una imposición de conocimientos por parte de estos (misioneros, la escuela, madereros, etc.), sino que forman parte de su manera de pensar y estar en el mundo.

2.5. La memoria yaminahua sobre el proceso de contacto

A pesar de que no existe una única narrativa sobre los eventos ocurridos durante la salida del monte del pueblo nahua y mucho menos una cronología clara,

lo que haré en esta sección será presentar los eventos más importantes mencionados por los yaminahua que me han ayudado con esta investigación.

Como deja en evidencia la narración de este proceso presentada en la sección anterior, éste se caracteriza por la intervención de diversos agentes. Dentro del grupo de los mismos yaminahua, resalta la figura de José Ramírez, quien aparece en las referencias bibliográficas como el “jefe yaminahua”¹⁴ de esa época o como “Papá Choro”, que es como se le conocía coloquialmente en la zona; así como también buena parte de sus hijos y sobrinos. Por otro lado, en la memoria yaminahua destaca también la participación de la empresa maderera de Israel Galán y el Instituto Lingüístico de Verano, los cuales fueron fundamentales para el ingreso de yaminahuas al territorio nahua a partir de sus ofertas laborales. Por otro lado, aunque la mayoría de mis compañeros yaminahua no se relacionaron directamente con ella, todos reconocen que la misión dominica “El Rosario” también tuvo un rol importante a lo largo de este proceso.

2.5.1. La forma de la memoria

Conforme iban pasando los días en Sepahua, fui aprendiendo a “pasear” por los barrios yaminahua como lo hacían ellos. En su uso cotidiano, “pasear” parece ser sinónimo de “visitar”, implica pasar por algunas casas y entrar a conversar un

¹⁴ Si bien actualmente nadie lo reconoce como jefe, cabe resaltar que fueron los lingüistas del ILV quienes le otorgaron aquel título. Sin embargo, sigue teniendo una importancia central dentro del colectivo yaminahua, ya que él fue uno de los primeros yaminahua en asentarse en Sepahua, llevando consigo a sus hermanos. Actualmente, él y su hermana María son los dos ascendentes principales de la mayoría de yaminahuas que viven en el distrito.

rato para ser actualizado de las novedades. Así, cada vez que yo llegaba a una casa sin previo aviso, la primera pregunta que me solían hacer era “¿estás paseando?” y se esperaba que, al irme, siga visitando más casas. Esta costumbre, que practiqué de forma inconsciente primero pero que después formó parte de una rutina intencional, me permitió estar presente en diversas conversaciones (sobre todo femeninas) sobre las novedades del día, o en reuniones familiares de celebración, siempre acompañadas de masato, chapo o de alguna fruta y de muchas bromas pícaras que adornaban todas las narraciones.

A pesar de haber disfrutado de estos paseos y de las conversaciones que surgían con ellos, claro está que una de mis mayores limitaciones para poder participar de estas fue el no dominar el idioma yaminahua, por lo que, a pesar de los esfuerzos de Teresa o Delicia que se apiadaban de mí y trataban de traducirme buena parte de los relatos, muchos no los lograba comprender en su totalidad. Fue el castellano que aparecía de vez en cuando con algunas frases o palabras, pero, sobre todo, el carácter corporal que tenía la mayor parte de las narraciones yaminahua las que me permitieron no ser totalmente ajena a estas conversaciones. Así, poder estar atenta de vez en cuando en la forma y no tanto en el contenido de ellos me dejó observar que recordar es un proceso que los yaminahua viven a través de sus cuerpos.

Si bien no he encontrado literatura que me hable sobre la forma de recordar de los yaminahua, en el caso de los nahua es notable que su memoria tiene un carácter corporal importante. Como ya lo mencioné en el capítulo anterior (ver sección 1.7), Feather (2010) lo resalta al hablar de la costumbre viajera de los

nahua: los viajes realizados a causa de una muerte, o de algún otro evento que haya generado tristeza, sirven para olvidar a través de un proceso que pasa por una transformación corporal, la cual está ligada directamente a la memoria. Al terminar mi trabajo de campo, la lamentable muerte de José Ramírez me dio pistas para creer que entre los yaminahua ocurre lo mismo; pues, al comunicarme con su hija mayor para saber cómo estaba, me di con la sorpresa de que se encontraba viajando hacia Trujillo con el objetivo de “dejar pasar la pena” estando en contacto con otros espacios y personas.

Por otro lado, esta conexión entre cuerpo y memoria también se evidencia de forma cotidiana, pues, al momento de conversar sobre la salida del monte de los nahua, las explicaciones con onomatopeyas y la necesidad de muchos de ellos de pararse de sus asientos para explicarme bien la distinta forma de caminar de los nahua o cómo las flechas podían clavarse en un cuerpo, eran abundantes (principalmente por parte de los más ancianos). Característica que se irá reflejando en varias de las citas cargadas de onomatopeyas que van a aparecer a lo largo de este texto. Asimismo, cuando emergen estos recuerdos, se realizan pausas constantes en medio de las explicaciones; estas, al aparecer, se verán representadas por puntos suspensivos.

Cierto es que esta no es una particularidad de los yaminahua, pues el cuerpo juega un papel importante en la memoria de buena parte de los pueblos indígenas amazónicos de distintas maneras, sea a través de pinturas corporales (Taylor 2003) o a través de transformaciones físicas (Sarmiento Barletti 2011). Sin embargo, me parece importante señalar que, al estar inscrita en el cuerpo, la memoria no

constituye solamente el recuerdo de un evento pasado, sino que, al ser recreada, es también revivida; motivo por el cual en vez de describirme cómo era que caminaban los nahua antes de que salgan del monte, me lo mostraban.

2.5.2. Las distintas memorias

Al llegar los nahua a Sepahua, todos coinciden que lo primero que sucedió fue que los madereros los llevaron donde José Ramírez para que pueda averiguar dónde vivían. Éste los acogió regalándoles plátano maduro, chapo¹⁵ y dándoles un espacio para que puedan dormir; y, al día siguiente, el yaminahua los llevó hacia la misión dominica en el centro de Sepahua. Ahí estaba el padre Ricardo Álvarez Lobo, quien se presentó regalándoles machetes, cuchillos, ollas y algo de ropa; tras lo cual, uno de los madereros encargados le pidió a Papá Choro que lo acompañe a llevar a los nahua en dirección a su territorio, por los afluentes del río Manú.

Todos y todas las yaminahua suficientemente mayores como para recordar esos días, con más o menos detalles, comparten esa memoria; sin embargo, a partir de ese momento se empieza a notar una distinción entre los recuerdos masculinos y los femeninos, pues protagonizaron distintas etapas del proceso.

Toda la primera parte es, casi exclusivamente, narrada por hombres. Tras el primer episodio ya explicado, fue a ellos a quienes el ILV convocó para que vayan en busca del resto de nahuas. Por tanto, las historias masculinas hacen referencia a

¹⁵ El chapo es una bebida hecha a base de plátanos maduros hervidos y, a veces, en el contexto urbano, acompañado de leche.

los primeros encuentros con los nahua: las primeras conversaciones, las características de los nahua y el énfasis en su parentela. “Han salido con nosotros, el resto. Puro hombre”, me dijo Juan Gómez, aclarando así que las primeras interacciones entre nahuas y yaminahuas fueron netamente masculinas.

La memoria femenina, en cambio, se centra en dos aspectos: en su trabajo junto al ILV y en el proceso de “civilización” de los nahua, del que participaron activamente. Si bien, sobre los miembros del ILV hay una opinión positiva generalizada, pues se recuerda mucho cómo llegaron para curar a los más ancianos, la memoria sobre su intervención es principalmente femenina debido a que, mientras sus esposos fueron contratados para cazar carne de monte para que puedan comer los misioneros y los nahuas enfermos, las mujeres trabajaban directamente con los misioneros. Resaltan las figuras del llamado “gringo Kim” (Kim Fowler) y de su esposa Carolina (Carolyn Fowler), sobre los que las yaminahua cuentan muchas anécdotas y para quienes trabajaban cumpliendo distintas funciones. Al respecto, Verónica cuenta:

“Me fui yo con ellos a trabajar. Yo les hacía pues... yo hacía comida y les hacía su comida para ellos. 'Van a comer este pescado, este pescado se llama tal pescado, este es así, este les hago así'. Les hago su patarashca¹⁶, les cocinaba en paca... en paca cuando cocina rico sale. En paca les cocinaba. Eso comían ellos. Ahí ellos han conversado en su lengua ya de ellos y me han dicho 'Verónica, tú nos atiendes muy bien, apóyame'. (...) Les cocinaba, les lavaba su ropa, ellos preguntaban y le pedían que les traduzca”.

¹⁶ La patarashca es un plato de comida regional cuya preparación consiste en envolver algún tipo de carne, usualmente pescado, en hojas de platanales o de bijao (*Calathea lutea*) para asarla.

Así, en estas frases de Verónica se recuerdan las distintas funciones que ejercían las mujeres: cocinaban para los misioneros, lavaban su ropa y eran traductoras de las mujeres nahua.

Por otro lado, las distinciones generacionales son más simples, ya que, sobre este tema, los jóvenes no han heredado una memoria tan detallada. Al querer entrevistar a varios de ellos para conocer cómo se había generado la transmisión de estas historias, caí en cuenta de que, a pesar de conocer parte de la historia vivida por sus padres, difícilmente la narraban y, cuando lo hacían, esta narración era de los aspectos más generales y, normalmente, preferían sugerirme que le consulte al abuelo José. Por ello, las memorias que serán presentadas a lo largo de esta investigación, serán predominantemente de adultos de 45 años en adelante.

Así, se puede ver cómo las memorias yaminahua sobre este proceso parten de un narrador protagonista. A pesar de mis preguntas, pocas veces recibí testimonios heredados o transmitidos por terceros.

2.5.3. Los recuerdos de José

Como expliqué al presentarlo, José Ramírez fue una persona central a lo largo de este proceso; ya que, al ser considerado el “jefe” yaminahua, tanto los misioneros dominicos como los del ILV, y también la gente de la compañía petrolera Shell en la que trabajaba, acudieron a él para acercarse a los nahua. Su importancia durante el proceso, justificada por su trayectoria de vida, me llevan a dedicarle un espacio especial a sus recuerdos.

José, *Kuma Rua*, tenía mucho que contar. Tenía tanto que contar que, al conocerlo, me invitó inmediatamente a su casa para contarme lo que yo quisiera y, al haber tenido una buena experiencia con algunos antropólogos en el pasado, me pedía que lo grabara para que pudiese escucharlo y pueda practicar las palabras en yaminahua que me iba enseñando.

Tras un “¿no vas a grabar?” con tono de reproche de alguien que conocía claramente mi profesión tanto como yo, José empezó a narrarme lo que para él fue el proceso de contacto de sus paisanos nahua. Con este resumen de los hechos, inició su narración:

“Yo mamita, yo trabajado en Shell, compañía, yo. Entonces vienen a enfrentar nosotros *pshu pshu pshu* (sonido y mímica de flechas). Casi me asustan. Entonces, yo me voy corriendo, nosotros con piloto, helicóptero, mirando gente. Estaban más allá: monte. Estaba humeando, habían comido sachavaca ¹⁷ asadito. Entonces, baja helicóptero así, quieren flechar nosotros *prrr*, no alcanza flecha, viento de helicóptero bota. Entonces ¿qué tribu es? yo he visto igual que nosotros. Por si acaso voy llamar. Entonces, helicóptero ahí nomás *tutututu* (sonido de helicóptero). Entonces yo: ‘eeh ¿qué tribu ustedes? ¿qué tribu?’. Igual que nosotros. Entonces contestan ‘llamo (...)’ (sonido de palmadas) decía. Entonces, helicóptero baja atrás de casa de ellos. Entonces, ‘¿qué tribu ustedes?’. Uh, igual a mis paisanos. Mis paisanos mismos. Ya, ya, ya. Así: ‘papá, papá, papá’, me decían todos. Ya. Yo dicho piloto para que trae Sepahua para que viera gente, sacara foto. ‘¿Puede ir a Sepahua conmigo? Yo voy traer otra vez’. ‘¡Sí! ¡Sí, papá, papá!’ me decían, hasta ahorita ‘papá’. Querían venir con mujeres, llenecito, pero no. Me han dicho llevar una mujeres, un hombre. Con marido. Entonces, yo he llamado (...). Yo he agarrado así, traído Sepahua...”

Esta cita de José me gusta particularmente porque resume, a grandes rasgos, lo que fue este proceso a partir de los momentos y los elementos que él

¹⁷ La sachavaca es el “tapir amazónico” (*Tapirus terrestris*).

considera más importantes. Por un lado, describe uno de sus encuentros con uno de los grupos nahua, el cual se caracteriza por haber llegado en un helicóptero de la empresa Shell (detalle que me contó numerosas veces y que me representó mostrándome cómo veía a los nahua desde arriba). El encuentro que él describe comienza por ser un ataque por parte de los nahua, detenido por su intervención al consultar qué tribu eran y descubrir que eran paisanos.

Asimismo, enfatiza en la relación paternal que tenía con los nahua, quienes lo llamaban “papá”, pues él los trataba como sus hijos. Los llevaba a conocer nuevos lugares, les enseñaba a “ser civilizados” y les llevaba ropa y herramientas enviadas por la misión dominica.

Por otro lado, creo importante prestarle atención también a su interés en enfatizar que fue él quien impulsó a llevar a sus paisanos a Sepahua con el objetivo de que sean vistos y fotografiados allá. José me comentaba que para convencer a los nahua de ir a Sepahua les explicaba que los mestizos eran buenos y que les iban a regalar muchas cosas; demostrando su interés en que los nahua generen relaciones con los mestizos y quieran ir a Sepahua junto a los yaminahua.

José continúa su relato: “Yo he dicho: ‘¿quiere ir a Sepahua con tus mujeres?’. ‘Sí, sí, papá, papá’. Me decían papá. He hecho subir. (...). Venido acá, después gente... tutututu (sonido de helicóptero)... calatitos. (...) Nosotros llevado otra vez. (...). Por eso, mamita, yo no malo.”

Al leer algunos relatos publicados que narran la salida del monte del pueblo nahua (Álvarez Lobo 2012; Dagget 1991), a José se lo presenta como un representante yaminahua que empezó trabajando junto a los misioneros pero que, por seguir sus propios intereses personales, no siguió las recomendaciones que le dieron para cuidar de los nahua y evitar que se enfermen. Por el contrario, mencionan que él promovió la movilización de parte de los nahua a Sepahua debido a un interés de la empresa maderera del distrito para poder explotar la madera de su territorio.

Sin interés de determinar en este trabajo si es que las acciones de José fueron positivas o fueron mal intencionadas, como lo que proponen estas fuentes, lo que quiero mostrar es que, en sus narraciones, José trata de aclarar, tal como se puede ver en la cita anterior, que él no es malo y, por el contrario, busca mostrarme el cariño que le tenían los nahua como una forma de reivindicación de su pasado recordando las cosas buenas que ha hecho por ellos. Asimismo, José se reconoce a sí mismo como un importante protagonista en este proceso, quien actuó como un padre y como un jefe, constituyéndose después como jefe también entre los nahua.

Para entender mejor los recuerdos de José, es importante recordar que, durante su juventud, él vivió su propio proceso de “contacto” y, por lo tanto, su proceso de “civilización” también. Se recuerda a sí mismo y a sus paisanos yaminahua como muy parecidos a los nahua; por lo que, al hablar del proceso de “contacto” nahua, recuerda que él también vivía “sin conocer”, como lo muestra en esta frase:

“Nosotros vivía sin conocer, sin conocer, señorita. Sin conocer nosotros vivía. Nuestra casa hoja, hoja yarina¹⁸. No trabaja. Después, yo agarrado mi flecha, ese nomás mi trabajo, va monte... sajino¹⁹, monte de chancho, ese nomás. Ese nomás. No conocí trabaja, recibe plata, trabaja, recibe... no. Después, Padre ha ido, padre Tomás tranquilo aprendido... Después, padre Torralba ha ido, padre Adolfo. Aprendí rápido, señorita, aprendí rápido nuestro idioma”

En este recuerdo de José, se puede ver que él asocia el tiempo previo a su “contacto” con los “blancos” al “no conocer” lo que era el trabajo, el dinero y a no saber hablar el idioma castellano. También explica que estos conocimientos los adquirió gracias a la intervención de los padres dominicos, de quienes aprendió estas y más cosas. Sin embargo, esta no es la única forma de conocer, pues, al hablar de sus conocimientos adquiridos, él menciona de forma recurrente los viajes que ha hecho alrededor del Perú.

Menciona: “...padre me quiere bastante, me llevado Cusco. Cusco uff, mucho frío. Me ha llevado a Puerto Maldonado, ha comido bien. “¿Está ya lleno?”. “Sí”. “Ah ya, come nomás”. (...) Me ido conocer Maldonado, Cusco, Quillabamba, Quillabamba, Paucartambo, Machu Picchu, todo conozco...”. En esta frase José me demuestra todo lo que conoce ahora al haber viajado por distintos lugares. Sobre este punto, podemos recordar a los antropólogos Feather (2007) y Pérez Gil (2018), quienes enfatizan en la importancia de los viajes para los nahua y los yaminahua para adquirir aprendizajes de “otros” y, en ese sentido, al contarme de todos sus viajes, José me demuestra la amplitud de sus conocimientos.

