

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ**  
**ESCUELA DE POSGRADO – MAESTRÍA EN ANTROPOLOGÍA**



**Entre el ‘vivir huyendo’ y el ‘vivir tranquilos’: los contactos  
de los iskonawa del río Callería**

Tesis para optar el grado de Magíster en Antropología

**Ana Carolina Rodríguez Alzza**

Asesor: Óscar Espinosa de Rivero

2017



*Para los iskonawa,  
por permitirme ser parte de su kayabo*

## RESUMEN

Esta tesis es un estudio sobre las memorias y los contactos de los iskonawa del río Callería, grupo indígena pano que se ubica en la región Ucayali (Perú). El objetivo que persigue es comprender qué son los contactos para los iskonawa, y cómo ellos se representan a sí mismos y a los Otros actores en este acontecimiento. Para ello, en la introducción, exponemos los objetivos y la metodología de esta investigación. El capítulo I expone los antecedentes sobre cómo ha sido estudiado el contacto y la memoria entre pueblos indígenas en la Amazonía y, de manera específica, entre los iskonawa. Asimismo, exponemos los conceptos teóricos, como aislamiento, contacto, memoria y alteridad, los cuales son empleados en esta investigación. En el capítulo II, se ofrece una presentación exhaustiva sobre lo que esta investigación configura como los iskonawa del río Callería. De tal manera, se explica cómo estos se insertan en el macro-conjunto pano y se caracteriza a la población iskonawa de dos Comunidades Nativas: Callería y Chachibai. Los capítulos III y IV reúnen las memorias de los iskonawa del río Callería sobre los contactos. En el capítulo III, organizamos las memorias que evocan los contactos que los iskonawa mantuvieron entre la zona de frontera Perú-Brasil y el *roebiri* o cerro El Cono. En el capítulo IV, se presentan las memorias sobre los contactos que se han sostenido a lo largo del río Callería. Por último, se exponen las conclusiones de esta tesis.

## AGRADECIMIENTOS

Esta investigación inició siendo un profundo y largo duelo, en el que muchos habían partido y otros pronto partirían. Hablar sobre los contactos traía a la memoria de los iskonawa a aquellos familiares que no estaban ya con ellos. De igual modo, recordaban a muchos shipibos cercanos a ellos que ya habían fallecido. Los cinco hablantes de la lengua iskonawa que conocí por primera vez en el 2013 estaban también envejeciendo. “Qué será del pasado reciente cuando ya no quede nadie para contarlos en primera persona” (Fransesc-Marc 2012). No obstante, en estos tres últimos años, los iskonawa me enseñaron que “ser iskonawa” no solo significa hablar una lengua que, hoy en día, se encuentra en peligro de extinción y en estado de obsolescencia. Solo así pude conocer a los casi más de cien miembros iskonawa que viven no solo en el río Callería sino también en otras ciudades del Perú. Por ello, el agradecimiento que siento por los iskonawa no halla palabras. Sin embargo, este trabajo intenta ser un homenaje para ellos. Si bien este sigue una estructura de tesis e incluye el análisis requerido en una investigación de este tipo, también reúne las memorias de los iskonawa. Son las memorias de los más ancianos, son las memorias de los más jóvenes y, por qué no, también mis memorias junto a los iskonawa durante esta inmersión al recuerdo.

Comenzaré dándoles las gracias a los iskonawa, quienes son el motivo principal de esta investigación. Para ello, y como para no olvidarme de nadie, sigo un orden generacional desde los más ancianos a los más jóvenes. Así, le doy las gracias a Nawa Nika o Nelita, *ewen ewa* ‘mi mamá’, por hacerme su hija y brindarme un hogar en la CN Callería. Como muchas veces me ha dicho, ya está cansada de contar la historia de su familia. No obstante, de vez en cuando, saca fuerzas para seguir recordando. Cuando no, le

agradezco por confiarme a mí contar esta historia. Asimismo, quiero darle mis agradecimientos a Pibia Awin, quien poco después de conocernos me adoptó como su *bacho* ‘hermana menor de una mujer’ y me dio mi nombre en iskonawa. A ella le agradezco por su lucidez y sabiduría, y por permitirme acompañarla del brazo en la oscuridad. No es casualidad que los más sabios se queden ciegos, Pibia Awin. Finalmente, quiero agradecerles a Wini Kera y Chibi Kanwa. Si bien la edad ha dismuido la audición de ambos, solo desarticular esa excusa hizo posible que podamos comenzar a dialogar sobre el pasado y el presente.

Quisiera agradecerle a Isabel Rodríguez por haberme comprometido a regresar siempre con ellos. Este trabajo nos ha permitido pasar más años juntos y, seguramente, otros trabajos serán excusa para continuar así, hasta que no haya ninguna otra razón para regresar al río Callería más que nosotros mismos. A ella y a su esposo Jorge les agradezco por siempre acogerme con cariño en la CN Chachibai. Una mención especial merece Germán Campos, pues ha sido mi principal compañero a lo largo de esta investigación. Por ello, Germán, quiero agradecerte el que me hayas acompañado en la búsqueda de muchos de los actores no-iskonawa que también contribuyeron con sus memorias para entender los contactos. El agradecimiento también se extiende a su esposa Edith y su hijo Dili. Asimismo, quiero agradecerle a Felipe Campos, y a su esposa Florinda, por los carismáticos recibimientos y el apodo que me dio desde ya hace tiempo. Le agradezco también a Elías Rodríguez y a su esposa Dalia Guimaraes por compartir conmigo sus memorias sobre Tamo Nawa, pues así comencé a admirarlo. Por último, una mención aparte merecen Ruth, Rosaura y Teresa. Si bien ya antes me habían hablado de ellas, solo a partir de esta investigación me propuse buscarlas. Ya ninguna

de ellas vive en Ucayali. Sin embargo, habían recibido noticias de mí por otros iskonawa. Por ello, les agradezco su confianza y ameno recibimiento.

Asimismo, quiero mencionar a Betsy Campos, y a su esposo Arnaldo Barbarán; Luzmarita Rodríguez, y a su esposo Percy; Andrés Campos, y a su esposa Ruth; Neyra Pérez; Marina Pérez; Gesica Pérez; Natalia Pérez; Wilian Ochavano; Tedy Ochavano; Felix Ochavano; Jeferson Silvano; y Edelvina Cumapa. A todos ellos les agradezco por recibirme en sus casas, aceptar dialogar conmigo, confiarme sus memorias y darme ánimo para continuar. Junto a ellos, he comprendido que reconocerse como iskonawa no siempre ha sido sencillo. Ha existido mucho temor mas, hoy en día, venimos iniciando un proceso de fortalecimiento que, yo quiero creer, cambiará la historia de este pueblo indígena. No puedo terminar de agradecerles a los iskonawa sin mencionar a los más pequeños, a quienes he visto nacer y crecer: Andrea, Noelí, Jack, Jhon, Dana, Frank, Rosa, Nolberto, Jorge, Francis, Christian, Kiara, Maricarmen, Helen, Suli, Jesús, Antony, Gian, Lita, Thiago. A ellos les agradezco infinitamente por hacerme su tía.

Por otro lado, también debo agradecerle a Óscar Espinosa por muchas razones. No solo me terminó a convencer, aunque él quizá no lo sepa, de estudiar Antropología, sino también me dijo una de las palabras más fundamentales para todo joven investigador: escribe. Ya con varias ideas sobre los contactos y los iskonawa, esta investigación inició recopilando todo aquello que traía conmigo de trabajos de campo anteriores, pero que nunca me había sentado a escribir. De igual manera, le estoy bastante agradecida por permitirme ser parte del Grupo de Antropología Amazónica (GAA) y conformar el Grupo Pano. El GAA ha sido una parte fundamental en mi formación antropológica. Por ello, debo agradecerles a Erik Pozo, Eduardo Ruiz Urpeque, Daniel Fernandes y Miguel

Ángel Uquichi por los muchos seminarios, círculos de lectura y conversaciones de fin de semana. Estos años estudiando Antropología no hubieran sido tan divertidos sin ustedes. Gracias por permitirme escuchar sus experiencias de campo, sus temas de investigación, sus análisis y dudas que me han nutrido con más preguntas para mi propio trabajo con los iskonawa. De igual modo, debo agradecerle a Jean-Pierre Chaumeil por permitirme comprender en simple la alteridad entre los pueblos indígenas. Solo unas palabras tuyas bastó para calmar mi angustia ante el constante conocimiento que los iskonawa tenían sobre los Otros. Y no puedo terminar sin mencionar a Silvia Romio, quien vio surgir este trabajo en el primer curso que llevé en la Maestría en Antropología y, con mucha paciencia, lo retroalimentó hasta que culminó siendo mi tesis.

También deseo darles las gracias a Roger Márquez y Rebeca Rivadeneira por aproximarme al estudio de las misiones evangélicas en la Amazonía que fue fundamental en este trabajo para comprender la presencia del *South America Mission* entre los iskonawa. Agradecerle también a Manuel Cuentas por las conversaciones y reflexiones sobre la actual situación del pueblo iskonawa y su trabajo por la protección de la Reserva Indígena Isconahua. Asimismo, le agradezco a Sanny Ancón por el apoyo en las transcripciones de algunas entrevistas. No puedo pasar por alto darle un agradecimiento especial a Philippe Erikson, Eugene Loos, Bernd Brabec, Coca Chavarría, Lukazs Krokoszyński y Fernando Valdivia por compartir conmigo el material que tenían en relación a los iskonawa y que ha nutrido esta investigación directa o indirectamente.

Finalmente, quiero agradecerle a Oswaldo por los días. Agradecerle por los días del pasado, en los que me cuestionó mi cómoda (uni)disciplinaria y el ocultarme en el

lenguaje. Le agradezco por calmar mis ansias de partir y acompañarme a confrontar otras áreas de mi interés que yo misma había olvidado. Agradecerle, también, porque fue solo así que me senté, en verdad, a escuchar a los iskonawa. Además, le agradezco por los días del futuro, en los que habrá que partir para continuar creciendo, siempre juntos. Y porque, hacia el cierre de este trabajo, emprenderemos nuevamente el camino hacia el río Callería.





## ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	13
1.1    OBJETIVOS .....	15
1.2    METODOLOGÍA .....	16
1.3    INFORMANTES.....	17
1.4    LUGAR DE CAMPO ANTROPOLÓGICO .....	19
1.5    ORGANIZACIÓN DE LA INVESTIGACIÓN .....	24
CAPÍTULO I MEMORIA, CONTACTO Y ALTERIDAD .....	27
2.1    ESTADO DE LA CUESTIÓN .....	28
2.1.1 ESTUDIOS HISTÓRICOS .....	30
2.1.2 ETNOGRAFÍAS .....	33
2.1.3 MITOLOGÍA.....	36
2.1.4 MEMORIAS Y PERSPECTIVAS INDÍGENAS .....	39
2.1.5 LOS CONTACTOS DE LOS ISKONAWA .....	43
2.2    MARCO TEÓRICO.....	45
2.2.1 PUEBLO INDÍGENA EN AISLAMIENTO .....	45
2.2.2 CONTACTO.....	48
2.2.3 ALTERIDAD.....	52
2.2.4 MEMORIA .....	56
CAPÍTULO II LOS ISKONAWA.....	59
3.1    EL MACRO-CONJUNTO PANO .....	59
3.2    LOS ANTEPASADOS REMO .....	62
3.3    LOS ISKONAWA DEL RÍO CALLERÍA.....	65
3.3.1 LOS ISKONAWA EN LA BIBLIOGRAFÍA.....	65
3.3.2 DENOMINACIONES DE LOS ISKONAWA .....	69
3.3.3 LAS FAMILIAS DE LA COMUNIDAD NATIVA CALLERÍA.....	73
3.3.4 LA FAMILIA DE LA COMUNIDAD NATIVA CHACHIBAI .....	80
3.3.5 LOS VÍNCULOS ENTRE LAS CCNN CALLERÍA Y CHACHIBAI.....	82
3.4    LOS ISKONAWA DE LA RESERVA INDÍGENA.....	84
3.5    OTROS ISKONAWA DENTRO DEL MACRO-CONJUNTO PANO .....	86
CAPÍTULO III VIVIR HUYENDO .....	89
4.1    AQUELLOS QUE ERAN <i>KAYABO</i> .....	92
4.2    CERCA A LOS <i>BRASHICOS</i> .....	102
4.3    AL PIE DEL <i>ROEBIRI</i> , DONDE LLEGARON LOS MISIONEROS.....	108
4.4    EN UTUQUINÍA VIVIMOS CON LOS <i>SONTARO</i> .....	116
4.5    ENTRE <i>KAYABO</i> , <i>ISKOKOIN</i> Y <i>NAWA</i> .....	123
CAPÍTULO IV VIVIR TRANQUILOS .....	130
5.1    NOS ENSEÑARON A VENIR A CALLERÍA .....	131
5.2    VIVIR SOLO ENTRE NOSOTROS.....	134
5.3    MÁS CERCA A LA COLONIA .....	139
5.4    CHACHIBAI O UN NUEVO LUGAR DONDE ANDAR .....	152
5.5    LA MEMORIA INEXTINGUIBLE .....	161
CONCLUSIONES .....	168
BIBLIOGRAFÍA .....	171

## LISTA DE TABLAS, MAPAS, DIAGRAMAS E IMÁGENES

**Tabla 1.** Alfabeto iskonawa

**Mapa 1.** Ubicación de los conglomerados regionales pano

**Mapa 2.** Área Remo

**Mapa 3.** Izquierda-Ubicación de los iskonawas hacia 1959 y 1961/ Derecha-Ubicación de los antiguos iskonawas

**Mapa 4.** Área de la Reserva Indígena Isconahua

**Mapa 5.** Ubicación de los iskonawas desde su contacto en 1959 hasta la actualidad

**Mapa 6.** Asentamiento iskonawa en Jerusalén

**Diagrama 1.** Parentesco de la familia de Nawa Nika y Wini Kera

**Diagrama 2.** Parentesco de la familia de Elías y Dalia

**Diagrama 3.** Parentesco de la familia de Chibi Kanwa-Rosaura-Ruth

**Diagrama 4.** Parentesco de la familia de Pibia Awin-Inatima-Mereketa

**Imagen 1.** Pibia Awin, Kishte y Nawa Nika en la CN Chachibai

**Imagen 2.** Calle principal de la CN Callería

**Imagen 3.** Casa en la la CN Chachibai

**Imagen 4.** Elías vistiendo como lo hacían antiguamente los iskonawa durante las fiestas

**Imagen 5.** Grupo iskonawa que llegó al río Callería

**Imagen 6.** Casas de los iskonawa en Jerusalén

**Imagen 7.** Mujer iskonawa haciendo una hamaca en Jerusalén

**Imagen 8.** Foto de Wini Kera y Nawa Nika en una publicación de Pensión 65

**Imagen 9.** Casa de Betsy Campos en la CN Callería

**Imagen 10.** Coca Chavaría trabajando con Antonio

**Imagen 11.** Tamo Nawa en la CN Chachibai

## CONVENCIONES GRÁFICAS

La lengua iskonawa no cuenta aún con un sistema de escritura oficial. Sin embargo, al cierre de esta tesis, el Ministerio de Educación del Perú ha iniciado el proceso de normalización del alfabeto de la lengua iskonawa. Estudios anteriores sobre los iskonawa han empleado distintos sistemas de escritura, mas ninguno explicita el inventario de grafías y sus respectivas representaciones sonoras. El primer alfabeto iskonawa ha sido elaborado por Zariquiey (2015) a partir de un estudio fonológico. A lo largo de esta tesis, se ofrecen términos y testimonios en lengua iskonawa que han sido transcritos siguiendo este alfabeto.