¹⁸ Palma de yarina (*Phytelephas macrocarpa*)

¹⁹ Pecarí de collar (*Pecari tajacu*)

Se puede ver, entonces, que desde el punto de vista de José, el proceso de “civilización” implica adquirir conocimientos. Conocimientos que son enseñados pero que también son aprendidos a través de viajes. Contándome sus viajes, como hizo en distintas oportunidades, José me demostraba sus saberes, pues él es de los yaminahua que más ha viajado y, por lo tanto, de los que más conocían. Asimismo, a través de estos recuerdos de José, también se evidencia que, durante el proceso de “contacto” de los nahua, él asumió la función que cumplieron los padres dominicos con él: la de llevarlo a conocer lugares y personas, y enseñarles nuevas prácticas.

2.5.4. Las relaciones con los nahua

Un evento que todos los yaminahua reconocen como un momento clave para el proceso de “civilización” nahua fue el primer encuentro entre José y el jefe de una de los grupos nahua, quienes descubrieron de inmediato su relación de parentesco al preguntarse por el nombre de sus abuelos. Así narra la conversación José: “¿tu abuelo como llama?”, yo he dicho. Entonces ¡mi abuelo mismo! ‘*Kuma Rua*’, dice, ‘*Kuma Rua*’. Mi abuelo, mi abuelo. Ya nosotros ya paisanos ya”.

Esto cobra sentido al entender dos cosas. En primer lugar, el sistema de transmisión de nombres entre los yaminahua²⁰, por el cual se transmiten los nombres de un grupo de hermanos del mismo sexo a su segunda generación

²⁰ Debo aclarar que actualmente este sistema de transmisión de nombres, en el caso de los yaminahua de Sepahua, ya no es vigente para las generaciones más jóvenes, ya que me contaron las mujeres más ancianas que prefieren los nombres de mestizos. Sin embargo, este sistema se mantuvo hasta la generación de los hijos de José; por lo que en el ejemplo presentado se puede entender la lógica de haber descubierto su parentesco a través del nombre común.

descendiente. En palabras de Townsley: “cada hombre adulto denomina a sus hijos con los nombres del grupo de hermanos varones que incluye a su padre; el primer hijo recibe el nombre del mayor de los hermanos de su padre, el segundo recibe el nombre del segundo y así sucesivamente” (1994: 298). En ese sentido, es importante saber también que “*Kuma Rua*” es el nombre yaminahua de José, por lo que se puede suponer que él es el mayor de todos sus primos y que su interlocutor nahua, cuyo abuelo tiene el mismo nombre que el suyo, es su primo también.

Así, este descubrimiento, junto a la prueba irrefutable de la similitud de los idiomas de ambos pueblos indígenas, fue fundamental para que los yaminahua reconozcan a este nuevo pueblo como familiares que en algún momento de su historia se tuvieron que separar.

Fueron varias, pero no muy distintas, las razones que me dieron para la separación de ambos grupos “*yabidawa*”²¹. Sea por la explotación de los caucheros, por la matanza de varios grupos yaminahua por parte del pueblo amahuaca o por las diversas guerras que tuvieron con otros grupos étnicos, como los matsigenka, que son frecuentemente mencionados. El hecho es que fue un contexto de violencia el que los llevó a escapar y, finalmente, a separarse en varios grupos que se iban formando a partir del encuentro de unas pocas familias que se unían para protegerse.

En las narraciones yaminahua se puede dar cuenta de cómo el descubrimiento de esta parte de su familia que se mantuvo “perdida” por tantos

²¹ “Yabidawa” es la pronunciación de la palabra “yaminahua” en su mismo idioma.

años y que actualmente no se encuentra “civilizada” como lo están ellos, generó distintos intereses por parte de estas familias que residían en Sepahua; siendo lo más mencionado la necesidad de “civilizarlos”, tema que desarrollaré en el siguiente capítulo pero que es importante mencionar acá porque es debido a este interés, y también a algunas oportunidades laborales, lo que llevó a José a ofrecerles vivir en Sepahua durante un tiempo y, después, lo que impulsó a muchos de ellos a volver hacia el territorio de los nahua y a vivir con ellos durante varios años.

Durante el período en el que vivieron en Sepahua, la estadía de los nahua es muy recordada por los yaminahua, pues constituyó un punto de quiebre en su cotidianidad, y que se expresó en distintas anécdotas, como las de llevarse la ropa que encontraban colgada o el esperar que se les reparta la comida que se cocinaba. Así, Teresa me cuenta, recordando con diversión, una anécdota de la llegada de sus paisanos nahua: “...vinieron pues allá, tenía mi trapo soleado que he lavado, pañal de mi hijo mayor (del varón). Entonces, ‘este me gusta’, en mi dialecto, ‘este me gusta, este me gusta’, todito lo han sacado, señorita, lo que estaba soleando mis trapos”.

Por otro lado, al conversar con Josefa (hermana de Teresa) sobre la llegada de los nahua, ella recordó otra anécdota, esta vez relacionada con la comida: “No te dejaban comer antes, no te dejaba comer. Aunque le has dado, tú cocinabas, ya venía a sentar por ahí ya. Ya venía a sentar y estaban pidiendo. Antes no te dejaba comer ese gente. No te dejaba comer...”, dijo en tono de queja y haciendo las mímicas de cómo comían los nahua la comida que le pedían.

En ambos recuerdos, se puede ver que la convivencia entre los miembros de los dos pueblos indígenas empezó caracterizándose por este tipo de episodios que le generaban molestia a los yaminahua. No es casualidad que lo más impactante haya tenido que ver con la ropa y la alimentación, pues más adelante veremos que ambos elementos son aspectos que cobrarán importancia al momento de “civilizar” a los nahua. Asimismo, constantemente se resalta también que, a pesar de no dejarles comer y llevarse sus cosas, los nahua siempre han sido muy buenos, pues no eran mezquinos. Así lo ejemplifica también Teresa: “entonces han traído pierna, me han dado a mí, tremenda pierna de sajino, y le han dado a mi suegra también, a toditos les han dado, a toditos, toditos, ellos no son miserables, ellos son buenos”. De esta manera, reconocer a los nahua como buenos y generosos fue importante para motivar que los yaminahua tengan interés en enseñarles a “ser civilizados”.

A pesar de que, al hablar sobre el motivo de su regreso hacia el río Mishagua, la mayoría de nahuas con los que pude conversar me explicaron que esto ocurrió debido a constantes peleas que se generaban porque "los que son de [el barrio] Centroamérica le odiaban pues a la gente, su gente de Curaca²². Le odiaba. Cuando tomaban masato, peleaban" (hombre nahua de 41 años).

En el caso de los yaminahuas, estas peleas a las que hacen referencia los nahuas, casi no aparecen en sus relatos, pues explican el retorno de los nahua hacia el río Mishagua a partir de las enfermedades que habían en Sepahua y para las que ellos no estaban preparados. Esta versión aparece en el siguiente

²² Curaca es un jefe nahua, que fue quien lideró al grupo que se fue a vivir a Sepahua. Por tanto, al decir “su gente de Curaca”, se refiere a los nahua.

comentario de Adolfo: “eran muy débiles a las costumbres de acá, ¿no es cierto?, de la parte externa... de los que vivíamos acá en el pueblo. Como ellos eran frágiles y bien vulnerables, rapidito se podían enfermar... contagiarse con algo. Entonces, han decidido irse otra vez arriba”.

Así, al mudarse los nahua a su actual asentamiento, Santa Rosa de Serjali, con la ayuda de la misión dominica, varios de los yaminahuas, incluido José, se mudaron también, teniendo como resultado de su convivencia el proceso de socialización paulatina de los nahuas por parte de los yaminahuas.

2.5.5. Yabashta: una palabra con memoria

Otro acontecimiento que tiene un espacio importante en la memoria de los yaminahua con los que pude trabajar es la epidemia de tos ferina que sufrieron los nahua a partir de su visita a Sepahua y su posterior regreso a su asentamiento en el río Mishagua. Si bien el tipo de enfermedad que sufrían y el motivo de su contagio no eran conocidos por todos –llegándolo a relacionar con el tipo de comida que consumían o su forma de comer–, lo impactante fue la cantidad de muertes de hombres y mujeres de todas las edades de las que pudieron ser testigos. Así me lo cuenta Josefa:

“...donde agarraba muerte, la muerte, ahí moría. Ahí moría, sentadito... gallinazo se banquetaba, gallinazo le comía. Yo me he ido, cuando miraba que se ha muerto, su hueso amontonados, ahí está sus muelas... Cuando le pescaba muerte, ahí moría, pobrecito. En canto de quebrada, así echada, pobrecito, así se ha muerto. Vario gente se ha muerto: hombre, mujer, muchachito se ha muerto” (Josefa, 63 años, 2017).

Asimismo, les impactó también la cantidad de niños que, como resultado de estas enfermedades, quedaron huérfanos. Este tema fue muy mencionado por las mujeres que vivieron en Serjali durante esa época, algunas de las cuales decidieron llevar a Sepahua a algunos de esos niños y criarlos. En concreto, fueron dos hombres y una mujer nahua, quienes fueron criados por mujeres yaminahua

Para entender la memoria yaminahua sobre estos episodios, creo importante analizar la palabra “*yabashta*”. Me percaté de la importancia de esta palabra al empezar a transcribir algunas de mis entrevistas. Noté que era común que los yaminahua se refirieran a los nahua como “la tribu *yabashta*” y que usaban esa palabra constantemente cuando hablaban en su lengua materna. Me sorprendí mucho, sin embargo, cuando al intentar averiguar el significado de esta palabra, todas las respuestas que recibía eran bastante distintas entre sí: “*yabashta*” significa “pobrecito”, “finado”, “amigo”, “enfermo”, “es una palabra que se usa para referirse a las personas mayores”, “es una palabra para referirse a alguien con cariño”; fueron parte de las respuestas que obtuve.

A pesar de no poder comprender bien el significado, es importante notar que la palabra tiene el sufijo “-*shta*”. Dentro de lo poco que pude aprender del idioma yaminahua, el sufijo “-*shta*” fue una de las cosas que fue inevitable pasar por alto. El sufijo “-*shta*” le asigna un valor diminutivo a las palabras; y podría equivaler al sufijo “-ito” en castellano. Así, cuando me llamaban “*Orianashta*”, me explicaban que era una forma de llamarme con cariño, como un equivalente a decirme “Orianita” en castellano. Por lo tanto, es fácil entender que lejos de ser una palabra ofensiva o que genere rechazo, es una palabra que denota cierto tipo de cariño.

Es común entre los yaminahua hablar de forma constante y cotidiana de sus familiares muertos²³. Si bien yo no indagué mucho al respecto cuando estuve en Sepahua, fue frecuente el escuchar en conversaciones cotidianas referencias a parientes muertos. Una mañana en casa de la abuelita María Ramírez, por ejemplo, al conversar sobre su casa y el momento en el que llegó a Sepahua, me terminó contando que ella decidió no volver a mudarse de su casa porque fue en el territorio que vive actualmente que murió uno de sus hijos²⁴. Se puede ver que, en el caso de este grupo de yaminahuas, la muerte no es un tema del que se evite hablar, ni del que se hable con temor. De la muerte se habla con pena, pero con una pena que, lejos de esconderse ante la presencia de algún visitante, se intensifica y se espera que sea compartida²⁵, siendo importante el lugar del llanto y de la melancolía que se refleja a través de los cantos *yama yama*, que suelen realizarse para recordar a algún pariente ausente, sobre todo en el contexto de las masateadas (Carid 2007).

Respecto a la palabra “*yabashta*”, sin embargo, he encontrado muy pocas referencias bibliográficas. Una de estas es la definición que da el Instituto Lingüístico de Verano para la palabra “*yamashta*”²⁶ en el “Vocabulario sharanahua-español”²⁷ (Instituto Lingüístico de Verano 2004), donde indican que esta palabra es un adjetivo que significa “muerto”, “difunto” o “finado”. Por otro lado, Glenn Shepard menciona también esta palabra en un pequeño artículo que tiene sobre los nahua,

²³ Sobre este punto, agradezco el aporte de Carolina Rodríguez, con quien conversé sobre este tema.

²⁴ Este dato es resaltante en tanto, normalmente, entre los yaminahua ocurre lo contrario: las personas se mudan de casa cuando muere algún familiar.

²⁵ Datos obtenidos en comunicación personal con Kelsey Neeley, investigadora estadounidense que lleva cinco años haciendo un estudio junto a los yaminahua.

²⁶ El ILV escribe con <m> los sonidos [b] y [m], por lo que esta palabra es la misma que *yabashta*.

²⁷ El idioma sharanahua es una lengua de la familia lingüística pano muy similar al yaminahua.

en donde menciona que “poblaciones mestizas locales de Sepahua los llaman “los *Yabashta*” derivado de la palabra *yamashta*, un término de cariño escuchado comúnmente como un saludo” (2003: 05). Si bien para los nahua se puede aplicar lo mencionado por Shepard, pues se les escucha llamarse “*yabashta*” entre sí con mucha frecuencia, en el caso de los yaminahua es distinto. A pesar de hablar casi el mismo idioma, los yaminahua no utilizan esta palabra para saludarse entre sí. Al tratar de averiguar ya no solo su significado sino cuándo podía ser usada la palabra, me explicaron que la palabra normalmente era usada haciendo referencia a una persona enferma, que pudo estar a punto de morir; así, una señora yaminahua me contó que ella llamaba a “*yabashta*” a su hijo que casi muere por tener tuberculosis.

Una mañana, la señora Verónica (sobrina de José y María Ramírez) me ayudó a condensar los significados de esta palabra:

Oriana: ¿Qué significa ‘*yabashta*’?

Verónica: *Yabashta*... Enferma, como mi prima que está enferma. De la muerte se ha salvado.

Oriana: Pero entre ellos [los nahua] se llaman *yabashta*.

Verónica: Sí, pues, ¿no ves que ellos vivían enfermos? Enfermos vivían, se sanaban y por eso “*yabashta*” se trataban.

Tomando en cuenta las definiciones que me dieron, su uso y este último diálogo con Verónica, se puede ver que esta palabra cobra sentido entendiéndola como un término que hace referencia a esta época de epidemias y enfermedades. Es claro que los yaminahua no utilizan cotidianamente este término con personas de su propio grupo y lo hacen solamente si están enfermas. En cambio, los nahua cotidianamente se refieren entre ellos mismos como “*yabashta*”, y también para los yaminahua, probablemente por haber vivido en conjunto esta época de

enfermedades en donde gran parte de ellos murieron, pero donde también los adultos mayores de 40 años que viven actualmente fueron quienes sobrevivieron.

Desde esta lógica, cobra sentido cada una de las definiciones que me fue dada: “pobrecito”, “finado”, “amigo”, “enfermo”, “es una palabra que se usa para referirse a las personas mayores” y “es una palabra para referirse a alguien con cariño” y, por lo tanto, para entender a cabalidad esta palabra, se debe conocer parte de este proceso de “contacto” y los efectos que tuvo sobre la población nahua; pues carga en sí misma la memoria de esta etapa.

2.6. Conclusiones del capítulo

Como señala Jan Assmann, es la memoria la que nos permite tomar conciencia de nuestra propia identidad individual y colectiva (2008: 109), siendo fundamental el compartir una serie de símbolos, historias y rituales para poder forjar una identidad de grupo. Sin embargo, a partir del proceso que se inicia en los eventos de 1984, los dos grupos indígenas que protagonizan esta investigación comparten una memoria que los relaciona el día de hoy de distintas maneras, generando sentidos de identidad difusos que se suman a un escenario de fronteras identitarias complejas, como las que caracterizan al “macro-conjunto” pano.