**Tabla 1.** Alfabeto iskonawa (Zariquiey 2015)

Fonema propuesto	Grafema
/p/	<p>
/t/	<t>
/k/	<k>
/m/	<m>
/n/	<n>
/r/	<r>
/ $\widehat{ts}$ /	<ts>
/ $\widehat{tʃ}$ /	<ch>
/β/	<b>
/s/	<s>
/ʃ/	<sh>
/h/	<h>
/i/	<i>
/i/	<e>
/a/	<a>
/u/	<o>
/j/	<y>
/w/	<w>

Los términos y testimonios en iskonawa son escritos en cursivas para diferenciarlos del texto en castellano. Por un lado, los testimonios se disponen al interior del texto y colocamos la traducción respectiva en castellano, entre comillas dobles (“ ”), inmediatamente después. Por otro lado, cuando son términos, la traducción se dispone entre comillas simples (‘ ’) al lado de estos. Se ha tratado que estas traducciones se incorporen al texto de modo que la lectura sea continua. No obstante, hemos colocado fuera del texto narraciones o breves canciones en iskonawa con la finalidad de resaltarlas.



## INTRODUCCIÓN

*Naitsa, naitsa, naitsa.* Pibia Awin narraba en lengua iskonawa algo que yo no entendía. Sin embargo, recuerdo la expresión de su mirada, indescriptible. *Naitsa* es la palabra que los iskonawa emplean para referirse al cielo, mas Pibia Awin hablaba de la avioneta que apareció en el cielo días antes que conocieran a los misioneros del *South American Mission* (SAM) y a los shipibos del río Callería. Era el año 2013, yo era estudiante de Lingüística y había llegado a Pucallpa por primera vez. Durante ese año, otros iskonawas me narraron la misma historia muchas veces, incluso en castellano. Fue así que pregunté, una y otra vez, por lo que había acontecido alrededor de lo que comencé a entender como “el contacto”, aquello a lo que los iskonawa llamaban “la civilización”. Cuando me aventuré a preguntar si los iskonawa habían conocido a otros *nawa*, término con el que, hasta ese entonces entendí, se referían a los misioneros pero también a otros blancos (no indígenas) como ellos, Nawa Nika me dijo que no.

La historia de este “contacto” se encontraba ya en algunas fuentes académicas que revisé luego de haber escuchado a los iskonawa. Estas narraban las memorias de los misioneros sobre cómo recibieron las primeras noticias de indígenas en aislamiento y emprendieron distintas búsquedas, por aire y tierra, que resultaron en el contacto de los iskonawa. No obstante, las memorias de los iskonawa, sobre la noche en la que Chachibai tomó tabaco y supo que llegarían los misioneros, y los jóvenes iskonawa que fueron al monte llevándose los arcos y flechas antes de que ellos llegaran, no eran narradas ahí. Por ello, me propuse conocer más a fondo las memorias de los iskonawa sobre los acontecimientos y actores que eran parte de este “contacto”.

Luego de los dos años en los que me dediqué a estudiar un aspecto de la lengua iskonawa para graduarme como lingüista, retorné a las Comunidades Nativas (CCNN) Callería y Chachibai, ambas ubicadas en el río Callería (Ucayali, Perú), en el 2015, con la intención de ahondar en las memorias de “el contacto” que ya había explorado desde tiempo atrás. Había comenzado un posgrado en Antropología con la clara intención de intentar comprender algo de lo que los iskonawa me habían enseñado durante ese tiempo. Comenzar por “el contacto” era una buena opción.

Nawa Nika, quien un año antes cerró con un rotundo “no” mis indagaciones sobre los que ahora llamo “los Otros”, fue junto a quien reinicié este estudio. Este es un momento clave para la investigación que presento, pues desde entonces los iskonawa y yo comenzamos a recordar juntos. La palabra “juntos” debe entenderse de dos maneras. La primera, y fundamental, es que los iskonawa me permitieron acompañarlos a recordar a los Otros con los que alguna vez vivieron o conocieron en su constante desplazamiento que los llevó al río Callería. La segunda es que, durante los trabajos de campo posteriores, también se activó mis memorias de las primeras narraciones de los iskonawa sobre “el contacto” y las vivencias que tuve con ellos durante el 2013 y 2014 sirvieron para reflexionar en dicha dirección.

Si bien inicié ahondando sobre “el contacto” con los misioneros, pronto los iskonawa mostraron que ellos mantuvieron muchos otros contactos con diferentes actores que resultan ser más relevantes para ellos, por lo que esta tesis trata sobre “los contactos”. *Qué tiempo conocíamos*, me dice Nawa Nika para explicarme que antes de los misioneros, ellos habían comido galletas y otros alimentos que hurtaban de unos madereros que conocen como *brashicos*. Asimismo, los ancianos Pibia Awin y Wini

Kera, al recordar la vida antes de llegar al *roebiri* o cerro El Cono, donde los iskonawa conocieron a los misioneros, me contaron también sobre otros indígenas que ellos recuerdan como peyabakebo, awabakebo, poatima, michanawa, yaminahua, entre otros. No obstante, me fue difícil acceder a las memorias de los ancianos en torno a los primeros años en los que se establecieron en el río Callería y a la vida con los shipibo-konibo. Por ello, consideré también, para esta investigación, a sus hijos, pues ellos habían nacido y crecido en dicho contexto. Aun cuando, al inicio, ellos se mostraron reticentes de hablar al respecto, pronto el trabajo sobre la memoria me permitió compartir con ellos algunos recuerdos sobre la vida en el río Callería sobre los que aquí me refiero.

Tras cinco años de memorias sobre los contactos de los iskonawa, lo que ofrezco a continuación es una compilación de, principalmente, dos generaciones de iskonawas recordando. Las memorias son polifónicas porque reúnen muchas y diversas voces. Así, se trata de presentar no una sino muchas memorias que se alimentan y contradicen. De manera inevitable pero también necesaria, se ofrecen los olvidos y silencios de los iskonawa, e incluso los míos.

## 1.1 OBJETIVOS

Esta investigación tiene como objetivo comprender cómo los iskonawa representan los contactos. Este objetivo, lejos de ser una afirmación sobre lo que se desea estudiar, es más bien la síntesis de varias preguntas, a partir de las cuales elaboramos objetivos específicos.