Este capítulo comenzó con la presentación de conceptos y la revisión de textos publicados sobre el proceo de contacto, y que permiten contextualizar y enmarcar esta investigación en una línea de una tradición de estudios que tienen como su eje central la memoria de los procesos de contacto de pueblos indígenas

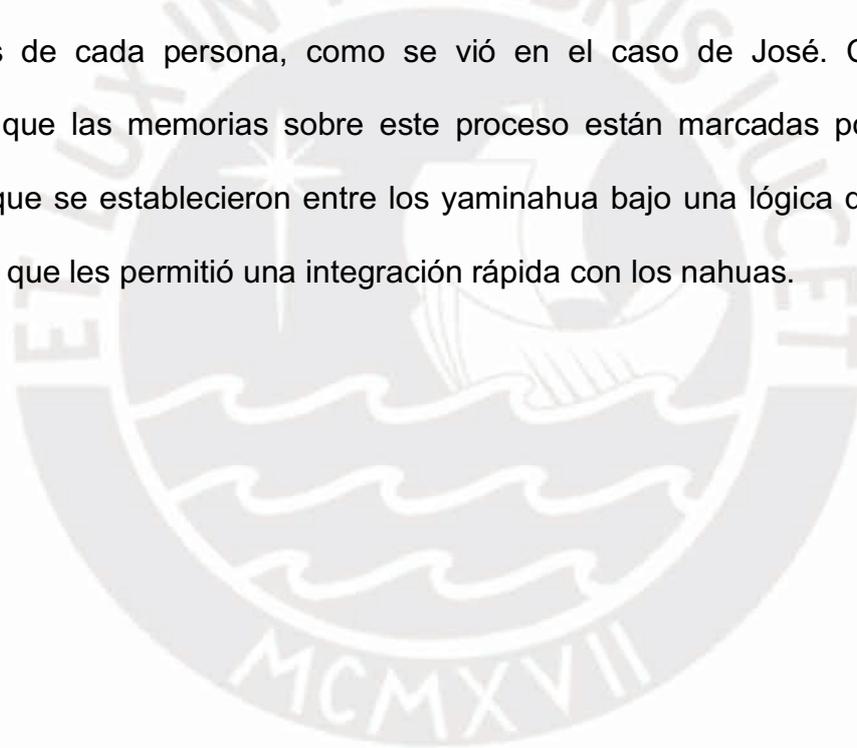
amazónicos. Posteriormente, abordó las memorias yaminahua del “proceso de contacto” nahua, explicando, a modo de introducción, la forma que asumen estas memorias y las distintas voces que se expresan en ellas. Después pasé a presentar parte de estas memorias, comenzando por la memoria personal de José Ramírez, para después describir las relaciones que se establecieron entre nahuas y yaminahuas desde que se conocieron como parte de este proceso; y, finalmente, analicé el concepto de “*yabashta*” que condensa una parte fundamental de estas memorias y de su vigencia actual.

Las memorias yaminahua sobre el “proceso de contacto” del pueblo nahua se ven marcadas por las relaciones establecidas entre ambos pueblos indígenas a partir de reconocerse como parientes. En estas memorias se presentan conflictos entre ambos pueblos, pero, sobre todo, se encuentra la justificación al posterior proceso de “civilización” del que participaron los yaminahua, sustentada en la bondad y generosidad de los nahuas.

Por otro lado, se puede distinguir entre la memoria y los roles de mujeres y hombres yaminahua durante este proceso. En el caso de los varones, resulta claro para todos que fueron ellos quienes se aventuraron a “conquistar” a los nahuas, mientras sus esposas se quedaron en Sepahua esperándolos con miedo de que algo vaya a pasarles, motivo por el cual casi todas las narraciones que tengo de la primera parte del proceso, es masculina. Sin embargo, con la intervención del ILV, las mujeres adquirieron una participación más directa en este proceso, sobre todo en sus aspectos más “civilizatorios”, lo que implicó la enseñanza de distintas costumbres similares a las de los mestizos de Sepahua.

Asimismo, el análisis del concepto y uso de la palabra “*yabashta*” permite reconocer que los recuerdos de este proceso están marcados por el impacto de las enfermedades que hubo durante esa época. Marcando también, con ello, las relaciones que se establecen entre nahuas y yaminahuas.

Por último, es importante mencionar que se transmiten muy pocas memorias heredadas de los antepasados, pues se espera que se trate de relatos narrados por sus propios protagonistas. Así, cada narración corresponde a los recuerdos más impactantes de cada persona, como se vió en el caso de José. Cabe añadir, finalmente, que las memorias sobre este proceso están marcadas por el tipo de relaciones que se establecieron entre los yaminahua bajo una lógica de relaciones de alteridad que les permitió una integración rápida con los nahuas.



3. EL SER “CIVILIZADO”

Desde mi primera visita a Sepahua, me resultó, primero desconcertante, pero después muy interesante, que al preguntarle a los yaminahua si es que recordaban la salida del monte de los nahua, lo que me respondió la mayoría fue: “claro, si nosotros los conquistamos”, “mi papá los conquistó” o “nosotros los civilizamos”. Estas respuestas me indicaban que había una clara responsabilidad asumida por los yaminahua durante el “proceso de contacto” y después de él. En el capítulo anterior expliqué que este proceso se dio a partir de la intervención de distintos agentes, siendo los yaminahua los principales involucrados e interesados en enseñarles a “ser civilizados” a sus paisanos recientemente encontrados. Pero, ¿en qué consiste esta “civilización” de la que me hablan?

Para responder esta pregunta, comenzaré revisando lo que otros investigadores han escrito sobre el concepto de “civilización” a partir de sus experiencias con otros pueblos indígenas amazónicos. Luego voy a tratar de explicar las distintas dimensiones que abarca este término a partir de mis propios anfitriones. Así, revisaré primero la definición del concepto en yaminahua, para después analizar distintos aspectos como el de la alimentación y el de la apariencia física. De manera particular analizaré el concepto de “acostumbrar”, que va a resultar de gran importancia para poder responder a la pregunta planteada.

3.1. El concepto de “civilización” desde otras perspectivas indígenas

Peter Gow es uno de los antropólogos que ha discutido la forma en que los indígenas amazónicos consideran como “civilización”, a partir del caso de las comunidades nativas del Bajo Urubamba. Gow señala que, cuando los piro (o yine) dicen que “ya somos civilizados”, estarían indicando un contraste generacional y espacial. Por ello es fundamental comprender cómo es que piensan el tiempo y el espacio.

Gow menciona que los yine explican su pasado como una serie de períodos o “tiempos”, los cuales son evocados en la vida diaria con acciones cotidianas: el “tiempo de los ancianos”, el “tiempo del caucho”, el “tiempo de la hacienda” y “estos tiempos”. Los ancianos vivieron antes de la llegada del hombre blanco y, por lo tanto, son “hombres del monte” por definición. Es decir, no eran hombres civilizados. Fueron ellos también quienes fueron esclavizados en el tiempo del caucho. Sin embargo, el “tiempo de la hacienda” estaba mucho más presente en la sociedad yine en la época en que Gow vivió con ellos, en la medida en que los adultos de la comunidad fueron los que tuvieron la experiencia de trabajar en las haciendas. Según Gow (1991: 66-67), los yine afirman que fue en este tiempo en el que dejaron de ser “hombres del monte” para ser esclavos de la hacienda, pues, Pancho Vargas, su patrón y curaca, les enseñó español y a partir de ello empezaron a preocuparse por la educación formal de sus hijos; mientras que entienden su situación de esclavitud y sufrimiento en la época del caucho como causa de su ignorancia.

Por otro lado, el carácter espacial de la civilización queda claro en el concepto mismo de “hombres del monte”, pues el monte se considera un espacio inhabitado, y salir de él implica moverse al río o al pueblo, donde hay actividad humana y donde, tradicionalmente, se asentaban los blancos o los mestizos (Gow 1991: 75). Así, los yine hablan de los lugares que “aún no se han civilizado”.

De manera similar, Juan Pablo Sarmiento Barletti (2011) presenta la forma en que los asháninka del Ene y del bajo Urubamba organizan su pasado. En este caso, los asháninka, al igual que los yine, también dividen su pasado en “tiempos”: *perani* (“antes”) que hace referencia a un tiempo mítico, el “tiempo de los antiguos”, el “tiempo de la esclavitud”, el “tiempo de los gringos”, el “tiempo de la subversión” y el “tiempo de la civilización”, que corresponde a la época actual. Sin embargo, sobre esta división del pasado es importante señalar dos cosas: la primera es que, como dice Sarmiento Barletti, esta puede ser influencia de sus vecinos yine, quienes también viven en la misma zona del Bajo Urubamba (2011: 63); por lo que, esto, nos puede sugerir un patrón entre las poblaciones indígenas de esta zona. La segunda es que muchas de las prácticas que realizan actualmente los asháninka y que se consideran propias del estado de “civilización” en el que se encuentran hoy, se contraponen directamente a las prácticas de “los ancestros”, por lo que encontramos aquí también esta dimensión temporal de lo que implica la “civilización”.

También es importante considerar el aspecto corporal al hablar de la “civilización”. Al estar en constante construcción, el cuerpo de los asháninka ha ido cambiando debido al contexto que los forzó a buscar nuevos recursos alimenticios y a su relación con agentes como los madereros o los petroleros de la zona. Así,

desde esta perspectiva, es a través de estos cambios que sus cuerpos se convierten en cuerpos “civilizados”. En contraposición, ellos ubican a los “calatos” y, entre ellos, tanto a sus ancestros como a los pueblos indígenas que viven por los ríos Inuya y Mapuya, como lo contrario a este estado “civilizado” debido, principalmente, a que no vestían la ropa de los mestizos y a que no sabían comer comida no-indígena tal como la faraña y el azúcar (Sarmiento Barletti 2011: 72).

Finalmente, Sarmiento hace referencia a la antropóloga Hanne Veber, quien menciona que si bien la noción de civilización es una clara influencia de los colonos, la palabra usada por la población indígena, tiene una connotación y un significado distinto. Asimismo, “volverse civilizados” implica la adquisición de conocimientos no indígenas que les permite relacionarse con mayor facilidad a los colonos y no necesariamente implica “volverse como ellos” (Veber 1998: 384). Sobre lo cual, Sarmiento Barletti agrega que, aunque compartan muchas características, “ser mestizo” y “estar civilizado” no son lo mismo; pues, mientras “estar civilizado” es atractivo para los asháninka, “ser mestizos” no lo es (2011: 85).

Estos autores me han ayudado a plantear un panorama general sobre cómo es que se entiende la “civilización” entre los pueblos indígenas del Bajo Urubamba, espacio en el que también se ubica esta investigación, pero con un pueblo indígena distinto. Al hablar de “civilización” en esta tesis, entonces, hago referencia a la connotación indígena de la palabra y no a su noción de origen. Exploraré la dimensión temporal y espacial de la palabra, como también su conexión con los cuerpos y así pondré en discusión estas concepciones con la de los yaminahua de Sepahua.

3.2. “Ser civilizado” para los yaminahua

3.2.1. Cambios espaciales y sociales

Entre los yaminahua también podemos encontrar una interpretación espacial sobre lo que es “ser civilizado”, en un sentido muy similar al que Gow (1991) y Sarmiento Barletti (2011) plantean para los yine y asháninka del bajo Urubamba. Agregaré a esta dimensión otra más, propuesta por Feather (2010) en relación a los nahua, y que se aplica también en este caso: la dimensión social.

A diferencia de los dos primeros autores mencionados, yo no he encontrado que los yaminahua dividan su historia en varios y distintos “tiempos”. Lo que sí he encontrado es una distinción que se establece permanentemente entre dos tiempos en particular: el tiempo actual y el tiempo de los antiguos. Al hablar del “tiempo de los antiguos”, los yaminahua hacen referencia a la época en la que aún no salían del monte; por tanto, “los antiguos” son quienes de jóvenes vivieron en él. Debido a que este proceso de salida del monte de los yaminahua de Sepahua ocurrió, aproximadamente, en la década de 1960, unos veinte años antes de la salida de los nahua, por ello en la actualidad solamente viven en Sepahua dos ancianos que son considerados como parte de los yaminahua “antiguos”: los abuelos José y María Ramírez.

Sin embargo, aunque reconocen estas temporalidades, a diferencia de los yine y asháninka, la distinción entre ser y no ser “civilizado” no se marca por una distinción temporal, pues tanto José como María, a pesar de ser “antiguos” y de

pertenecer a ambos tiempos, se consideran a sí mismos (y son considerados por los demás) como “civilizados” en la actualidad. De esta manera, lo que marcaría el proceso de “civilización”, responde, en primer lugar, a un cambio de residencia; pues ser “no-civilizado” no tiene que ver precisamente con ser “antiguo”, sino con “vivir en el monte”.

La dimensión espacial se encuentra en el concepto mismo de “salir del monte”. Hablar de que los nahua “salieron del monte” no solo da cuenta de la agencia que se les reconoce durante este proceso, sino que también implica reconocer una distinción entre el monte y “el pueblo”, que es como es considerado el centro poblado de Sepahua. Sin embargo, creo que esta dimensión se encuentra presente también en la distinción generada entre la constante movilidad y los cambios de asentamiento que se generan al vivir entre el monte, la ciudad de Sepahua y la comunidad nativa Santa Rosa de Serjali.

Finalmente, propongo que también se interpreta la “civilización” como un proceso de cambios sociales que se presenta en las nuevas relaciones que tienen los nahua. Si bien estas relaciones se establecen tanto con mestizos como con otros pueblos indígenas, desde la perspectiva yaminahua, cobran una mayor importancia las relaciones establecidas con los nahua. Estas se revelan en las relaciones de parentesco entre ambos pueblos indígenas, principalmente, a través de los matrimonios, como se verá más adelante.

3.2.2. Mã raea: el “salvaje amansado”

A lo largo de las entrevistas y conversaciones que tuve sobre la “civilización” de los nahua, hubo una frase que se repitió con frecuencia: “cuando recién llegaron, los nahua eran como animales”. Al consultar sobre la traducción de la palabra “animal” en idioma yaminahua, obtuve algunas respuestas distintas. La primera persona a la que le consulté fue a José Ramírez, quien me contó que “animal” se dice *dabi* en yaminahua. *Dabi*, sin embargo, es la carne del animal que se va a comer; y, al preguntarle si tienen alguna palabra para referirse a los animales aún vivos, me respondió uno por uno: “sajino se dice *udu*; venado, *chaxu*; y *ãsĩ* es ave de monte.

Por otro lado, el resto de personas a quienes les pregunté, tuvieron una misma respuesta: “animal se dice *yuida*”. Tuvieron que pasar varios días para comprender que *yuida* hace referencia a un colectivo de cualquier animal de monte, se coma o no, y no necesariamente a la categoría que utilizamos en el castellano cuando decimos la palabra “animal”, la cual parece no existir en yaminahua. Es decir, no se puede hablar de los animales como un conjunto general que abarca a todas las especies, sino que se habla de cada especie en particular, y el término *yuida* parece indicar el plural de estas especies. Teniendo claro entonces que el término de “animal” es una apropiación del castellano ¿a qué se refieren entonces cuando me dicen que los nahua eran como “animales”?

Conversando con Josefa una mañana en su chacra, sin pedírselo directamente, me lo explicó. Estábamos solas y conversábamos mientras ella

lavaba sus ollas y renegaba porque en la mañana, lo que parecía haber sido un tigrillo, se comió a una de sus gallinas (dejando su cuerpo sin cabeza como prueba de ello) y otras dos de ellas fueron robadas. Para que se olvide un poco del asunto que la tenía muy molesta, le pedí que me cuente historias (“cuentos”) sobre los antiguos yaminahua y sobre su parentela con los nahua.

Me contó que los nahua también son parte de la etnia yaminahua solo que antes todos vivían moviéndose de un lado a otro. Vivían un día en un territorio y después de un mes o un poco más, se mudaban. “Vivían como animales porque mataban y no pensaban en lo que iban a comer mañana (...) cuando había enfrentamientos, entre ellos se mataban”. Así, me explicó que se separaron porque se fueron corriendo por las guerras constantes que tenían con grupos de otras etnias. Dice que corrían y se encontraban 3 o 4 familias, las cuales se escondían juntas para que no las pueda matar su enemigo y fue así que se apartaron los abuelos de su papá. “Antes se enfrentaban todos”, me contó también, “cuando nosotros no existíamos, los abuelos de mi papá..., el nativo vivía así, pues se enfrentaban. Entre ellos se odiaban, pues. Ahora ya no, eso era antes que se civilicen”.

A través del relato de Josefa, se puede notar que, al hacer el paralelo de sus antepasados yaminahua con los animales, hace referencia a las matanzas que generaban periodos de guerra constantes entre ellos y otros grupos étnicos, señalando claramente el cambio que se genera como resultado de la civilización. Asimismo, estos enfrentamientos parecen tener una relación directa con la movilidad frecuente de los yaminahua, quienes huían durante los periodos de

guerra. Es decir, la civilización, en parte, implica dejar de matarse entre sí y, por lo tanto, también implica dejar de huir.

Esta conclusión se puede ver reforzada por otra conversación que tuve con José Ramírez, quien, tras pedirle que me cuente historias de los “antiguos” yaminahua, me empezó a contar cómo él recordaba haber salido del monte, dejándome en claro la ingenuidad de mi pregunta, pues él, claramente, era también un “antiguo” yaminahua. En esta conversación, José me contó cómo fue que se “amansaron”, usando este término varias veces y explicándomelo como un término que se usa de la misma manera que el de “civilización”, pero también señalando que después de “amansarse” quedaban “ya tranquilos”. Así, después de volver sobre su propia experiencia saliendo del monte, recordó también cuando él amansó a sus paisanos nahua, quienes antes eran “bravos” por las constantes peleas que tenían entre ellos y con otros pueblos indígenas pero que hoy son “tranquilos”:

Oriana: Y usted ha vivido en Serjali también ¿no?

José: Yo vivía doce años.

Oriana: y ¿por qué se fue para allá?

José: Para que... entre ellos se enfrentan. Entonces me ha dicho padre [el misionero]... padre me dice: “enseña bonito como profesor a todos, no debe pelear para que vive tranquilo”.

Oriana: ¿Entre ellos mismos peleaban?

José: Peleaban. Peleaban. Peleaban. Peleaban, uff. Peleaban entre ellos, entre ellos flechaban. Entonces, ahí estaba ya, doce años. Ya no pelean. Mira, así como yo: tranquilo.

“Amansarse” parece ser un concepto que va de la mano con el de “civilización” en tanto es clave dejar de tener enfrentamientos constantes y dejar de huir para poder “vivir tranquilos” entre ellos y junto a personas de otros pueblos. Esta concepción de “vivir tranquilos” se asocia, además, a los misioneros dominicos; siendo, por lo tanto, una concepción aprendida con el objetivo de que sea enseñada

a través de una relación paternal. Un caso similar se encuentra entre los iskonawa de Callería (Rodríguez Alzza 2017), en cuyas memorias se marcan dos períodos distintos: el “vivir huyendo” debido a las distintas tensiones que tenían en su relación con los “otros” (*brashicos*, misioneros, soldados y shipibos) y el “vivir tranquilos”, cuando dejaron de huir de “los otros” (*nawas*), se asentaron en Callería y empezaron a vivir junto a los misioneros del *South American Mission* y a los shipibokonibo que acompañaban a los primeros. Es en este segundo período el que han aprendido a llamar como su período de “civilización”, como ocurre también en el caso de mi investigación. De esta manera, la similitud en el “vivir tranquilos” del pueblo iskonawa y el “calmarse” de los yaminahua como eje del “ser civilizado” me permite reconocer un patrón en las experiencias de estos pueblos del macroconjunto pano en sus respectivos contactos con “otros”, lo cual influye, a su vez, en las experiencias de los yaminahua en la salida del monte de los nahua.

Este análisis se condensa en el concepto de *Mã raea*, que es la expresión con la que se traduce “civilizado” en yaminahua. Esta expresión se puede traducir al castellano como “ya se calmó”, “ya está tranquilo” o “ya pasó la cólera”²⁸, pudiendo relacionarse claramente con lo que José llama “amansar” y con el odio que menciona Josefa que los llevaba a tener guerras constantes.

3.2.3. La dimensión corporal

3.2.3.1. El aspecto físico y la vergüenza

²⁸ Traducción de Kelsey Neely

El aspecto físico también es clave para entender el concepto de civilización entre los yaminahua, que incluye también el uso de la ropa de los mestizos. En Sepahua, no hay persona mayor de 40 años, que no recuerde cómo se veían los nahua al llegar por primera vez; y, claramente, los yaminahua no son la excepción. “Ellos eran calatos”, me decían todos y, al describirlos, los adultos de 40 a 60 años de edad resaltaban los elementos que más los impactaron. Todos estos elementos tienen varias características que dejaré a Adolfo explicar por mí:

“La primera vez que se ve a una persona que vivía en el monte sin contacto, se ve un poco diferente, otra costumbre, otra manera de vestirse ¿no es cierto? Totalmente desnudos, tenían acá la corona pelachita, bien rapadito... No sé con qué se peluqueaban así. Esta parte de acá de la frente tenía en el cerquillo con achiote, así doble *saaa*²⁹, como gorrita era, y toditas las cejas se depilaban, todito bien, y la patilla no tenían, se cortaban desde acá *saaa*, pelo largo así, con sus collares por acá de muelas, de muelas de monos (...) hombres y mujeres tenían sus collaritos en su nariz... por acá, así... una latita se metían por acá y así pues, como se vestían los paisanos, decían: ‘de ellos somos los paisanos’...” (Adolfo, 45 años, 2017)

La cita que he presentado de Adolfo resume gran parte de las características que me mencionaron los yaminahua sobre cómo era el aspecto físico de los nahua cuando recién los conocieron: su “desnudez”, los adornos que usaban, su estética facial, su cabello, etc. Esta descripción, fue acompañada por dibujos hechos por él y por su primo José Manuel, para facilitar mi comprensión y la de mis lectores en donde destacan los aspectos visuales más resaltantes de sus características.

²⁹ Las palabras que aparecen en cursivas a lo largo de la cita son onomatopeyas.



Imagen 8. Dibujo de Adolfo Ramírez. Mujer nahua cuando recién salió del monte.

En el primer dibujo (ver imagen 8) hecho por Adolfo, muestra a una mujer nahua cuando recién salió del monte. En ella se puede notar que tiene la parte central de la cabeza rapada, rodeada de pelo largo. También se ve el arete que tiene puesto en la nariz, que sostiene dos cuerdas hechas con mullo³⁰ que van hacia sus orejas. Finalmente, el otro aspecto notable es el de la ropa que vestía: los collares que tapaban sus senos y la falda que usaba. El dibujo de José Manuel (ver imagen 9), en cambio, nos muestra a tres personas: una mujer grande dibujada al medio de la hoja, un hombre dibujado pequeño al lado izquierdo inferior, y un chamán, dibujado al lado derecho superior. En sus tres dibujos se enfatiza notablemente la desnudez de las personas: se muestran claramente los senos de la

³⁰ "Mullo" es una palabra en castellano regional que se usa para hablar de las mostacillas.

mujer y, a pesar de llevar puesta una falda, está dibujado también el contorno de sus piernas, el chamán no cuenta con ropa alguna, y el hombre lo único que lleva es una soga amarrada. José Manuel también dibuja el arete de la nariz de la mujer y su cabeza rapada, y les agrega hachas a las personas.

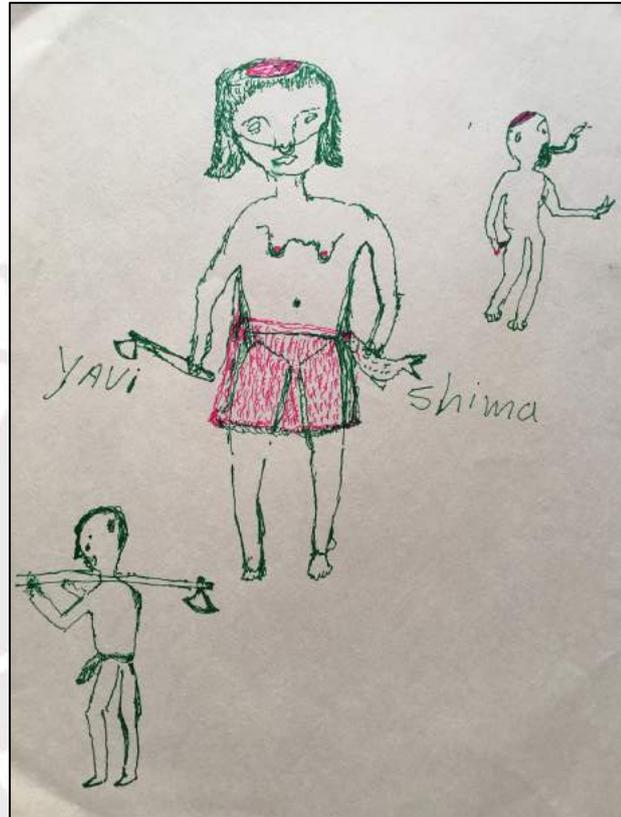


Imagen 9. Dibujo de José Manuel Ramírez. En el centro, una mujer nahua; a la izquierda, un hombre nahua; a la derecha, un chamán.

La descripción de Adolfo y los dibujo de él y de José Manuel, me parecen bastante representativos en tanto resaltan los elementos que más los impactan a ellos y a muchos de sus paisanos. Tanto la desnudez como las depilaciones y los aretes en la nariz, son características que destacan por estar relacionadas a valoraciones negativas o sorprendentes tales como la falta de pudor, como explicaré después a partir de la expresión “no tenían vergüenza”, o el dolor, por las

perforaciones en la nariz y las depilaciones. Asimismo, es notable que la primera persona a la que hacen referencia en relación a estas características sea una mujer.

Por otro lado, los ancianos se centraban en describir principalmente lo que los nahua vestían: las mujeres usaban pampanilla (algunos me decían que eran hojas y otros, un tejido similar a una falda) en la cintura, collares de mullo colgados en el pecho de forma cruzada, y collares elaborados con dientes o muelas de maquisapa³¹, de forma que solían tapar sus senos. Los hombres, en cambio, lo único que llevaban en el cuerpo era una cuerda que se amarraban en la cadera y con la que amarraban su pene hacia arriba. Estas descripciones ponen en evidencia que la “desnudez” no hace referencia a no vestir nada en lo absoluto, sino que tiene más relación con no usar específicamente la ropa de los mestizos. Esta idea se ve reforzada por el aprendizaje de la “vergüenza”.

Las descripciones dadas por los yaminahua sobre el aspecto que tenían los nahua cuando llegaron por primera vez a Sepahua, estuvo acompañada, en varios casos, por la misma expresión: “no tenían vergüenza”. Tras lo cual, se me explicaba que al empezar a usar la ropa que la misión dominica les regalaba fueron aprendiendo a sentir vergüenza, por lo que ya no se mostraban desnudos. La ropa fue un elemento que atrajo especialmente a los nahua, quienes al llegar por primera vez a Sepahua agarraban la ropa que encontraban y le pedían a sus paisanos yaminahua que les regalasen más. Sin embargo, les costó acostumbrarse a algunas prendas de vestir, como la ropa interior; así como también les costó diferenciar la ropa “de hombres” de la de “mujeres”, anécdota que recuerdan con diversión los

³¹ “Maquisapa” es la forma regional de llamar al mono araña (*Ateles belzebuth*).

yaminahua; siendo importante para civilizarse, no solo aprender a ponerse prendas de vestir de mestizos, sino también aprender cómo es que se usan.

Otro detalle importante es que tanto nahuas como algunas yaminahuas³², al hablarme sobre el momento en el que “salieron del monte” y los misioneros les regalaron ropa, me contaron que decidieron botar las cosas que vestían anteriormente (sus pampanillas, el mullo que colgaban en el pecho y los collares de muela de maquisapa), pues querían utilizar las nuevas prendas de vestir que habían obtenido al llegar a Sepahua. La fascinación por las prendas de vestir mestizas se traduce en la cantidad de ropa que tienen, que parece mayor a la del resto de población indígena de Sepahua por la frecuencia con la que se la cambian, y se puede apreciar también en la presencia diaria de las mujeres nahua lavando ropa afuera de la misión dominica para así poder cambiarse de ropa seguido.

Tanto el concepto de “vergüenza” como el de “desnudez” son conceptos integrados a partir de una evidente influencia externa. Así, al preguntarle a Teresa cómo eran los yaminahua antes de salir del monte, me explica que eran “lo que dice el mestizo: calato”; dejando claro que este es un concepto “mestizo” pero que es muy utilizado por todos los yaminahua de forma constante al recordar tanto la llegada de sus paisanos a Sepahua como su propia salida del monte. Por consecuencia, el concepto de la “vergüenza” a partir de la desnudez también fue aprendido.

³² Actualmente la mayoría de mujeres yaminahua tiene collares de mullo, los cuales (con la excepción de la viejita María que los usa todos los días) son utilizados en ocasiones especiales como cuando saben que les van a tomar fotos o cuando hay algún evento en el distrito que requiere que se vistan “como los antiguos”. La mayoría de estos collares fueron elaborados en los últimos años gracias a que han recibido mostacillas del regalo.

Esta “vergüenza” que los nahua aprendieron a sentir y los yaminahua a juzgar, puede estar relacionada a valores aprendidos que relacionan al cuerpo desnudo (o a mostrar ciertas partes de él) con la falta de pudor o con el erotismo; siendo clave aquí señalar que muchos de ellos pertenecen a una iglesia evangélica –cuyos pastores han difundido equipos de reproducción musical entre ellos con capítulos de la biblia traducidos al sharanahua³³–, otros eran adventistas, y una vez a la semana varios eran visitados por dos testigos de Jehová que asistían a varias casas para leerles la palabra de Dios, quedando claro con ello la alta influencia que estas iglesias han tenido, y siguen teniendo, entre los yaminahua.

3.2.3.2. La alimentación

Otro aspecto igual de importante es el de los cambios en la alimentación. Fueron varios los días que dediqué durante mi trabajo de campo a tratar de comprender lo que era el ser “civilizado” para los yaminahua; tarea que me fue complicada, pues, al ser evidentemente “mestiza” para ellos, siempre asumieron que yo comprendía perfectamente de lo que estaban hablando cuando me mencionaban que los nahua ya se habían “civilizado”. Así, las primeras respuestas que obtuve al preguntar a qué se referían eran muy parecidas: “que son civilizados pues, que ya comen como los mestizos”.

Sin duda, entonces, “ser civilizado” tiene que ver, en principio, con la alimentación. Claro está que la comida es un elemento fundamental en la vida social

³³ El sharanahua, al igual que el nahua y el yaminahua, es una lengua que forma parte de la familia lingüística pano; motivo por el cual los yaminahuas lo entienden casi a la perfección.

de gran parte de los pueblos indígenas amazónicos, ya que tiene una relación directa con la corporalidad y ésta lo tiene con la construcción de la identidad y con el parentesco (McCallum 1996, Pérez 2003). Como vimos que ocurría con el caso de los asháninka descrito por Sarmiento Barletti (2011), lo que se come y cómo se come son elementos fundamentales para marcar una distinción entre el ser civilizado y no serlo. Para explicar este aspecto en el caso de los yaminahua, comenzaré con una anécdota:

A los pocos días de estar viviendo en Sepahua fue cumpleaños de Jamner, uno de los hijos mayores de Teresa, motivo por el cual me invitaron a celebrar desde temprano con una carapulcra y unas cervezas, ya que el masato que había preparado la señora Teresa nos lo habíamos acabado el día anterior, cuando todos se divirtieron viendo a esta limeña marearse un poco con su bebida. Nos invitaron a mí y a Kelsey Neely³⁴, y, ya avanzada la celebración, entre varias cajas de cerveza y muchas bromas constantes, escuché cómo la señora Teresa le dice a Kelsey: “¿Cómo que tu amiga no comía lo que nosotros? Mira a la *Orianashta*, ella ya está aprendiendo y hasta toma masato”, tras lo cual me abrazó riéndose.

Esta frase, dicha como broma, pero también con tono de reproche, me dejó el panorama claro: hay un aprendizaje que se adquiere a través de lo que se consume, y yo, al parecer, lo estaba adquiriendo. Quizás por eso no me pareció extraño que, después de la desnudez, los ejemplos más mencionados por los yaminahua para explicarme cómo eran los nahua cuando recién los conocieron, tenían que ver con

³⁴ Kelsey Neely (bautizada como Wadu por los yaminahua) es una investigadora estadounidense con la que coincidí el primer mes de mi estadía en Sepahua. Ella llevaba cuatro años trabajando con los yaminahua y, actualmente, se encuentra realizando su doctorado en lingüística y elaborando algunos proyectos junto a ellos.

lo que comían y cómo lo comían; dejándome en claro que la comida que se consume, cómo se consume y cómo es preparada son aspectos claves en la vida social.

Como también deja en evidencia esta anécdota, la dieta yaminahua actual tiene como base principal el consumo del masato. Esta bebida de yuca fermentada, considerada por los yaminahua como propia, fue, sin embargo, adquirida originalmente de los asháninka (Pérez Gil 2011), por lo cual terminaron reemplazando la bebida que hasta ese entonces era central en su alimentación: la bebida de maíz fermentado o chicha de maíz. Asimismo, el modo de preparación del masato se ha ido modificando a lo largo de los años, pues este ya no es preparado de forma “tradicional”, mascando la yuca para que se fermente, sino que, tras las campañas de salud del Estado, todas las mujeres aseguran que ya no lo preparan así porque puede generar enfermedades.

Además del masato, otro alimento consumido usualmente es el plátano, en distintas variedades y de distintas maneras; ya sea en bebida o “chapo”, hervido, o comiendo directamente la fruta. Por otro lado, se intenta consumir también pescado o carne de monte; siendo el primero más común que el segundo, aunque ninguno es fácil de conseguir y su consumo puede limitarse a una o dos veces por semana. Por ello, insumos extra como los fideos para hacer algún caldo o el arroz para acompañar guisos o alimentos enlatados se han vuelto cada vez más comunes.

Conociendo ya la dieta cotidiana actual de los yaminahua, se podrá entender mejor el contraste que se generó con los nahua y la importancia de intervenir en su

alimentación. Juan, el padre de Jamner, quien fue contratado por una empresa maderera durante la “salida del monte” de los nahua, y estuvo viviendo con ellos junto a su esposa, me indicó claramente las distinciones que habían en esa época entre la forma de comer de los nahua y la de los yaminahua. Sobre los nahua, me explicó que cocinaban con olla de barro y que comían la carne de los animales “con toda su cerda”, mientras que los yaminahua la cocinaban “chamuscando” bien y quitándoles todos los pelos o cerda. Al mismo tiempo, Juan les explicaba a sus paisanos que, si cocinan al animal con su cerda, no sirve y les enferma más rápido. Asimismo, contaba también cómo, para enseñarles a los nahua a comer ciertos alimentos como la cebolla, o a usar ciertos insumos como la sal y el azúcar, hacía referencia a la civilización para convencerlos, diciéndoles: "cuando coman esto, más rápido van a civilizar". Ante lo cual, dice Juan que respondían: "Ah ya, para civilizar yo también voy a comer entonces"; y así, rápidamente, se fueron “acostumbrando”. De manera similar, su primo y cuñado José Manuel, recuerda también que los nahua comían la carne que cazaban todavía muy cruda y que eso les generaba grandes dolores de estómago, por lo que tenían que explicarles que tenían que cocinarla durante más tiempo para evitarlos.