La primera pregunta que nos planteamos fue por las memorias que los iskonawa tienen sobre los contactos. Aun cuando una pregunta como esta puede resultar obvia, no lo sido para otras investigaciones que han querido abordar los contactos de los iskonawa. Así, un primer objetivo que nos trazamos fue conocer a profundidad los distintos contactos que los iskonawa han tenido con los Otros, término que se ha ido definiendo en los trabajos de campo y que abarca un amplio espectro donde están no solo los no indígenas sino también los indígenas.

Una segunda pregunta que nos planteamos fue cómo los iskonawa representan estos eventos que denominamos contactos y las relaciones con los Otros. Es decir, conocer las memorias sobre los contactos no solo nos permitirá acceder a nueva información o información con mayor detalle sobre los hechos que componen los contactos. Consideramos que las memorias de los iskonawa también develan un punto de vista indígena sobre los acontecimientos y los actores. Entendemos esta perspectiva como una evaluación del presente sobre el pasado, en la se busca comprender qué es el contacto y cómo se han configurado las relaciones con los Otros.

## **1.2 METODOLOGÍA**

Esta investigación de corte cualitativo se orientó a tener una aproximación etnográfica de los siguientes dos temas: (i) las memorias sobre los contactos y (ii) las representaciones sobre los contactos. Para recopilar información en campo, se emplearon las técnicas de historias de vida y observación en la vida cotidiana con las familias iskonawa de las CCNN Callería y Chachibai. Se realizaron también entrevistas semiestructuradas a otros actores relevantes, como miembros iskonawa que no viven en las CCNN, y que conocí en las ciudades de Pucallpa y Yarinacocha. También empleé



este tipo de entrevistas con los shipibos de la CN Callería, un ex soldado de la Base Militar Colonización N° 7 y uno de los hijos del maderero Alberto Abensur.

El estudio sobre las memorias y las percepciones de los iskonawa sobre los contactos toma su curso, como parte de esta tesis, desde el 2015. Desde entonces hasta el presente año he realizado distintas visitas a las Comunidades Nativas, y a las ciudades de Pucallpa y Yarinacocha que, aproximadamente, suman ocho meses. No obstante, el punto de partida de mi investigación se remite a aproximaciones tentativas a los contactos desde el 2013, cuando inicié el estudio de la lengua iskonawa para mi tesis de licenciatura (Rodríguez Alza 2015a) y como parte del proyecto “Documentación y revitalización del idioma Isconahua (ISC)”. Durante el 2013 y 2014, también realicé distintas visitas a, principalmente, las Comunidades Nativas que constituyen un tiempo de aproximadamente cinco meses. Además, es importante mencionar que mi diálogo con los iskonawa se ha extendido a la ciudad de Lima en varias oportunidades cuando venían para participar de actividades en la Pontificia Universidad Católica del Perú.

### **1.3 INFORMANTES**

El universo de informantes para la investigación se comprende de manera principal por los iskonawa. Dentro de este grupo bastante amplio, decidimos enfocarnos en los iskonawa más ancianos: Pibia Awin, Nawa Nika, Wini Kera y Chibi Kanwa. El criterio para su selección es que ellos son quienes han presenciado la mayoría de los contactos con los Otros, a quienes conocieron antes de llegar al río Utuquinía e incluso después cuando se desplazaron hacia el río Callería. Cuando no es así, de todos modos, ellos tienen al menos alguna referencia directa de los contactos, ya sea por las narraciones de sus padres o abuelos. Asimismo, tomamos en cuenta como informantes a los hijos de

los iskonawa ancianos o ya fallecidos en los últimos años: Kishte, Germán, Rosaura, Ruth, Teresa, Elías y Neyra. Ellos nacieron entre los años próximos al contacto con los misioneros del SAM o al establecimiento del grupo iskonawa en el río Callería. Su participación en esta investigación es relevante, dado que ellos han crecido inmersos en las relaciones que los iskonawa establecieron de manera más continua con los mestizos y los shipibo-konibo. Aun cuando esta investigación trata principalmente sobre estas dos generaciones de iskonawas, hemos considerado, solo en un caso, un miembro de la tercera generación, es decir los nietos de los ancianos iskonawa del río Callería: Willian. Ello se debe a su participación activa en el desarrollo de la CN Chachibai, de la que hablaremos en el capítulo final.



**Imagen 1.** Pibia Awin, Kishte y Nawa Nika en la CN Chachibai (2013)

También, hemos contemplado como informantes a la población shipibo-konibo de la CN Callería. Dado que muchas personas que participaron del contacto entre iskonawas y misioneros ya han fallecido o son muy ancianas, se consideró también dialogar con sus hijos, quienes saben sobre los contactos por narraciones de sus padres pero que, además, han crecido junto a los iskonawa en la CN Callería o continúan viviendo en ella. De tal modo, entrevistamos a los esposos Arístides y Estrella Mori; los esposos Alejandro y Amalia Mori, y su hija Merci; los esposos Francisco y Jacinta Sánchez; el pastor Jacob Rodríguez; Margarita Campos (esposa de Bonifacio Rodríguez y hermana de Sinfiriano Campos); Gregorio, Celia, Raquel y Roberto (hijos de Bonifacio Rodríguez); y Miguel y Donaldo (hijos de Sinfiriano Campos).

#### **1.4 LUGAR DE CAMPO ANTROPOLÓGICO**

A partir de la identificación de los informantes, esta investigación se realizó principalmente en las Comunidades Nativas Callería y Chachibai, donde residen las familias iskonawa. Por un lado, la CN Callería se ubica en el río del mismo nombre, que es un afluente directo del río Ucayali, y está a ocho horas de la ciudad de Pucallpa por transporte fluvial. Esta Comunidad Nativa fue fundada en 1976 y posteriormente titulada en 1984 (IBC 2012). Sin embargo, antes de ser reconocida oficialmente como una Comunidad Nativa, Callería era conocida como una “colonia”. El sistema de colonias fue empleado por los misioneros evangélicos, quienes instalaban sus bases de operaciones en ríos principales y reunían a población indígena con la finalidad de evangelizarla. La organización misionera *South America Mission* (SAM) en Callería se dedicó, por varios años, al trabajo de evangelizar a la población shipibo-konibo. Por ello, varias familias shipibas participaron de las actividades que realizaron los misioneros del SAM para hallar a los iskonawa. Actualmente, en esta comunidad vive la

descendencia de los matrimonios entre Wini Kera y Nawa Nika, Tamo Nawa y Yantan Awin (pareja de esposos que ya falleció), y Chibi Kanwa y sus esposas Rosaura y Ruth (véase la sección §3.3.3).

La primera vez que llegué a la CN Callería, los esposos Nawa Nika y Wini Kera, así como sus nietos Edelvina y Jeferson, vivían en la casa de Betsy, otra de sus nietas. Luego de vivir una temporada en la CN Chachibai en el año 2013, Nawa Nika y Wini Kera construyeron su casa en la CN Callería. Durante los trabajos de campo que realicé entre los años 2013-2015, me instalé en la casa de Betsy. En el año 2016, la casa de Nawa Nika y Wini Kera estuvo terminada, así que me comencé a quedar en ella. Ahí también viven Jeferson y Edelvina.