Son muchas las anécdotas que tanto hombres como mujeres yaminahua me han contado al respecto. Desde recuerdos en los que los nahua se negaban a comer ciertos alimentos por temor a que los maten o les hagan daño, como por ejemplo, su resistencia a probar tallarines porque pensaban que eran lombrices, anécdota que me contó Teresa; hasta recuerdos, como el de Juan, en los que probaban y consumían lo que sus nuevos paisanos les daban con la intención de “civilizarse” más rápido. Independientemente del caso, también en el proceso de

estos cambios alimenticios se reconoce en los nahua la agencia en este aspecto para favorecer o evitar su “civilización”.

Por otro lado, se puede notar que la forma de comer nahua, previa a las enseñanzas de los yaminahua, era considerada como una causa directa a algunas de las enfermedades y dolores sufridos por los nahua, como sus dolores de barriga y sus constantes diarreas. Sin embargo, como ya mencioné en el capítulo anterior, el “contacto” trajo consigo una gran epidemia que afectó a un gran porcentaje de la población alrededor de los años en que empezaron a vivir junto a los yaminahuas, por lo que sus enfermedades pueden ser causa de esto y de la cantidad de nuevos objetos e insumos alimenticios a los que se vieron expuestos esos años.

Como mencioné, no es novedad, para quienes trabajamos con pueblos indígenas en la Amazonía, que la alimentación sea un elemento central que forja relaciones de consanguinidad; pues, al comer lo mismo, los cuerpos se componen de lo mismo. Por lo tanto que la idea yaminahua de “civilización” tiene una relación directa con la comida, de tal manera que al enseñarles a los nahua a consumir lo que llaman “comida de los mestizos” la intención ha sido de “civilizarlos” de una forma sustancial, a través de la transformación misma de sus cuerpos. El ser y estar “civilizado” implica consumir lo mismo que el mestizo y, por lo tanto, ser, en buena parte, como él y como lo son actualmente los yaminahua.

3.2.3.3. El orden y la limpieza

Para los yaminahua, como para algunos otros pueblos indígenas de la familia lingüística pano, el olfato tiene un espacio privilegiado entre todos los sentidos;

siendo ejemplo de eso la popularidad del piri piri³⁵, muy conocido y usado principalmente por las mujeres para reducir las “travesuras” de sus esposos. En mi caso, lo pude comprobar al tener una pequeña clase sobre insultos en yaminahua dirigida por mi amiga María Luisa (64 años), en la cual descubrí que parte de ellos tenían que ver con la suciedad: *pisi shedi* (apestoso, no vale³⁶), *seya shedi* (cochino, no vale), son algunos de ellos.

Quizás por ello, en la mayoría de las narraciones que he escuchado, tanto el orden como la limpieza son aspectos mencionados como elementos importantes que marcan una distinción entre los nahua de antes y después de estar “civilizados”. Cuando recién salieron del monte, se asocia a los nahua a distintas formas de suciedad y desorden. De ahí que los yaminahuas les dieron distintos tipos de enseñanza: desde tener limpios los platos que se usan para comer y un lugar apropiado para poder guardarlos, hasta el saber cómo y dónde orinar “correctamente”. Un ejemplo de estas enseñanzas me lo dio José Manuel, quien, tras preguntarle qué era lo que hizo que los nahua estén hoy día “civilizados”, me respondió:

“Después de comer así, *paa*, así todo sin lavar sus servicios, por ejemplo, brillar... así nomás cocinaban *pampam*... cocinaban o hacían masato sin lavar olla. Plato era todo en el suelo botado. Perro lamía, le limpiaban con su mano y ahí servían sus comidas, su alimento. Entonces, ahorita ya no son así ya. Ahorita yo veo, ya tienen cada cual su barbacoita donde dejan sus servicios, platos, cucharas, su agua... ya su agua ya no le ponen en el suelo sino en barbacoa, ahí dejan sus platos, su cuchara... y algunos ya tienen su mesa ya (...) a veces cuando hacían sus necesidades, cuando se iban al baño, todito, el que menos, se iban al agua, a la quebrada. Y eso fue lo que no nos ha

³⁵ El piri piri es el término en castellano regional para una serie de plantas utilizadas por los pueblos indígenas. En este caso, un tipo de piri piri es usado por las mujeres yaminahua, que son colocadas en frascos de colonia con olores intensos para distintos objetivos: que sus esposos no sean borrachos, que no se vayan con otras mujeres, que siempre piensen en ellas, etc.

³⁶ “No vale” es una expresión regional que significa “no sirve”; se distingue del “no vale” que se puede utilizar en Lima, que hace referencia a algo que no es justo.

gustado, les hemos hecho evitar. Entonces, aquí hemos avisado. Entonces, el alcalde les ha mandado para que vayan a hacer sus baños de cada uno. Entonces, creo que ahorita ya no hacen sus necesidades en el agua, sino todo es en baño. Ya algunos ya limpian con papel suave, antes limpiaban con palo... con palito.

Este testimonio confirma los juicios de valor negativos que los yaminahuas tenían respecto a las costumbres nahuas previas a su “civilización”, tales como no lavarse las manos para servir la comida, no lavar sus platos, dejar sus platos en el suelo o no utilizar baños. Estas costumbres se contraponen a los estándares de limpieza que los yaminahua han aprendido de los mestizos, y que ahora consideran no solo mejores, sino, necesarios. Además, en su explicación también se revela la agencia de los yaminahua en este proceso, pues José Manuel menciona claramente: “les hemos hecho evitar”, posicionándose como responsables de este aprendizaje.

En una de las primeras visitas que le hice a María Luisa pude entender mejor las percepciones de los yaminahuas sobre la limpieza. A María Luisa yo solía visitarla los sábados porque me decía que el resto de la semana se dedicaba a su chacra, a lavar ropa y a limpiar su casa. Una mañana estábamos conversando mientras comíamos unos aguajes que ella me estaba invitando y al ver que ella pelaba la cáscara del aguaje y lo amontonaba en el suelo, empecé a hacer lo mismo. Vi que, para que su cachorro no se lo coma, botaba las pepas por la puerta de su casa y que el resto de la cáscara lo botaba bajo su casa por los espacios vacíos que habían en el ensamble de tablas de madera del que se componía el piso de su casa (la cual estaba construida en altura gracias al soporte de unos pilotes), quedando un espacio vacío de aproximadamente un metro entre el suelo y el piso.

Tras botar las cáscaras y quedar algo sucio el piso empezó a pedirme perdón por la suciedad de su casa y a decirme que a ella le gustaba vivir así y que era parte de su costumbre vivir con la casa “sucia y desordenada”. Me contó que su madrina que vive en Pucallpa, en cambio, tenía su casa siempre muy limpia y con el suelo brillante, pero que ella no se sentía cómoda viviendo así y que sabía que no era mala la forma en la que vivía, por lo que esperaba que quien vaya a visitarla respete sus costumbres. Al igual que María Luisa, todos los yaminahua que me acogieron en sus casas suelen botar sus desperdicios lanzándolos afuera; costumbre que me parece bastante práctica, pues se trata principalmente de desperdicios orgánicos que sirven de alimento para los perros o las aves carroñeras que abundan en Sepahua, sino que además son buenos para sus chacras. Sin embargo, María Luisa relaciona esta práctica y el amontonamiento de sus cosas con la suciedad, en comparación con la casa limpia y ordenada de su madrina, que es una mujer mestiza.

De esta manera, el concepto de “suciedad” se construye de forma relacional, sea comparando las casas de los yaminahua con las de los mestizos de Pucallpa o las costumbres nahua en comparación de las yaminahua. Así, se generan una especie de escala que va desde lo nahua hasta lo mestizo en términos de limpieza; escala que perfectamente podría replicarse en relación a otros aspectos.

En su libro *Pureza y Peligro* (1973), Mary Douglas plantea que todas las culturas tienen una manera propia de entender lo que es la contaminación y lo que es la pureza, ideas que están sujetas a cambios en el tiempo y el contexto. En el caso de los yaminahua, resulta evidente que estas ideas de lo “limpio” y lo “sucio” se

han ido modificando, asumiendo el ideal “mestizo” de lo “limpio”, pero modificándolo de acuerdo a su propia forma de vida. Y es precisamente a partir de estas ideas que los yaminahua les enseñan a los nahua la diferencia entre limpieza y suciedad como parte de su proceso de “civilización”.

3.2.3.4. Los roles femeninos y masculinos

Entre los yaminahua, además, existe una diferenciación clara entre las funciones que cumplen los hombres y las que cumplen las mujeres en relación a ciertos aspectos de su vida social. En la parte dedicada a los yaminahua en la Guía Etnográfica de la Alta Amazonía (1994), Townsley se detiene a detallar la diferencia entre las esferas femenina y masculina. Según Townsley, la esfera masculina sería más pública e individual, teniendo como actividad económica principal la caza, Mientras que la femenina, se caracteriza por el trabajo cooperativo, y teniendo como actividades principales la agricultura, la preparación del alimentos y la crianza de los hijos.

Actualmente, la distinción se ha difuminado y muchas actividades son ahora de responsabilidad compartida, pero también hay otros aspectos que se mantienen de manera separada. En el caso de los hombres, por ejemplo, a pesar de que se ha reducido la caza, algunos siguen practicando esta actividad; además de dedicarse a otras como la recolección de leña para que las mujeres puedan cocinar. Asimismo, al no tener un trabajo asalariado fijo, muchos de ellos están en la búsqueda constante de trabajos temporales de construcción o de carga de materiales, los cuales suelen ser dados tanto por la Municipalidad como por la empresa Pluspetrol.

Por otro lado, la esfera doméstica que incluye el cuidado del hogar y de la familia, es claramente femenino. Son las mujeres quienes cocinan, quienes lavan la ropa y los trastes, y quienes preparan el masato para los invitados. En el caso de actividades no remuneradas como la pesca o el cuidado de la chacra, estas son realizadas por todos, independientemente de su género. Pero, al ser los hombres quienes suelen encargarse de ejercer trabajos remunerados, son las mujeres quienes suelen estar más relacionadas con estas actividades.

Por ello, los yaminahua al vivir con sus paisanos nahua, también trataron de transmitirles esta diferenciación de roles entre sus enseñanzas, tal como se puede apreciar, por ejemplo, en el siguiente relato de la señora Teresa:

“Las mujeres ellos mismos se iban a hacer sus leña, ellos mismos. Veían, pues, a mi esposo cuando me lo traía mi leña para yo poder cocinar. Yo cocinaba, mi esposo me da. “Cuñado...”, le decía mi esposo a uno de ellos, “...anda a traer su leña de nuestro mujer para que cocina”. Primero decía “no, nunca no hemos hecho leña”. “No, pero vale buscar la leña porque con esa misma leña nuestro mujer cocina y nosotros comemos”, le decía pues.”

Este relato confirma que hay responsabilidades claras que los yaminahua reconocen para cada uno de los géneros, de manera que estas tareas sean complementarias: para poder comer es necesario que los hombres busquen la leña y que las mujeres cocinen con ella. Como Teresa, Verónica (62 años) también me contó sorprendida cómo ella, al vivir en la quebrada Putaya junto a los nahua y a los miembros del ILV, veía que cada persona se ocupaba de lo que iba a comer, independientemente de si eran hombres o mujeres, niños o adultos. Por lo cual, ella les enseñaba cómo debían dividirse las tareas y que las mujeres deberían alimentar

a sus esposos y a sus hijos; tal como decía que siempre lo habían hecho los yaminahua.

Cabe resaltar, sin embargo, que en las narraciones que he escuchado de algunas mujeres nahua sobre su vida y la de sus paisanos antes de “salir del monte”, aparecen también los distintos roles de género que ellos tenían. Una mañana, conversando con María Miranda (una mujer nahua que, a pesar de poder comunicarse en castellano, es claro que tiene una desenvoltura mayor en su idioma materno), le pedí que me cuente una historia en su lengua, que yo grabaría y traduciría después, sobre la época en la que ella aún no conocía Sepahua y vivía en el Manu con sus paisanos nahua. La historia se centró en un paseo que hizo junto a sus parientes en busca de comida; en ella, me narró lo siguiente:

“Mi abuelo nos decía “ya ha muerto el lagarto”. En canasto lo ha traído mi abuelo. “Ya estoy viniendo ya, hijitos, trayendo el lagarto”. Y mi abuela lo abría. Mi abuela le daba a su hermana y mi abuela cocinaba su cabeza, su rabo; mi abuela me decía “ahí nomás, yo voy a cocinar” cuando era chiquita (...) Después de matar huangana³⁷, los hombres han matado huangana y las mujeres habían hecho chicha, tomando masato (María Miranda, mujer nahua de 48 años. Traducción hecha por Teresa Ramírez).”

Aunque no sea una cita que muestre la percepción yaminahua, pues es una nahua quien la enuncia, esta nos sirve para dar cuenta de que los nahua, antes de su contacto con los yaminahua, marcaban también esta misma diferenciación de roles a la que hacen referencia las mujeres yaminahua citadas. Era el hombre quien iba a cazar y la mujer quien cocinaba y preparaba la chicha.

³⁷ La “huangana” es el nombre en castellano regional del pecarí (*Tayassu pecari*); sin embargo, en el contexto del párrafo presentado, “huangana” hace referencia a una abundante cantidad de carne de monte, independientemente de la especie, pues este animal se caracteriza por andar siempre en grandes manadas.

A pesar de lo incoherente que puede sonar que las yaminahua mencionen haber educado a los nahua en un aspecto que ya era parte de la vida social de estos, lo importante es que la mención de este aspecto refleja que la distinción de roles de género bien definidos forma parte de lo que los hombres y mujeres yaminahua consideran importante para poder ser civilizado.

Este es un punto interesante debido a que, en este caso, la “civilización” no llega mediante un modelo de aprendizajes mestizos, sino que esta vez, como lo menciona Verónica, lo que se enseña es propio de la organización social yaminahua desde el tiempo de los “antiguos”. Por lo tanto, con este aspecto de la civilización se puede entender que esta no es solamente una forma de “volver mestizos” a los nahua, sino que es un proceso de enseñanzas más complejo que evidencia la intención yaminahua de educarlos acorde a sus propias prácticas y costumbres.

3.2.3.5. Ser “ciudadanos”

En Sepahua, hablar de la situación actual de los nahua de Santa Rosa de Serjali suscita una serie de comentarios que resaltan su reciente posición como “ciudadanos”. “Son ciudadanos ya” es una frase constante pero que es sustentada con distintas pruebas: sean los documentos de identidad, los estudios, o su movilización a distintas partes del país.

Uno de los miércoles que visité a Teresa y Juan, conversamos al respecto. A pedido de ellos, yo iba todos los días miércoles a visitarlos y,

normalmente, mientras Juan iba al río junto a su yerno para probar suerte con la pesca, yo me quedaba conversando con Teresa tomando chapo. Al conocer mi interés por los nahua, ella siempre me hablaba de ellos y me contaba de los años en los que ambos vivían en Santa Rosa de Serjali y de cómo le han contado que, actualmente, ha cambiado bastante y está mucho mejor que Sepahua.

Ella, como varios otros yaminahua, me contó que los nahua ya cuentan con su propia posta de salud, su ambulancia, un centro educativo de nivel primaria y, a pesar de que me confiesa no haber vuelto a Santa Rosa de Serjali en varios años, me menciona que las viviendas más recientes de sus paisanos del río Mishagua ahora se están construyendo con paredes de cemento y con techos de calaminas. En contraste, en Sepahua las viviendas yaminahua, por lo general, cuentan con techos hechos con hojas de palmera y los materiales de las paredes varían entre el plástico y la madera.

Bajo ese contexto, me comenta también: “ahora ya están civilizados todos [en referencia a los nahua], peor que recién nacidos de aquí, allá mismo nacen, ya algunos son ciudadanos, tienen DNI, todo tienen”. Juan, por su lado, al volver sin haber conseguido mucho pescado, se une a la conversación y me comenta: “los más jóvenes que han salido ya saben ya. Son profesores. Ya no es como lo que más antes vivían (...) esos son ciudadanos ya, ya tienen DNI”.

Como lo muestran Teresa y Juan, la ciudadanía de la que hablan los yaminahua hace referencia, en primer lugar, a la más palpable de las pruebas: el

Documento Nacional de Identidad, que lo certifica de forma muy concreta. Sin embargo, esta reciente “ciudadanía” adquirida también se relaciona a otros aspectos, tales como los estudios y ser profesionales, que también son mencionados por Juan. Al respecto, Josefa (hermana de Juan) me comenta en otro momento: “ya saben ellos ya, ya saben ellos ya, ya conocen las cosas ya. Hasta profesoras, hasta ingenieros ya están haciéndose ya, están estudiando. En Yarinacocha, en Pucallpa, ellos estudian con los gringos”.