**Imagen 2.** Calle principal de la CN Callería (2014)

En la CN Callería, continúan residiendo familias shipibas que participaron de la llegada de los iskonawa y que han convivido con ellos desde entonces. Entre ellos, tuve la oportunidad de conocer a la familia Mori Guimaraes. Conversé principalmente con Alejandro Mori y Amalia Guimaraes, quienes viajaron a Utuquinía con los misioneros del SAM para apoyar logísticamente en el campamento que los iskonawa establecieron cerca de una base militar por el año de 1959. También conocí a Roberto Rodríguez y Donaldo Campos, hijos de Bonifacio Rodríguez y Sinfiriano Campos, respectivamente. Ambos vivieron junto a los iskonawa desde que ellos se encontraban en el curso bajo del río Callería hasta hoy en día que ya residen en la misma Comunidad Nativa. Por último, dialogué con Jacob Rodríguez, el actual pastor de la iglesia evangélica Senda Derecha de Callería, que fuera fundada por el SAM. Él no solo conoció a los iskonawa desde su llegada a río Callería, sino que también interactuó, de manera cercana, con los misioneros hasta formarse como pastor en las instituciones bíblicas con las que ellos contaban.

Por otro lado, la CN Chachibai se encuentra en el curso alto del río Callería y está ubicada a 12 horas de la ciudad de Pucallpa en transporte fluvial. Esta comunidad fue creada en el 2005 a partir de una solicitud hecha por los iskonawa y los shipibo-konibo de la CN Callería al Estado peruano (IBC 2012). Sin embargo, este territorio ha sido ocupado antes de ello por los iskonawa, quienes llegaron hasta ahí para crear sus chacras después de que se asentaran en la CN Callería. En el 2007, se tituló la comunidad iskonawa-shipibo “Chachibai”, nombre que se le dio en honor al antiguo jefe de este grupo iskonawa. No obstante, debido a conflictos de tala de árboles y la lejanía de la CN Chachibai respecto a la ciudad de Pucallpa (aproximadamente dos días de viaje en pequepeque durante la época de verano), los iskonawa no han residido

definitivamente en esta sino hasta el 2013. Ese año, dos familias iskonawa ocuparon la CN Chachibai (por un lado, el matrimonio Nawa Nika-Wini Kera y, por otro lado, la familia de Pibia Awin), donde ya se encontraban residiendo algunas familias shipibas. En el 2014, Nawa Nika y Wini Kera retornaron a la CN Callería, donde residen sus hijos y nietos. Actualmente, en esta comunidad vive una familia iskonawa que parte de la descendencia de Pibia Awin e Inatima (este último ya ha fallecido). Pibia Awin y su hija Kishte, junto a su actual esposo mestizo, llegaron en el 2013 desde el caserío Guacamayo para residir definitivamente en la CN Chachibai. En el 2015, comenzaron a establecerse en Chachibai otros miembros de esta familia iskonawa, que anteriormente vivían en otras comunidades o caseríos cercanos. No obstante, para el 2016, por los conflictos que existen con los shipibos para el uso de tierras y creación de chacras, ya se habían retirado.



**Imagen 3.** Casa en la la CN Chachibai (2013)

En Chachibai, existen aproximadamente diez casas. Estas son propiedad de distintas familias shipibas que llegaron hasta ahí desde la CN Callería luego de que el Estado peruano concediera el territorio para crear una nueva Comunidad Nativa. No obstante, pocas veces he visto que estas se encuentren ocupadas por las familias shipibas a las que pertenecen. Solo dos ancianos shipibos, quienes fueran los suegros de una mujer iskonawa, viven de manera perenne ahí desde el 2013. Las pocas oportunidades en las que mi estadía por trabajo de campo ha coincidido con la de los shipibos, he notado que estos llegan por períodos cortos para pescar, cazar y cosechar. Por los iskonawa, también supe que es frecuente que las familias shipibas retornen a Chachibai durante la época de lluvia. En esta temporada, debido a que el río Callería incrementa su nivel de agua y facilita el transporte fluvial, extraen madera para venderla en Pucallpa. Por esta razón, no he logrado dialogar de manera sostenida con ningún shipibo en Chachibai. No obstante, logré conversar con Arturo Mori, actual jefe de la CN Chachibai y uno de los shipibos que promovió su creación, en su casa en la ciudad de Yarinacocha.

Ahora bien, además de las dos Comunidades Nativas, mi trabajo de campo ha tenido lugar en las ciudades de Pucallpa y Yarinacocha, ambas ubicadas en el departamento de Ucayali. En estas ciudades, he visitado principalmente a algunos miembros iskonawa, como Germán Campos, hijo mayor de Nawa Nika y Wini Kera. A través de él, he conocido a otros iskonawa que llegaban de visita a su casa o que hemos visitado en sus propias casas. Así, conocí a Ruth Rodríguez, quien reside en Tingo María, y a Teresa Rodríguez, quien vive en Ica. Además, gracias a mis amigos Roger Márquez y Rebeca Rivadeneira, conocí en Pucallpa a Genaro Silvano, shipibo de la CN Callería quien es fundador del Centro de Capacitación Bíblica del SAM y quien trabajó de cerca con los misioneros cuando todavía vivía en la Comunidad Nativa. También, he frecuentado a

los shipibos Arístides Mori, Francisco Sánchez y Jacinta Valles, quienes acompañaron a los iskonawa en su establecimiento en la CN Callería. Asimismo, conversé con Gregorio, Celia y Delicia Rodríguez, hijos de Bonifacio Rodríguez, así como también con Miguel Campos, hijo de Sinforiano Campos. Si bien, en un inicio, no tuve previsto conversar con otros actores que participaron de los contactos, más allá de los shipibos, gracias a las referencias que me dieron los iskonawa, específicamente Elías Rodríguez y su esposa Dalia Guimaraes, hallé, en Yarinacocha, a Bezaleel Del Águila. El señor Bezaleel, también conocido como “el chino”, conoció a los iskonawa cuando visitó, en su calidad de furriel, la Base Militar Colonización N° 7 en el río Utuquinía.

Finalmente, durante el 2016, tuve la oportunidad de visitar otras ciudades al interior del departamento de Ucayali. De tal modo, pude conocer a la señora shipiba Margarita Campos, esposa de Bonifacio Rodríguez y hermana de Sinforiano Campos, y a su hija Raquel Rodríguez durante mi paso por la ciudad de Atalaya. Asimismo, durante un viaje que realicé a Breu, con el propósito de visitar las Comunidades Nativas yaminahua del río Yurúa, conocí a Marcelo Abensur, hijo del maderero Alberto Abensur junto a quien trabajaron algunos iskonawa en el río Callería, tras una inesperada coincidencia.

## **1.5 ORGANIZACIÓN DE LA INVESTIGACIÓN**

Esta tesis se organiza de la siguiente manera. El capítulo I reúne los antecedentes sobre cómo ha sido estudiado el contacto y la memoria entre pueblos indígenas en la Amazonía. De tal manera, nos referimos a estudios históricos (§2.1.1), etnográficos (§2.1.2), sobre mitos (§2.1.3), y sobre memorias y percepciones (§2.1.4). De manera específica, en (§2.1.5), sintetizamos aquellas otras fuentes que han abordado el o los contactos de los iskonawa del río Callería. En (§2.2), presentamos y discutimos los



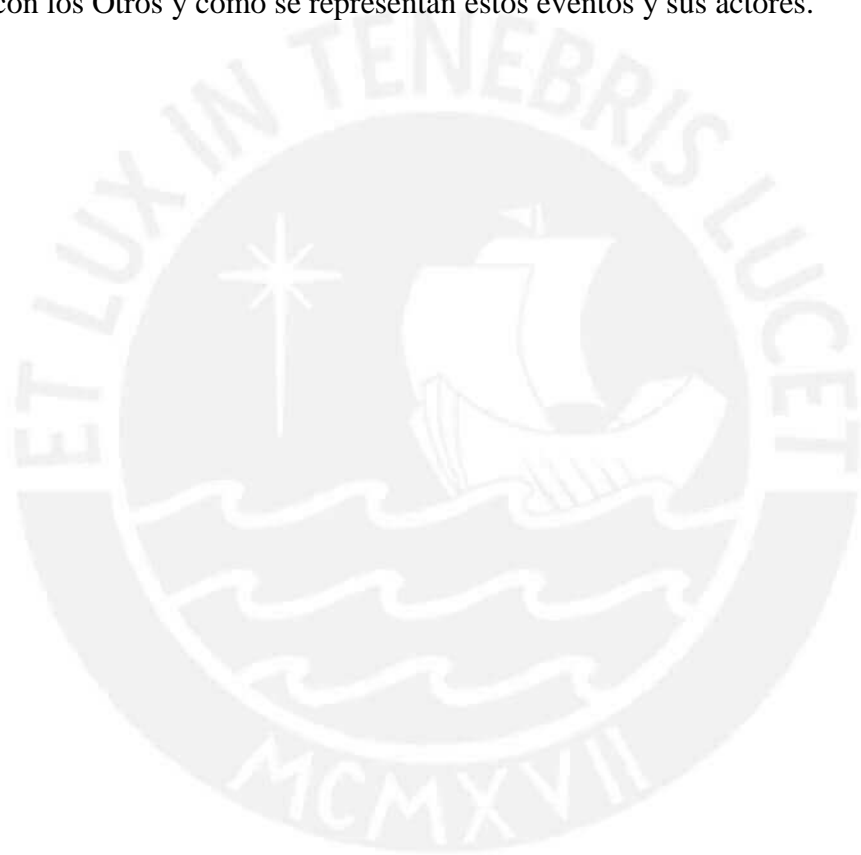
conceptos teóricos que han sido empleados en esta investigación: aislamiento (§2.2.1), contacto (§2.2.2), alteridad (§2.2.3) y memoria (§2.2.4).

El capítulo II ofrece un panorama amplio sobre el grupo indígena iskonawa. Iniciamos explicando cómo este ubica al interior del macro-conjunto pano (§3.1) y exploramos los vínculos que se han sugerido entre los iskonawa y los remo (§3.2). Luego, explicamos quiénes son los iskonawa que esta investigación denomina “los iskonawa del río Callería (§3.3), a partir de la bibliografía disponible (§3.3.1) y el conjunto de denominaciones que han sido empleado para referirse a ellos (§3.3.2). Asimismo, detallamos la composición de los grupos ubicados en dos Comunidades Nativas en el río Callería (§3.3.3 y §3.3.4) y las relaciones que existen entre ellos (§3.3.5). Hacia el final, nos referimos a los otros grupos indígenas que han sido conocidos también como iskonawa para aclarar que ellos no son parte del presente estudio (§3.4 y §3.5).

Los capítulos III y IV reúnen las memorias de los iskonawa del río Callería sobre los contactos. En el capítulo III, que evoca el “vivir huyendo”, organizamos las memorias que de los contactos que los iskonawa mantuvieron entre la zona de frontera Perú-Brasil y el *roebiri* o cerro El Cono. Estas se organizan según aquel Otro que participó de los contactos: los miembros del *kayabo* (§4.1), los *brashicos* (§4.2), los misioneros (§4.3) y los soldados (§4.4). En el capítulo IV, bajo el nombre “vivir tranquilos”, se presentan las memorias sobre los contactos que los iskonawa han sostenido a lo largo del río Callería, principalmente, con los shipibo-konibo. De tal manera, sus memorias se exponen a partir de su llegada al río Callería (§5.1), el establecimiento de los iskonawa en la parte baja de este río (§5.2), su inserción en la misma CN Callería donde también viven los shipibo-konibo (§5.3) y la constitución de la CN Chachibai en el curso alto de

este río (§5.4). Hacia el final de ambos capítulos, en (§4.5) y (§5.5), hacemos una síntesis sobre cómo los iskonawa representan estos acontecimientos y actores al interior de lo que aquí llamamos contactos.

Por último, se exponen las conclusiones de esta tesis. En esta, retomamos los objetivos que se plantearon y se sintetiza cómo esta investigación ha dado respuestas a las preguntas en torno a cuáles son las memorias que los iskonawa tienen sobre los contactos con los Otros y cómo se representan estos eventos y sus actores.



## CAPÍTULO I

### MEMORIA, CONTACTO Y ALTERIDAD

Este capítulo presenta una revisión crítica de los antecedentes sobre el estudio de los contactos de poblaciones indígenas. Debido a que este proyecto de investigación trata acerca de los iskonawa del río Callería, un grupo indígena del área amazónica peruana, las fuentes que expondremos enfocan el fenómeno de los contactos en la Amazonía. No obstante, la revisión de fuentes nos obliga a hacer algunos saltos fuera de ella, los cuales serán mencionados en su momento. El propósito de las siguientes secciones es esbozar un panorama que nos permita entender cómo se han desarrollado los estudios sobre los contactos de poblaciones indígenas. Si bien iniciamos haciendo una revisión de los contactos en otra disciplina como la Historia, esta explicación continúa hasta llegar a la Antropología. Sobre esta última, nos interesa explicitar cuáles son sus líneas de estudio, qué temas resultan ser los de mayor interés y qué todavía es necesario hacer.

Asimismo, en este capítulo, presentamos los conceptos teóricos que han sido empleados para repensar los contactos de los iskonawa del río Callería: aislamiento, contacto, alteridad y memoria. El propósito de ello es describir cómo han sido entendidos estos conceptos en la bibliografía relacionada al tema de esta investigación. Si bien es a través de estos conceptos que nos aproximamos al objeto de estudio, ha sido necesario replantearlos en el camino, así que la explicación que se ofrece a continuación también da cuenta de ello.

## 2.1 ESTADO DE LA CUESTIÓN

Antes de revisar cómo han sido estudiados los contactos de poblaciones indígenas en la bibliografía, es relevante que tengamos en cuenta un panorama histórico sobre este. Santos Granero (1996) identifica tres olas de cambios de las poblaciones indígenas de la Amazonía. Si bien esta explicación podría ser extensa, nos importa revisar las dos primeras olas, en las cuales situamos el inicio y desarrollo de los primeros contactos de los pueblos indígenas con otros no indígenas, los cuales continúan y se intensifican en la tercera ola. La primera y segunda ola son definidas como aquellas donde los cambios generados en las poblaciones indígenas son consecuencia del contacto colonial y la economía de mercado, respectivamente. Además, estas son situadas en la época colonial y republicana. No obstante, esta asociación no es rígida, no ocurre de modo consecutivo, no sigue un orden cronológico y menos afecta del mismo modo a todos los pueblos indígenas (1996:10-13).