Este último comentario de Josefa sugiere varias cosas. Primero, menciona que los nahua “ya conocen las cosas”. Esto, dicho de forma aislada puede no significar nada en particular; sin embargo, se puede relacionar con las numerosas veces que yaminahuas me han mencionado que a los nahua “ya no se les puede engañar” o que “ya se defienden solos” porque “ya conocen”. Por lo tanto, esta expresión haría referencia a que ya han adquirido suficientes conocimientos como para no necesitar ayuda foránea –como sí necesitaron al recién salir del monte con la entrada de madereros que explotaban su territorio– y que ya adquirieron aprendizajes mestizos. A lo que se agrega, bajo la misma lógica, que ya están estudiando y haciéndose profesionales junto a ellos. Ella indica que “en Yarinacocha, en Pucallpa, ellos estudian con los gringos”, haciendo referencia a quienes viajaron para trabajar con el ILV, pero resaltando también que han viajado para adquirir aprendizajes con los gringos (y de ellos).

Finalmente, José Manuel también me dio su opinión al respecto y me dijo: “mis dos hijos ya son ciudadanos, han servido a su patria. Mi hija mayor está en

Pucallpa y la winsha³⁸ de todos está en Puerto Maldonado”. Al leer esta cita, cabe recordar que José Manuel está casado con María Miranda, una mujer nahua; motivo por el cual él hace esa aclaración respecto a sus propios hijos. Señalando que ellos ya son ciudadanos porque han “servido a la patria” mediante el servicio militar, pero, sobre todo, que se han mudado a lugares de “mestizos”, tales como ciudades grandes (Pucallpa, Puerto Maldonado).

En general, estas descripciones, tal como mencioné antes, expresan una valoración positiva hacia la vida en el actual asentamiento nahua, y si se considera, además, que allí existe una mayor facilidad para cazar animales del monte y pescar, Serjali sería un mejor lugar para vivir que Sepahua. Como Juan termina diciendo: “ellos viven como mestizos, mejor que nosotros, con casa de concreto”, marcando también las diferencias económicas que existen entre ambos grupos; pues todos saben que los nahua cuentan con recursos brindados por la empresa Pluspetrol, cuya base de operaciones para el proyecto Camisea se encuentra cerca a la comunidad nativa de los nahua.

Más allá de que estas características de Santa Rosa de Serjali sean verdaderas o no, lo importante en el imaginario yaminahua que se ha creado alrededor de Santa Rosa de Serjali hoy radica en que se valora más el cemento y las calaminas como “mejores” materiales (a pesar de que la calamina, por ejemplo, genere más calor dentro de las casas) por ser materiales asociados a las casas de los mestizos y por ser materiales más costosos.

³⁸ “Winsha” es una palabra regional que significa: la hija menor.

Este aspecto podría ser entendido como fruto de la influencia de un discurso externo con respecto a lo que es la “civilización”; sin embargo, dejaré de lado esta consideración para enfocarme en la relación de este aspecto con el cuerpo.

Al respecto, es importante recordar la propuesta de Feather (2007), quien indica que para los nahua los viajes son un mecanismo fundamental de aprendizaje que genera cambios en el cuerpo; no solo por los viajes en sí, sino también por el cambio de interacciones que tiene este viaje como resultado. Al igual que ellos, los yaminahua también acostumbran hacer viajes constantes para descubrir nuevas cosas, relacionarse con otro tipo de personas y adquirir conocimientos (Pérez Gil 2018: 60). Entonces, esta dimensión de la “civilización”, desde el punto de vista yaminahua, se puede entender, no solo como un cambio a nivel discursivo, sino como un cambio que implica una serie de consecuencias físicas; pues la realización de viajes largos a espacios habitados por mestizos genera diversos aprendizajes que les permiten adquirir nuevos conocimientos. En la misma línea, cambiar los materiales de las casas por las que usan los mestizos y, sobre todo, frecuentar sus escuelas, son mecanismos importantes para relacionarse con estos. Así, el afán de los yaminahua por sus objetos y lo que aprenden de ellos en la convivencia cotidiana los transforma, de tal manera que pueden ser indígenas y también ser como los mestizos al mismo tiempo; es decir, ser “civilizados”.

3.2.3.6. Balance de la dimensión corporal: el “acostumbrarse”

Como he mostrado, todos los aspectos previamente presentados generan, de una forma u otra, transformaciones corporales entre los nahua, que tienen como resultado producir su “civilización”. Esta idea se expresa de manera clara en el concepto de “acostumbrar” que ambos pueblos indígenas usan con frecuencia, y que pasaré a explicar a continuación.

Una semana antes de terminar mi trabajo de campo, y siendo consciente de mi posición como foránea en las casas de las señoras yaminahuas y de su trato diferenciado con sus invitados, me percaté de un detalle: al llegar a casa de la viejita María Ramírez, en vez de servirme el chapo en vaso, como lo había hecho siempre hasta ese momento, me lo sirvió, al igual que a todos los presentes, en un tazón. Esta escena se repitió dos veces más en distintas casas a lo largo de la semana y, a pesar de que ya había escuchado a una familia yine decir que ellos sirven su masato en tazones de tamaño proporcional al cariño que le tengan a la persona, me pareció pertinente indagar qué podía significar esto para mis anfitriones yaminahua.

Mi amiga Josefa fue quien, una vez más, me aclaró la duda: “es porque ya te ven ya, ya te ven tiempito. Ya te acostumbras. Por ejemplo, Wadu (Kelsey Neely) ya toma en tazón, Wadu es yaminahua ya”. Dejándome en claro que el cambio de recipiente es consecuencia de este acostumbramiento.

El “acostumbramiento” es un aspecto fundamental para explicar un proceso de cambios, como, por ejemplo, el proceso de “civilización”. Una persona se acostumbra a lugares, a nuevas prácticas o a personas distintas a las que está habituada. Así, al preguntarle a los yaminahua por qué vivían en Sepahua

actualmente, sobre todo si consideran en su discurso que Serjali es “mejor”, la respuesta fue la misma siempre: porque ya se acostumbraron. Por otro lado, los nahua se acostumbraron rápido a comer ciertos alimentos y a comerlos de una forma específica. Y, finalmente, los nahua se acostumbraron a los yaminahua; quienes, al vivir en Serjali, se acostumbraron también a los nahua y, en los últimos años, se acostumbraron “con” Wadu y, ahora, se estaban acostumbrando “conmigo”. Por ello, como señala Rodríguez Alza en relación a los iskonawa de Callería, se puede dar cuenta de que el acostumbramiento implica el aprender a relacionarse con otros (2017: 161-162); ya sea con ellos mismos en un proceso de acostumbramiento que se reconoce como mutuo o a través de un aprendizaje en el que se da y se recibe. En el caso de la relación entre los yaminahua y los nahua resulta claro que son los segundos quienes tienen que aprender de los primeros.

Entre los cashinahua, según Elsje Lagrou (2000), la palabra para “acostumbrarse” es *yudawa*, cuya definición literal es “hacer el cuerpo”. Esta autora menciona que uno se acostumbra a un lugar gracias a la intervención de otros sobre su cuerpo, a través de compartir la comida, pintarse el cuerpo y hacer baños con hierbas; de manera que el cuerpo se transforma para ser similar al de los otros y así pueda vivir en un nuevo espacio. En suma, para Lagrou (2000: 160), el cuerpo es resultado de un constante modelaje hecho por otros a través del “acostumbramiento”.

Este concepto de “acostumbrarse” es similar al concepto de “domesticación” que hace referencia a la relación de un pueblo indígena con una forma de alteridad a partir de su “humanización” a través de distintos mecanismos. En el caso de los

waiwai, por ejemplo, estos “domesticaron” a los misioneros, con quienes tuvieron un contacto directo y permanente por primera vez, a través de la comida que les daban (Howard 2002). De esta manera, ambos conceptos dan cuenta de una incorporación del “otro”, así como de estrategias para relacionarse con él.

Laura Pérez Gil, en un texto donde explica la relación entre corporalidad e identidad entre los yaminahua surgido del aprendizaje de ciertas prácticas que llegaron con el contacto con los blancos, plantea también estos dos aspectos como fundamentales en los cambios que vivieron. Mientras, por un lado, la alimentación con comida exógena generaba una debilitación del cuerpo, sobre todo para las prácticas chamánicas; por el otro, el empezar a utilizar la ropa de los blancos y abandonar su vestimenta se relacionaba con el deseo de ser como los blancos y, con ello, obtener acceso a sus bienes, motivo por el cual también muchos de ellos se convirtieron en madereros. Pérez Gil (2003: 42) señala para el caso yaminahua, que esta posibilidad de cambiar mediante la transformación del cuerpo demuestra que las personas indígenas están en construcción constante a lo largo de sus vidas, tal como antes ya sugirieron Seeger, Da Matta y Viveiros de Castro (1979) para el conjunto de la Amazonía indígena. En la misma línea, Grotti (2010) discute la forma que tienen los trío para “civilizar” a partir de “técnicas de crianza” que inciden sobre los cuerpos transformándolos.

En este capítulo he discutido cómo lo que, a primera vista, puede parecer un intento de volver “mestizos” a los nahua, tiene sentido si se analiza desde la transformación de las personas y sus cuerpos. Tanto los cuerpos y las personas nahua y yaminahua están en construcción constante. Este proceso se manifiesta en

los cambios vividos por los nahuas tras salir del monte hasta estar hoy “civilizados”, así como también se manifiesta en la forma misma en que los yaminahua tienen para “civilizar” a los nahua: a través de la comida, de su apariencia, de sus concepciones de limpieza, del aprendizaje de roles de género, etc. Es decir, a través de sus prácticas, pero también del modelaje de sus cuerpos, como propone Lagrou, para “acostumbrarlos”.

Se puede concluir, entonces, que el proceso de “civilización” puede entenderse como un proceso de acostumbramiento. Sin embargo, en la Amazonía, no solo uno se acostumbra, sino que también, y sobre todo, uno puede acostumbrar o ser acostumbrado por otros. En esa línea, entiendo al proceso llamado hasta el momento de “civilización” como un proceso de “acostumbramiento” por parte de los yaminahua hacia los nahua.

Finalmente, lo que para los yaminahua podría consistir en convertir a los nahuas en sus parientes consanguíneos a través de este proceso de acostumbramiento, para estos últimos, este mismo proceso de “civilización” les permite adquirir nuevos conocimientos. Así, entiendo a este proceso como desarrollado a partir de una doble intencionalidad.

3.2.4. El matrimonio

En los dos meses que estuve en Sepahua conocí a siete nahuas que residían en el distrito, todas eran mujeres y de ellas, seis estaban casadas con hombres yaminahua y una con un hombre de la etnia yine; por el contrario, no conocí a

ningún hombre nahua que residiera en Sepahua³⁹. Esto me hizo pensar en las alianzas matrimoniales que se habían formado entre los dos pueblos indígenas, pues estas se dieron, en su totalidad, entre mujeres nahua y hombres yaminahua.

Durante el proceso de “contacto”, las primeras personas que fueron contratadas por madereros para trabajar en la zona donde vivían los nahua fueron hombres yaminahua. Estos hombres que ya estaban casados en Sepahua, pero llevaron consigo a sus hijos mayores, quienes no lo estaban y rápidamente conocieron y “agarraron”⁴⁰ a mujeres nahua, casándose y volviendo a Sepahua con ellas. En cambio, las mujeres yaminahua conocieron a los nahua un tiempo después al ser contratadas por el ILV junto a sus esposos.

Fueron pocas las veces en las que pude observar espacios de interacción entre los nahuas que llegaban de visita a Sepahua y los yaminahua; sin embargo, son estas pocas mujeres nahua casadas con yaminahuas las que mantienen el vínculo con sus paisanos de Santa Rosa de Serjali y quienes mantienen informados al resto de sus vecinos sobre lo que ocurre con ellos. Así, las pocas veces que observé momentos en los que interactuaban, estos consistían en visitas de los nahuas a las casas de las nahuas residentes, en donde, por extensión, también estaban los esposos y algunos de sus familiares yaminahua compartiendo buenas cantidades de masato.

³⁹ Podría mencionar como excepción a un hombre de origen nahua que fue adoptado de niño por una mujer yaminahua durante la época de la epidemia de enfermedades que vivieron los nahua, en la que quedó huérfano. Sin embargo, conmigo presente, siempre habló de los nahua como si fueran un grupo ajeno a él.

⁴⁰ “Agarrar”, al igual que “chapar”, es una expresión que se utiliza en la región para hacer referencia a la forma de generar una alianza matrimonial. La explicación de esta expresión requiere de una mayor complejidad, pues la palabra en sí sugiere una intención inicial unidireccional y podría sugerir una relación predatoria.

También ocurría la situación inversa: las nahuas residentes iban a ver a los nahuas visitantes, quienes, en vez de quedarse en un albergue construido para ellos que queda lejos del centro⁴¹, prefieren instalarse afuera de la misión de los dominicos debido a la cercanía al “pueblo” de Sepahua (en donde está la zona de comerciantes) y por la cercanía al padre encargado de la misión, quien les facilita algunos recursos. Sin embargo, esto sucedía con menor frecuencia y solía hacerlo José Ramírez, quien visitaba a alguno de los hijos que tuvo en Santa Rosa de Serjali para recoger el pescado o alguna carne que le estuvieran llevando. Asimismo, iban también con cierta regularidad algunas mujeres nahua para visitar a sus familiares en los días en los que llegaban en grandes grupos desde su Comunidad Nativa⁴².

A lo largo de mi estadía, hice árboles de parentesco⁴³ de las familias yaminahua que viven actualmente en Sepahua y que son descendientes de dos alianzas matrimoniales entre las familias Ramírez y Gómez (ver diagrama 1). He incluido en ellos solo a los miembros que actualmente se encuentran casados, pues mi interés principal al elaborarlos era observar las alianzas establecidas entre nahuas y yaminahuas. Fue al hacerlos que caí en cuenta de dos detalles importantes: el primero es la predominancia, que ya mencioné, del género femenino

⁴¹ Este albergue fue construido con un presupuesto brindado por la empresa Pluspetrol y se encuentra a 30 o 40 minutos de distancia a pie desde el centro de Sepahua.

⁴² En Sepahua, el flujo de nahuas visitantes es bastante alto a lo largo del año; sin embargo, hay algunas fechas específicas en las que llegan grupos numerosos, como en los días de cobro del programa estatal “Juntos”.

⁴³ Estos árboles de parentesco fueron elaborados por mí con la colaboración constante de Kelsey Neely.

entre las personas nahua residentes en el distrito y el segundo es que el matrimonio yaminahua tiene una clara tendencia exógama.

En los diagramas que presento a continuación, he diferenciado a las personas por colores acorde al grupo étnico al que pertenecen. De esta manera, los yaminahua son representados por el color negro; las nahuas, por el color rosado; los mestizos, por el color azul; y las personas de otros pueblos indígenas, por el color anaranjado.



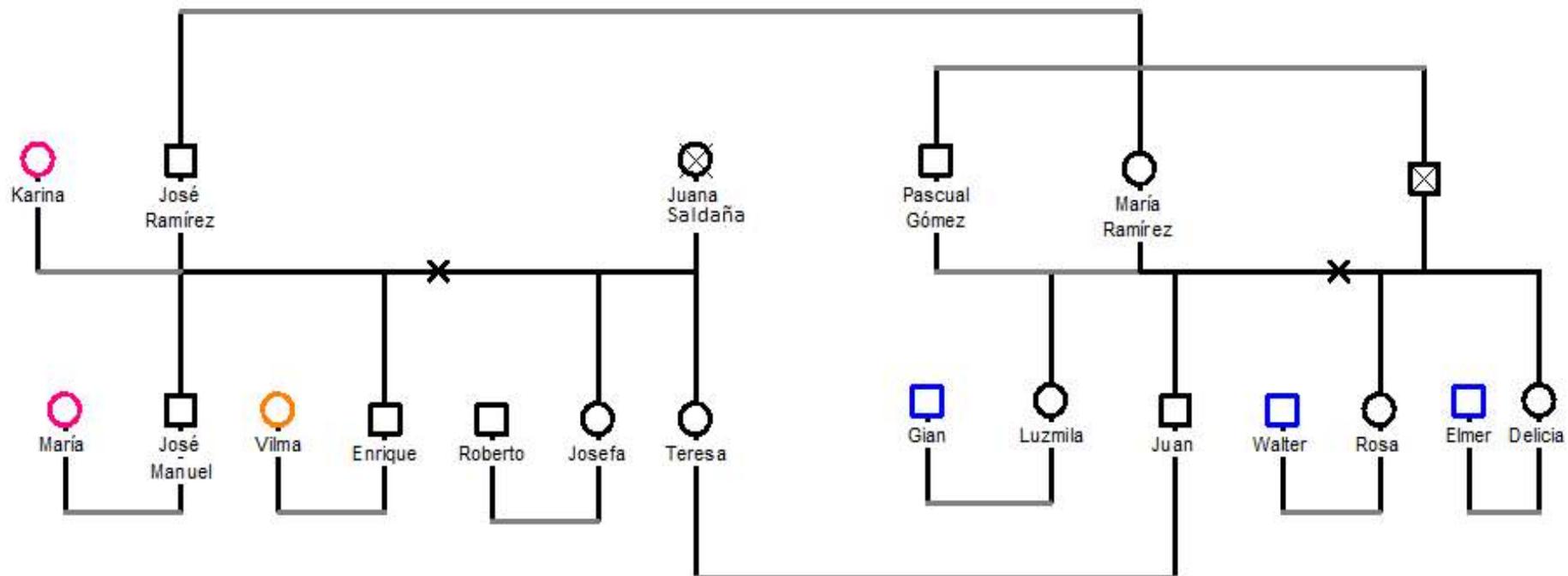


Diagrama 1. Yaminahuas de primera y segunda generación, y sus respectivos matrimonios (elaboración propia).