El encuentro colonial que configura la primera ola de cambios en la Amazonía se caracteriza por las influencias que los europeos ejercieron sobre las poblaciones indígenas (1996:14-17). La población amazónica vio seriamente afectada su demografía debido a las epidemias que llegaron incluso antes que la presencia física o contacto directo con los no indígenas. El territorio también fue invadido y permitió la expansión de no indígenas desde las riberas de los ríos hasta zonas interfluviales, así como su asentamiento a través de misiones o reducciones que lograron, aunque en parte, desplazar y nuclear a muchas poblaciones indígenas. Esta ola se caracteriza también por la presencia de misioneros católicos de distintas órdenes (dominicos, franciscanos, jesuitas, entre los principales). Ellos tuvieron a cargo las reducciones que lograron constituir a partir de la atracción de pueblos indígenas con instrumentos de metal. Estos

fueron desplazando a los instrumentos elaborados con hueso, piedra y madera, así como transformó las redes de intercambio. En las reducciones, la autonomía económica de los indígenas se fue debilitando, dado que los misioneros los forzaron al extraer recursos naturales y a trabajar en la producción agropecuaria, con la que se sostenía la obra misionera.

La segunda ola se marca por los cambios que se generaron a causa de la expansión capitalista según Santos Granero (1996:17-23). En la Amazonía peruana, esta ola tiene lugar con el inicio de la Época del Caucho a finales del siglo XIX. La industria del caucho (látex extraído de los árboles que pertenecen a las especies *Hevea* o *Castilloa*) motivó las correrías, que eran incursiones de patrones caucheros, o también indígenas que trabajaban para ellos, en búsqueda de mano de obra indígena para la extracción de este látex. La violencia de esta industria generó la extinción de muchos pueblos indígenas, así como motivó la fragmentación y desplazamiento de estos a zonas, donde, aun hoy en día, se mantienen en aislamiento. En este contexto, también se identifica la presencia de nuevas misiones en la Amazonía, aunque esta vez provienen de iglesias evangélicas. A inicio del siglo XX, la Amazonía es escenario de la llegada de un conjunto de misiones evangélicas de Estados Unidos y Europa, entre las que están el *South America Mission* (SAM), el Instituto Lingüístico de Verano (ILV o SIL, por sus siglas en inglés) y la Misión Suiza en el Perú (MSP) (véase Espinoza 2015). Estas misiones, que lograron, en parte, desplazar a las misiones católicas y comenzaron a controlar la empresa evangelizadora de las poblaciones indígenas, fueron el medio a través del cual se reforzaron las influencias de los no indígenas sobre los indígenas. Así, se dio inicio a una mayor participación en la economía de mercado por parte de las poblaciones indígenas.

Esta segunda ola contextualiza las memorias de los iskonawa del río Callería que esta investigación presenta. Ello no solo se debe al contacto que ellos sostuvieron con misioneros evangélicos, sino también a los contactos que tuvieron con representantes de la expansión capitalista que caracteriza esta ola. Entre estos representantes están los madereros que reconocen como *brashicos*, quienes, en las memorias de los iskonawa, cortan madera pero también recogen el látex de los árboles. Asimismo, se reconocen a los soldados de una Base Militar, quienes funcionaban como resguardo de las fronteras políticas entre Perú y Brasil. Finalmente, a otros agentes de extracción de recursos naturales de la Amazonía, junto a quienes los iskonawa comenzarían a trabajar varios años después, luego de establecerse en el río Callería.

### 2.1.1 ESTUDIOS HISTÓRICOS

Hacer una revisión sobre los contactos de pueblos indígenas en la Amazonía no puede sino remitirnos a uno de los más importantes contactos que se conocen en el continente americano, aunque ello nos obligue a desenfocarnos, en parte, del área amazónica. Según Todorov, “el descubrimiento de América, o más bien el de los americanos, es sin duda el encuentro más asombroso de nuestra historia” (2008:14). Este acontecimiento que reúne a los amerindios y europeos ha recibido distintas denominaciones, como “Descubrimiento de América” o “Conquista de América”. Ambas palabras, “descubrimiento” y “conquista”, aluden a una perspectiva específica desde la que es narrado este contacto. Esta perspectiva es la de los vencedores, desde la cual se ha construido la historiografía occidental (Watchel 1976:23, 24).

El cuestionamiento de Europa como centro del desarrollo de la historia y el reconocimiento de las historias particulares de las poblaciones indígenas de América

son el contexto en el que se desarrolla una línea de estudios que presta atención a la perspectiva de los otros actores de este contacto: los amerindios. Estos estudios se caracterizan por recurrir a la historia y preservar el enfoque antropológico, dando paso así al campo de la etnohistoria como un modo de aproximarse al “encuentro colonial” (Santos Granero 1996:11). Dos trabajos que nos interesa presentar brevemente son los de León-Portilla (1959), que ofrece una revisión de fuentes de los indígenas nahuatl (México) con el objetivo de hacer una historia de esa otra perspectiva del contacto, y Watchel (1976), quien se centra en el caso inca (Perú) para enfatizar los cambios que acontecieron tras la llegada de los europeos. Si bien no vamos a explicar lo que los autores desarrollan a detalle para cada caso, sí nos interesa resaltar algunos puntos relevantes de estos estudios para una comprensión general de los contactos.

El primero de ellos es el reconocimiento de la existencia de otra perspectiva sobre el contacto entre amerindios y europeos. Por ello es que, coincidentemente, ambos estudios llevan por título las palabras “los vencidos”, como quien resalta la relevancia de la perspectiva opuesta a la de los europeos, los vencedores. Sobre ello, León Portilla señala: “Porque, si es atractivo estudiar las diversas formas como concibieron los europeos a los que, por error, llamaron ‘indios’, el problema inverso, que lleva a ahondar en el pensamiento indígena –tan lejano y tan cercano a nosotros– encierra igual, si no es que mayor interés” (1959:5). Para ahondar en “el pensamiento indígena”, estos estudios han recurrido a fuentes históricas. Aunque reconocen que la falta de manejo del sistema de escritura latino no permitió o dificultó que los amerindios narren sus memorias sobre el contacto con los europeos, se sirven de las escasas fuentes escritas y, en el caso peruano, tardías con las que se cuentan (véase Watchel 1976:30,31). A partir

de estas fuentes, ambos autores elaboran una historia, desde la perspectiva de los amerindios, sobre el contacto con los europeos.

Los estudios de León-Portilla (1959) y Watchel (1976) inician no desde las primeras noticias de la llegada de los europeos a territorio amerindio sino desde los presagios que anunciaban la presencia del Otro. Se presenta una serie de acontecimientos, como lluvias, temblores, maretaos e, incluso, incendios que afectaron algunas de las edificaciones más importantes para los amerindios. A partir de estos hechos, los amerindios comenzaron a intuir lo que podría ser el inicio de alguna guerra, la destrucción de su poder o, de manera más clara, la llegada de un Otro. Algunos de los presagios más importantes fueron, por un lado, el ave color ceniza en la que Moctezuma vio la llegada de unos hombres (León Portilla 1959:19-26) o, por otro lado, el avistamiento de una luna con halos extraños que un adivino interpretó como el advenimiento de una guerra que culminaría con la descendencia de Huayna Capac (Watchel 1976: 38-40). Ahora bien, estos presagios pudieron ser inventados después, como un modo de interpretar el acontecimiento (Watchel 1976:38). Sin embargo, aquello que nos interesa resaltar es que ambos autores enuncian, a partir de la revisión de las fuentes amerindias, que estos reconocían la existencia de un Otro distinto y que, ante ello, elaboraron ideas que daban cuenta de su presencia. Este es un punto importante en los estudios sobre los contactos, pues el reconocimiento de ese Otro va a ser también evidenciado en la bibliografía que aborda la mitología, como explicaremos más adelante en (§2.1.3).