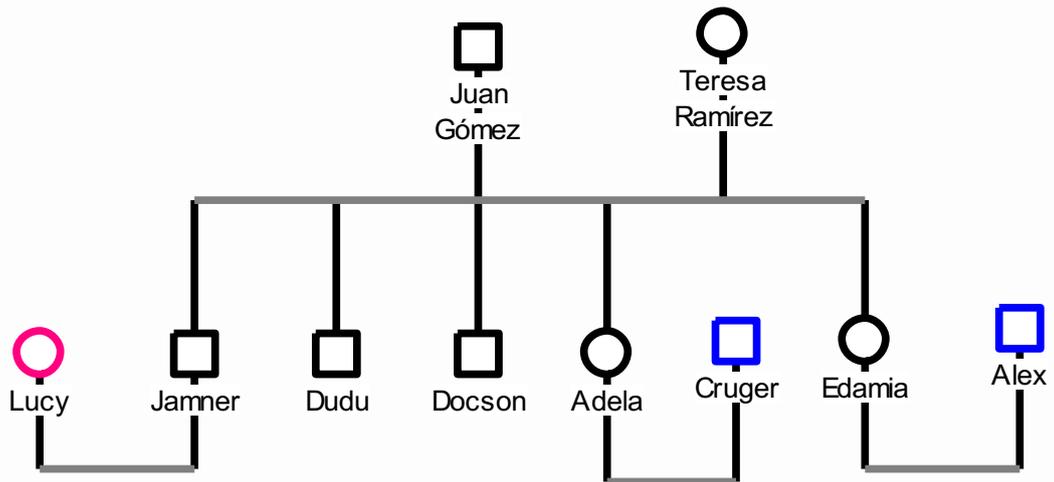


Diagrama 2. Familia Gómez-Ramírez (elaboración propia).

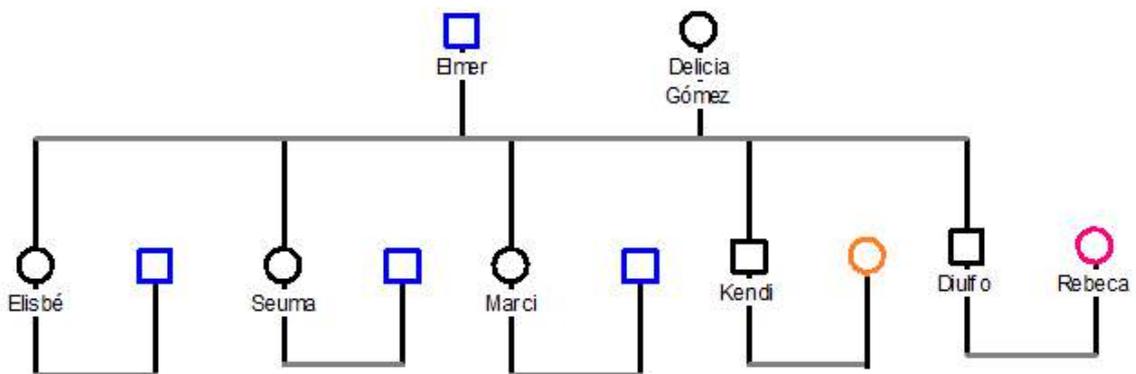


Diagrama 3. Familia Flores-Gómez (elaboración propia).

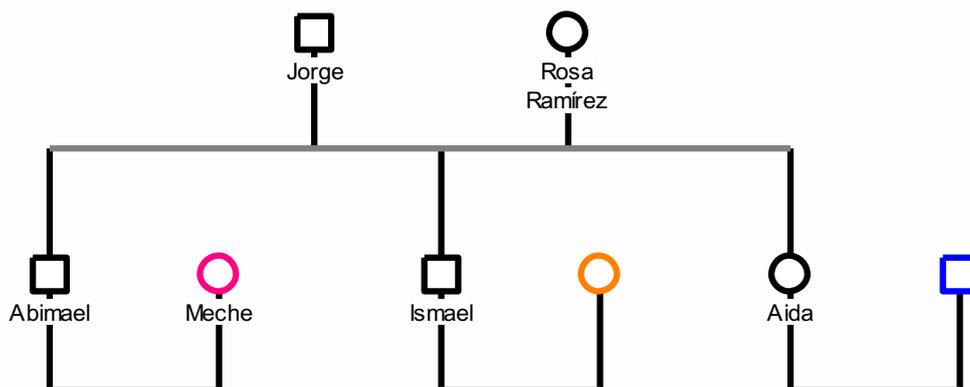


Diagrama 4. Familia de Rosa Ramírez (elaboración propia).

Así, se puede ver en los diagramas 2, 3 y 4 que, mientras los hombres yaminahua se suelen casar con mujeres de otras etnias, las mujeres (sobre todo las más jóvenes) suelen casarse con hombres mestizos; motivo por el cual muchas de ellas terminan mudándose a Atalaya, Pucallpa, Puerto Maldonado, Lima u otras ciudades. En el primero de los árboles (diagrama 1), sin embargo, se pueden ver dos matrimonios establecidos entre dos personas yaminahua. El primero es el matrimonio de Josefa con Roberto, quien es el segundo esposo de Josefa, pues ella se casó primero con un mestizo del que decidió divorciarse. Similar es el caso de Verónica, quien es sobrina de María y de José. Al igual que Josefa, ella estuvo casada primero con un hombre mestizo y después, al volver a Sepahua, se casó con Luis, un hombre yaminahua. El tercero es el matrimonio de Teresa y Juan, quienes se casaron acorde a la forma tradicional yaminahua de establecer alianzas; pero, fuera de estos tres mencionados, no conozco otro caso similar en el que dos yaminahuas que vivan en Sepahua se encuentren casados; dejando en claro que la tendencia actual es que se realicen matrimonios con personas que no forman parte del pueblo yaminahua.

Por otro lado, también es importante indicar que todas las mujeres nahua que viven en Sepahua tienen relaciones de parentesco entre sí previas a su llegada a Sepahua. Tres de ellas son primas hermanas y las otras dos son sus sobrinas. Es decir, de los tres grupos en los que se encontraba dividido el pueblo nahua antes de la llegada de los miembros del ILV, todas las nahua que viven en Sepahua (en el caso de las más jóvenes, sus padres) pertenecieron a uno solo de estos grupos.

Al conversar con los esposos yaminahuas de las mujeres nahua fui descubriendo que varios de ellos fueron quienes enseñaron a sus esposas a cocinar, a lavar y a hablar castellano, contándome lo bien que aprendieron, y agregando, siempre conscientes de que este era el tema que yo estaba investigando, que ya estaban “civilizadas”. Como ya expliqué, estos son aspectos fundamentales para la “civilización” de los nahua, por lo que creo pertinente entender entonces al matrimonio como una extensión de este proceso “civilizatorio” en el que se vieron envueltos los yaminahuas como “asesores” o “profesores” de los nahua con el objetivo de que aprendan y se acostumbren a distintas a la vida mestiza.

Sin embargo, vale la pena señalar que la iniciativa para estas enseñanzas no fue únicamente masculina, sino que hay un interés femenino por aprender nuevas cosas, por vivir en otros espacios y por modificar algunos elementos que las identifican como nahuas. Así, una de las mujeres nahua, casada con un joven yaminahua, me cuenta que ella siempre le recomienda a su hermana menor que no se case con ninguno de sus paisanos de Santa Rosa de Serjali, sino que busque a

alguna otra persona, “aunque sea de otra etnia”, debido a que sus paisanos no educan bien a sus hijos, pues no les enseñan bien las distintas responsabilidades que deben tener los niños y las niñas; pero también por la importancia de cambiarse de apellido y tener un apellido “mestizo”, calificado como “más bonito”.

Actualmente, mientras los nahua conservan sus nombres familiares, los yaminahua tienen apellidos de “mestizos” que les fueron puestos por un misionero católico, siendo Ramírez y Gómez los dos apellidos que lleva la mayoría de yaminahuas que viven en Sepahua. En ese sentido, y teniendo en cuenta de que los yaminahua les transmiten las enseñanzas de los roles de género a sus hijos desde pequeños, el matrimonio con hombres de esta etnia cumple perfectamente con los estándares que le propone esta mujer a su hermana menor.

Así, al parecer, son las mujeres de estos pueblos del macro-conjunto pano, quienes tienen un mayor interés en adquirir características propias de los mestizos. Tendencia que podemos ver tanto entre las mujeres nahua que se casan con hombres de otras etnias para salir de Serjali y tener apellidos mestizos, como entre las mujeres yaminahua, quienes, mientras más jóvenes son, tienden más a casarse con mestizos y a vivir fuera de Sepahua.

Otro punto importante a tomar en cuenta es que los yaminahua consideran a los nahua como parte de su familia y los incluyen dentro del conjunto “yaminahua”. Siendo entonces estos matrimonios formados entre hombres yaminahua y mujeres nahua hechos bajo una lógica endogámica y no exogámica, como propuse anteriormente. De esta manera, se deja ver una diferencia mucho más importante

entre los hombres y las mujeres de la etnia yaminahua a través de sus formas de establecer alianzas matrimoniales.

Si bien escapa al tema de mi investigación buscar una respuesta para estas lógicas matrimoniales a partir de las diferencias de género, puede resultar útil compararlas con las lógicas matrimoniales descritas por Gow (1991) para las comunidades indígenas en el Bajo Urubamba. Según Gow, las mujeres indígenas que se movilizan río abajo lo hacen con sus esposos mestizos o blancos, de quienes reciben dinero y regalos comprados, estableciendo una relación de demanda; mientras que, los hombres se movilizan río arriba o se quedan en sus comunidades de origen para casarse con mujeres nativas menos “civilizadas” pues no pueden corresponder al deseo y la exigencia de un ingreso monetario de las mujeres.

De esta manera, podemos ver que esta distinción por género se encuentra presente entre los otros pueblos indígenas del Bajo Urubamba, y donde son las mujeres quienes generan alianzas matrimoniales con mestizos, mientras que los hombres lo hacen con mujeres consideradas menos “civilizadas”.

3.3. Conclusiones del capítulo

A lo largo de este capítulo he presentado las distintas dimensiones que implican el proceso de “civilización” de los nahua, tal y como lo entienden hoy los yaminahua de Sepahua.

Empecé presentando cómo es entendida la noción de “civilización” por otros pueblos indígenas del Bajo Urubamba como punto de partida para la comparación y el análisis posterior. Con ello, traté de mostrar que la “civilización” es entendida, en primer lugar, como un proceso que tiene como resultado cambios espaciales y sociales; pues implica un cambio de residencia del monte a la ciudad y el paso de una movilización constante al asentamiento fijo en una comunidad nativa. Asimismo, implica también un cambio en las relaciones sociales, en tanto estas se amplían e incluyen también a mestizos y a otros pueblos indígenas, con quienes no solo se establecen relaciones, pues estas existieron en el pasado a través de enfrentamientos constantes, sino que estas se hacen de forma pacífica y permiten, además, generar alianzas matrimoniales.

Después, a partir del recuerdo de su propio proceso de contacto, presento aspectos que ayudan a comprender el concepto de “civilización” en yaminahua, *mãraea*. Vimos que este concepto se relaciona con el de “amansar” y sugiere el paso de vivir en una situación de guerra constante a vivir “tranquilos”, sin enfrentarse entre sí ni con otros pueblos indígenas.

Por otro lado, discutí la importancia de la dimensión corporal en el proceso de convertirse en “civilizado”. Empecé abordando los aspectos de la alimentación y el de la apariencia física, que son los más enfatizados por los yaminahua, para seguir con la enseñanza del orden y la limpieza, y la de los roles de género. Después, mencioné cómo aparece una noción de “ciudadanía” donde “ser ciudadano” es una

forma de “ser civilizado”. Esta concepción de “ciudadanía” implica, también, transformaciones corporales.

Estas distintas dimensiones que forman parte del proceso de “civilización” pueden condensarse, a su vez, en la noción de “acostumbramiento”. “Acostumbrar” a otra persona es una forma de relacionarse con ella y de “moldearla” sustancialmente para poder convivir. Así, el proceso de “civilización” puede entenderse como un proceso de “acostumbramiento” realizado a través de diferentes transformaciones corporales que terminan convirtiendo a los nahua en consubstanciales con los yaminahua.

Finalmente, en el último subcapítulo presento cómo los matrimonios entre nahuas y yaminahuas son parte de este proceso de acostumbramiento por parte de los hombres yaminahuas hacia las mujeres nahua. Sin embargo, en esta sección también se refleja que este proceso no solo parte de un interés masculino por “civilizar” a las mujeres nahua, sino que ellas también tienen interés y, por tanto, expresan su agencia en este proceso.

La percepción de los yaminahua sobre lo que es la “civilización” y la idea misma que implica el cambio de un estado a otro ha sido, evidentemente, influida en gran parte por agentes externos, –como las distintas iglesias que hay en Sepahua, los colonos andinos que residen ahí o los mismos madereros y empresas petroleras que los contratan Sin embargo, lo más interesante radica en que estas narrativas que establecen la diferencia entre “ser civilizado” y “ser salvaje” (o “vivir en el

monte”) es adoptada por un pueblo indígena cuya identidad está muy lejos de ser estática.

En última instancia, para los yaminahua, “civilizar” implica enseñarles a los nahua a través de un proceso de “acostumbramiento” en el que transforman sus prácticas y sus cuerpos. Por tanto, la idea de “civilizar” se centra en la intención de volver yaminahuas a los nahua, idea que se refuerza por compartir el parentesco, el idioma, y un origen común.



5. CONCLUSIONES FINALES

Lo que he relatado a lo largo de este informe, lejos de ser una lectura que pretende describir hechos “reales” objetivamente, es el reflejo de lo que los yaminahua que he podido entrevistar me han contado que recuerdan sobre el proceso de contacto de los nahuas con la sociedad nacional. Mi intención es, por lo tanto, dar cuenta de una realidad subjetiva que surge a partir de las vivencias de mis anfitriones, de sus memorias y de lo que me han querido o no contar.

Para responder a mi primera pregunta secundaria, que trata de la memoria sobre el proceso de contacto del pueblo nahua con la sociedad nacional desde la perspectiva del pueblo yaminahua, en el segundo capítulo presenté los eventos más relevantes en la memoria yaminahua. Primero, describí cómo eran estas memorias formalmente: cómo se manifiestan y quiénes son sus protagonistas. Después, entré a discutir a detalle el contenido de estas memorias. Esta presentación, sin embargo, dista mucho de ser una serie de eventos enumerados cronológicamente, ya que no sería coherente con la forma de recordar yaminahua que, al ser revivida cuando es contada, se centra en los recuerdos que cada persona protagonizó y estos emergen sin un orden concreto más que el de la fluidez de estos mismos.

He intentado mostrar cómo la memoria yaminahua se ve particularmente marcada por las relaciones que tuvieron con los nahua, pues gran parte de ellas no

hablan de la salida del monte de los nahua como un proceso, sino que se refieren a ella a partir de eventos concretos relacionados a la aparición de los nahua y a sus distintos encuentros. A partir de algunos recuerdos de José Ramírez, quise mostrar cómo es que esta memoria se manifiesta a partir de los intereses personales de quien las narra y cómo es que esta es un mecanismo para que el narrador se auto-represente en su propia narración. Asimismo, al discutir el concepto de *yabashta*, vimos cómo estos recuerdos tienen vigencia en la actualidad, pues se hacen presentes de forma constante a través del vocabulario y de la nominación de los nahua como “el pueblo *yabashta*”.

En estas narraciones los yaminahua hacen un énfasis particular tanto en la agencia de los nahua como en la de ellos mismos durante este proceso que ellos llaman de “civilización”. Desde las narrativas recogidas, fueron los nahua quienes salieron del monte y los yaminahua quienes los civilizaron; y si bien hubo una intervención de agentes externos constante, reconocida y valorada positivamente, se tiene muy presente que estos últimos no fueron los protagonistas principales de este proceso. Por último, doy cuenta de la apertura a la alteridad de la que ambos grupos se caracterizan: tanto los nahua al buscar constantemente conocer el mundo mestizo que encontraron al salir del monte, y los yaminahua por mostrar interés en conocer y establecer relaciones con los nahua desde el momento en el que estos llegaron a Sepahua.

En el tercer capítulo analicé el concepto de “civilización” desde la perspectiva yaminahua con el objetivo de responder a mi segunda pregunta secundaria. Por un lado, vimos que la traducción en yaminahua de esta palabra es *Mã raea* y ella

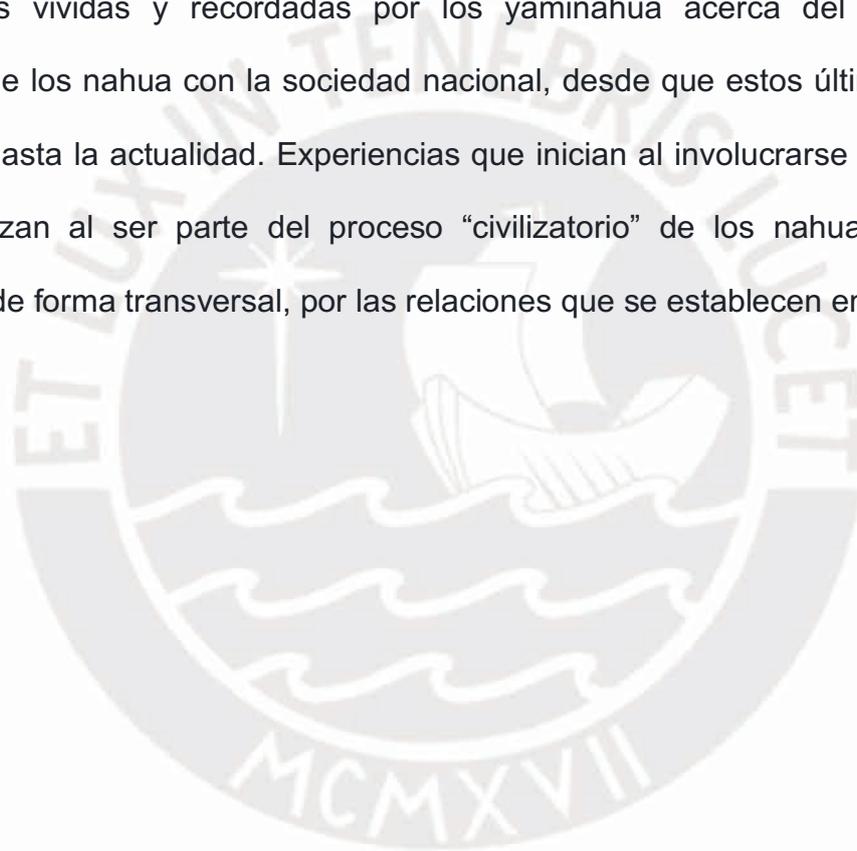
implica entender este proceso como el cese de una vida de constantes enfrentamientos para pasar a “estar tranquilos”, por lo cual también es considerado como un proceso de “amansarse”. Por otro lado, describí cómo los yaminahua interpretan la “civilización” como un proceso de cambios que se manifiesta en dos aspectos: cambios espaciales y cambios sociales. Los primeros se centran en el concepto de “salir del monte” que implica dejar la selva para vivir más cerca “al pueblo”, lo cual también resulta en un cambio en su forma de residencia, pues dejan de movilizarse constantemente para vivir asentados en una comunidad nativa. Los cambios sociales, por otro lado, se centran en las nuevas relaciones pacíficas que establecen los nahua con los mestizos y con otros pueblos indígenas, además de las nuevas alianzas matrimoniales generadas, principalmente, con yaminahuas.

Finalmente, mi tercera pregunta sobre el proceso de “civilización” de los nahua promovido por los yaminahua la respondí presentando las dimensiones corporales a través de las cuales estos promovieron la “civilización” de los primeros. A partir de la presentación de diversas dimensiones, como el aspecto físico, la alimentación, el orden y la limpieza, los roles de género y el ser “ciudadanos”, mostré que para los yaminahua, “civilizar” a los nahua implica no solo la enseñanza de distintas prácticas, sino también transformaciones corporales. Estos cambios, finalmente, permiten que al ser “acostumbrados” por los yaminahua, los nahua terminen asemejándose a ellos de forma sustancial, pues sus cuerpos se componen de lo mismo y comparten los mismos hábitos.

Asimismo, señalé que estas enseñanzas no solo se dan entre las personas de mismo género (mujeres yaminahua enseñándole a mujeres nahua, por ejemplo),

sino que el matrimonio constituye también un mecanismo para socializar y es a través de este que los hombres yaminahua “civilizan” a sus esposas en las distintas dimensiones antes mencionadas. Sin embargo, a través del matrimonio son las mismas mujeres nahua quienes buscan esposos de otros pueblos indígenas para adquirir estos aprendizajes.

A lo largo de esta tesis he presentado, pues, un panorama amplio de las experiencias vividas y recordadas por los yaminahua acerca del proceso de “contacto” de los nahua con la sociedad nacional, desde que estos últimos salieron del monte hasta la actualidad. Experiencias que inician al involucrarse en éste, que se profundizan al ser parte del proceso “civilizatorio” de los nahua y que son marcadas, de forma transversal, por las relaciones que se establecen entre ambos.



6. BIBLIOGRAFÍA

Álvarez Lobo, R. (2002). *Sepahua IX: El deseo de supervivencia*. Lima: Colección Antisuyo.

Álvarez Lobo, R. (2004). Recordando la historia de Shara, Yora, Nahua. *Estudios Amazónicos, I*, 31-70.

Álvarez Lobo, R. (2009). *Sepahua: viviendo la esperanza*. Lima: Centro Cultural José Pío Aza.

Álvarez Lobo, R. (2012). *El otro es mi espejo*. Lima: Centro Cultural José Pío Aza.

Arisi, B. (2010). Matis y Korubo, contacto y pueblos aislados: narrativas nativas y etnografía en la Amazonía brasilera. *Mundo Amazónico, I*, 41-64.

Arisi, Barbara (2012). "La No-Frontera Pano: etnónimos como categorías alternativas y múltiples entre Matis y Korubo," *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*. 10 (1), 19-36.

Disponible en: <http://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol10/iss1/2>

Assmann, J. (2008). Communicative and cultural memory. En: Astrid Erll, Ansgar Nunning. *Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook*. Berlin, New York, 109-118.

Barclay, F y Santos, F. (1994). *Guía etnográfica de la Alta Amazonía. Vol. 2: Mayoruna, Uni, Yaminahua*. Lima: IFEA/ Panamá: Smithsonian Tropical Research Institute.

Calavia, O. (2003) *Extranjeros sin fronteras: alteridad, nombre e historia entre los Yaminahua*. Indiana, 73-88.

Carid Naviera, M y Pérez Gil, L. (2002) "Los Yaminawa del Río Mapuya" in Lenaerts et Erikson (eds) *Rapport Scientifique Final du Project TSEMIM*. Bruxelles: Labethno.

Carid, M. (2007). *Yama yama: os sons sa memória: afetos e parentesco entre os Yaminahua* (tesis doctoral). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

Chaumeil, J. (2010) Historia de Lince, de Inca y de Blanco. La percepción del cambio social en las tradiciones amerindias. *Maguaré, Homenaje a Lévi-Strauss*, 56-67.

Congreso de la República del Perú (16 de mayo del 2006). *Ley para la Protección de Pueblos Indígenas u Originarios en Situación de Aislamiento y en Situación de Contacto Inicial*. [Ley N° 28736 del 2006].

Dagget, J. (1991). Dilemas que se presentan en los primeros contactos de un grupo étnico aislado. *Amazonía Peruana*, 11 (20), 49-64.

Deshayes, P., & Keifenheim, B. (2003). *Pensar el otro: Entre los Huni Kuin de la amazonía peruana*. Lima: IFEA, Instituto Francés de Estudios Andinos.

Douglas, M. (1973). *Pureza y peligro: Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. México: Siglo Veintiuno.

Erikson, P. (1993). Une Nébuleuse compacte: le macro-ensemble pano. *L'Homme*, tome 33 n°126-128. pp. 45-58.

Erikson, P. (1999). *El sello de los antepasados: Marcado del cuerpo y demarcación étnica entre los matis de la Amazonía*. Quito: ABYA-YALA, IFEA.

Feather, C. Viviendo con los nahua. *TUNZA: la revista del PNUMA para los jóvenes*, 2 (2), 5

Feather, C. (2007). Moverse para olvidar: La vida inquieta de los nahua. *Amazonia peruana*, 15 (30), 267-282.

Feather, C. (2010) *Elastic selves and fluid cosmologies: Nahua resilience in a changing world*, Tesis de doctorado. University of St. Andrews.

Gow, P. (1991). *Of mixed blood: Kinship and history in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press.

Gow, P. (2007). La ropa como aculturación en la Amazonía peruana. *Amazonia peruana*, 15 (30), 283-304.

Gow, Peter (2013). Autodenominations: An Ethnographer's Account from Peruvian Amazonia. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 11 (1), 52-64.

Recuperado de: <http://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol11/iss1/4>

Grotti, V., & Brightman, M. (2010). The Other's Other: Nurturing the Bodies of 'Wild' People among the Trio of Southern Suriname. *Etnofoor*, (2), 51.

Grotti, V. (2012). Happy with the Enemy: Kinship, Pacification, and Corporeal Transformations in Trio Beer Feasts, Northeastern Amazonia. *Anthropology & Humanism*, 37(2), 191-200.

INEI. (2017). *Sistema de consulta de cuadros estadísticos - Censos nacionales 2007: XI de población y VI de vivienda*. Recuperado de <http://censos.inei.gob.pe/cpv2007/tabulados/#> [Acceso el 30 de junio del 2017]

Jelin, E. (2012). *Los trabajos de la memoria*. Lima, Perú: Instituto de Estudios Peruanos.

Keifenheim, B. (1990). Nawa: un concept clé de l'altérité chez les Pano. *Journal de la Société des Américanistes*. Tome 76, 79-94.

Lagrou, E. (2000). Homesickness and the Cashinahua self. En Overing, J., & Passes, A. *The anthropology of love and anger: The aesthetics of conviviality in Native Amazonia*. London: Routledge.

Lévi-Strauss, C. (1992). *Historia de Lince*. Barcelona: Anagrama.

McCallum, C. (1996). Lenguaje, parentesco y política en la Amazonía. En Santos, G. F. *Globalización y cambio en la Amazonía Indígena*. Quito: Ediciones Abya-Yala.

McCallum, C. (2002). Incas e Nawas. Produção, transformação e transcendência na história Kaxinawá. En B. Albert & A. Ramos (eds.), *Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. Sao Paulo: Editora UNESP.

Ministerio de Cultura. (2016) *Los pueblos indígenas en aislamiento y contacto inicial de la Amazonía peruana: mecanismos para la protección de sus derechos*. Lima: Ministerio de cultura.

Ministerio de Educación. (27 de marzo del 2018). Resolución Ministerial N° 139-2018-MINEDU. Recuperado de <https://busquedas.elperuano.pe/normaslegales/reconocen-oficialidad-del-alfabeto-de-la-lengua-originaria-n-resolucion-ministerial-n-139-2018-minedu-1631375-1/>

Montag, R. (2008). *Una historia del grupo de Pudicho: narración cashinahua del contacto con los europeos del siglo veinte*. Lima: Instituto Lingüístico de Verano.

Nora, P. (2012). Entre memoria e historia: la problemática de los lugares.

Recuperado de: [http://Comisionporlamemoria.](http://Comisionporlamemoria.Net/Bibliografia2012/Historia/Pierre.pdf)

[Net/Bibliografia2012/Historia/Pierre.pdf](http://Comisionporlamemoria.Net/Bibliografia2012/Historia/Pierre.pdf)

Pau, S. (2015). 'Estamos compartiendo la bebida del árbol de dolor de cabeza': la experiencia del exilio forzado a través de los cantos del pueblo Bora. Universidad de Cagliari.

Pérez Gil, L. (2006). *Metamorfoses yaminahua. Xamanismo e socialidade na Amazônia peruana, Tese de Doutorado*. Universidade Federal de Santa Catarina.

Pérez Gil, L. (2003). Corporalidade, ética e identidade em dois grupos panos. *Florianópolis*, 5, 1, 23-45.

Pérez Gil, L. (2011) Adversários e mediadores: os outros dos yaminahua no processo de contato. *Os Outros dos Outros: relações de alteridade na Etnologia Sul-Americana*. Curitiba: UFPR.

Pérez Gil, L., & Carid, N. M. (2013). Devenir otro, devenir pariente: Las masateadas yaminahua (Amazonía peruana). *Revista Española de Antropología Americana*, 43, 1, 267-284.

Pérez Gil, L. (2018). Los viajes y los dilemas del parentesco yaminawa (Amazonía peruana). *Revista de Antropología Social*. 27, 1, 49-71.

Pollak, M. 2006. *Memoria, olvido, silencio: La producción social de identidades frente a situaciones límite*. La Plata: Ediciones Al Margen.

Raygada, A. (2015). *Comuneros-Ciudadanos y decisiones sobre el territorio en la comunidad nativa de Sepahua, distrito de Sepahua (Región Ucayali)*, Tesis de Licenciatura. Pontificia Universidad Católica del Perú.

Rodríguez Alzza, C. (2016). Informe sobre la fonología de la lengua yaminahua. Ministerio de Educación del Perú. Documento interno.

Rodríguez Alzza, C. (2017). *Entre el “vivir huyendo” y el “vivir tranquilos”: los contactos de los iskonawa del río Callería*, Tesis de maestría. Pontificia Universidad Católica del Perú.

Sarmiento Barletti, J. (2011). *Kametsa asaiki: the pursuit of the “good life” in an Ashaninka village (Peruvian Amazonia)*, Ph.D. Thesis. University of St. Andrews.

Seeger, A.; Da Matta, R. & Viveiros de Castro, E. (1979). A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. Núcleo de Estudos e Assuntos Indígenas. Universidade Federal do Tocantins Campus de Porto.

Shepard, G. (1999). *Pharmacognosy and the Senses in Two Amazonian Societies*, thesis of PhD. University of California.

Shepard, G. (2003). Los Yora/Yaminahua. En: B. Huertas and A. García (Eds.), *Los Pueblos Indígenas de Madre de Dios: Historia, Etnografía e Coyuntura*. Lima: International Working Group on Indigenous Affairs (IWGIA), 144-155.

Shinai. (2004). *Aquí vivimos bien = Kamyeti notimaigzi aka: territorio y uso de recursos de los pueblos indígenas de la Reserva Kugapakori Nahua*. Lima.

SLOPA, Informativo de las comunidades, *Los Shara, Nahua, Yora, partes 1-6*, El Rosario – Sepahua.

Sueyo, A. & Sueyo, H. (2017). *Soy Santone: memorias de una vida en aislamiento*. Lima: Ministerio de Cultura.

Taylor, A.C. (2003). Les masques de la mémoire: essai sur la fonction des peintures corporelles jivaro. *L'Homme*, n°165, pp.223-248

Taylor, A.C. (2009). Le corps de l'âme et ses états. Etre et mourir en Amazonie. *Terrain: revue d'ethnologie de l'Europe*, n°52, pp.39-49.

Tello, R. (2004). Conocimientos ambientales e influencias culturales en la comunidad indígena Yora (Nahua). En O. Calavia, M. Lenaerts, A. Spadafora (eds.), *Paraíso abierto, jardines cerrados: pueblos indígenas, saberes y biodiversidad*. (pp. 127-150). Quito: Abya-yala.

Townsley, G. (1983). Apuntes sobre la historia de los yaminahua en el Perú. *Amazonía indígena*. (6), 11-14.

Townsley, G. (1988). *Ideas of order and patterns of change in yaminahua society*, thesis of PhD. Cambridge University.

Townsley, G. (1994). Yaminahua. En F. Santos Granero y F. Barclay (eds.). *Guía etnográfica de la Alta Amazonía. Vol 2: Mayoruna, Uni, Yaminahua*. Lima: IFEA/ Panamá: Smithsonian Tropical Research Institute.

Veber, H. (1998). The Salt of the Montana: Interpreting Indigenous Activism in the Rain Forest. *Cultural Anthropology*. 13(3): 382-413.

Vilaça, A. (1997). Christians without faith: some aspects of the conversion of the Wari' (Pakaa Nova). *Ethnos*, 62 (1), pp. 92-115.

Vilaça, A. (2007). Cultural change as body metamorphosis. En C. Fausto (ed.), *Time and memory in indigenous Amazonia: anthropological perspectives*. Gainesville: University Press of Florida.

Vilaça, A. (2010). *Strange enemies: Indigenous agency and scenes of encounters in Amazonia*. Durham, NC: Duke University Press.

Viveiros de Castro, E. (2002). *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo, SP: Cosac & Naify

Zarzar, A. (1984). *Informe y plan de investigación sobre la organización social y la cosmología entre los nahua*. Lima.

Zarzar, A. (1987). Radiografía de un contacto: los nahua y la sociedad nacional. *Amazonía peruana*, 8 (14), 91-113.

Zarzar, A. (1988). Identidad y etnicidad en Sepahua: un pueblo de frontera en la Amazonía peruana. *Revista peruana de ciencias sociales*, 1 (2), 83-151.

Zarzar, A. (2000). *Tras las huellas de un antiguo presente: la problemática de los pueblos indígenas amazónicos en aislamiento y contacto inicial*. Defensoría del Pueblo, Lima.