### 2.1.2 ETNOGRAFÍAS

Los contactos de la población indígena en la Amazonía han sido generalmente abordados en el marco de etnografías. Sin embargo, tal como afirma Santos Granero (1996), estos trabajos se han enfocado principalmente en la reconstrucción de la vida o pensamiento “tradicional” y han ignorado el contexto de cambios a partir de la influencia de los foráneos sobre los pueblos indígenas a partir de los contactos. Es por ello que encontramos solo de manera sucinta alguna referencia a los contactos de pueblos indígenas al inicio de las etnografías.

Por un lado, nos interesa resaltar que las etnografías, por lo general, brindan información sobre los contactos a partir de la distinción de dos momentos. Esta distinción no se hace de modo explícito y no necesariamente una etnografía desarrolla los dos momentos que a continuación explicaremos, sino más bien suele centrarse en el segundo momento. El primer momento es aquel en el que, por lo general, los pueblos indígenas solo tenían contactos con otros similares indígenas. Así, algunas etnografías detallan las relaciones de los que hoy conocemos como grupos independientes, los cuales pertenecieron a una cohesión mayor de grupos indígenas. De tal manera, los matses, matis y korubo son descritos como fracciones del conjunto mayoruna por Erikson (1999:69), al igual que los yaminahua habrían conformado un conjunto con otros grupos pano del sudeste amazónico según Townsley (1994:254). Si bien ya existían fraccionamientos al interior de estos conjuntos, los primeros contactos indirectos con no indígenas habrían incrementado su dislocación. Así, Santos y Barclay (1998:xviii) describen las redes de intercambio que existían en la Amazonía antes de la llegada de los europeos, las cuales se intensificaron por la necesidad de grupos

indígenas dominantes, como los conibo en el Ucayali, de conseguir esclavos entre otros grupos pano para intercambiarlos por herramientas de metal.

Un segundo momento ocurre con el encuentro directo entre indígenas y no indígenas. De manera concreta, este contacto es un encuentro sostenido que ha influido en la inclusión o aislamiento de los indígenas respecto a la sociedad nacional. Entre los grupos pano, una de las primeras relaciones que sostuvieron con no indígenas fue con los misioneros. A mediados del siglo XVI, los primeros misioneros jesuítas y franciscanos incursionan en el río Ucayali con la finalidad de reducir población indígena en misiones para, posteriormente, evangelizarla. Mas, en muchos casos, las misiones fracasan por el levantamiento indígena contra los misioneros o por epidemias, que mataron indígenas o que finalmente los ahuyentaron (Morin 1998:302-304). Ahora bien, en las etnografías de algunos grupos pano, es indiscutible que la violencia de la Época del Caucho propició relaciones de contacto entre indígenas y no indígenas. Así, Kensinger (1998) y Townsley (1994) señalan que los cashinahua y yaminahua, respectivamente, fueron objeto de las correrías emprendidas por los caucheros y otros indígenas para conseguir personal que extrajera el caucho. Townsley señala que este fue, sin lugar a duda, uno de los motivos principales de dispersión de los grupos pano del Purús (1994:262). Esto tuvo, además, consecuencias indirectas como la propagación de enfermedades.

Ambos momentos presentan distintos contactos que mantuvieron, directa o indirectamente, unos grupos indígenas con otros indígenas o no indígenas. En las etnografías, resaltan las denominaciones que se han empleado para referir a ambos contactos. Si bien no es explícito, los contactos entre unos grupos indígenas y otros

grupos indígenas no son descritos empleando la palabra “contacto”. Por el contrario, algunas etnografías han optado por hacer uso el término “relaciones”, como ocurre en Eakin, Lauriault y Boonstra (1980:5). Los autores prefieren diferenciar los distintos contactos que mantuvieron los shipibo-konibo, a partir de denominar “relaciones” a aquellos contactos entre los shipibo-konibo y los campa, los konibo, los shetebo, los cashibo y los amahuaca. Cuando se refieren a los contactos que sostuvieron con misioneros y militares, sí se emplea el término “contacto” (1980:5-6). Del mismo modo, Townsley (1994:243) emplea “contacto” para señalar las relaciones que los yaminahua mantuvieron con los no indígenas y el Estado peruano, así como vincula este término con los de “colonización” y “aculturación” (1994:244,246).

Finalmente, hemos hallado que las etnografías ofrecen un tratamiento de carácter histórico sobre los contactos, es decir estos se entienden como parte de la historia de los pueblos indígenas. Por ello, es recurrente que esta información se presente bajo el título de “Etnohistoria” o “Historia”. La descripción sobre los contactos que se han mantenido entre grupos indígenas es escueta y suele presentarse como una etapa previa a la historia del pueblo indígena tratado en la etnografía (véase Kensinger (1998) y Morin (1998)). En contraste, los encuentros entre indígenas y no indígenas reciben un tratamiento con mayor detalle, como lo hacen Kensinger (1998) y Townsley (1994) cuando describen los contactos violentos que mantuvieron los cashinahua y yaminahua, respectivamente, durante la Época del Caucho. Del mismo modo, Morin (1998) detalla sobre los contactos que los shipibo-konibo mantuvieron con los primeros misioneros que incursionaron en el río Ucayali. Ello se debe principalmente a que estos contactos cuentan con una mayor documentación, la cual proviene de crónicas de viajeros o misioneros; mientras que las referencias sobre las relaciones entre indígenas son escasas

y se remiten a narraciones de los mismos indígenas en torno a recuerdos de dichos contactos. Sin embargo, también podemos reconocer que existe, en las etnografías, mayor atención a las relaciones entre indígenas y no indígenas, dado a que estas marcan un período de cambio, aunque la descripción etnográfica no necesariamente detalle sobre ello, como ya lo resaltaba Santos Granero (1996) en la reflexión que ofrecimos al inicio de esta subsección.

### 2.1.3 MITOLOGÍA

Los contactos entre indígenas y no indígenas han despertado especial interés en la Antropología a través de “los mitos de los blancos”, término con el que Albert refiere a los relatos de pueblos indígenas sobre el origen de los no indígenas y sus objetos manufacturados o sus enfermedades (Albert y Rita 2002:9). En la Amazonía, se ha recopilado un sinnúmero de relatos de pueblos indígenas que abordan a los no indígenas, que son mencionados a través de múltiples términos entre los que son más recurrentes: blancos, mestizos, foráneos. Los contactos se asocian al origen del no indígena entre la población indígena. Así, según las recopilaciones de Frank et al (1993) y Aguilar (2010), el no indígena aparece primero a través de sus objetos manufacturados, como machetes o ropa, que despiertan el interés de los kakataibo. También, el no indígena puede aparecer a través de sus enfermedades, como lo relatan los yine [piro]<sup>1</sup> sobre el contagio de la viruela (Álvarez 1960:138,139). Es importante recalcar que la viruela es personificada como un hombre y una mujer vestidos de verde y rojo que traen consigo la grasa de los cuerpos muertos y entregan medicinas. En

---

<sup>1</sup> Se coloca el nombre del pueblo indígena que registra la fuente citada y, al lado entre corchetes, el nombre con el que actualmente es más conocido. Hacemos esta aclaración con la finalidad de evitar equívocos, en la medida de lo posible, y para que el lector tenga una referencia actual sobre el pueblo indígena en cuestión, sin perder de vista el registro que hizo el autor de la fuente consultada.

ambos casos, estas referencias pueden asociarse a lo que hoy se conoce como pelacara<sup>2</sup> en la Amazonía.

Entre algunas narraciones sobre el origen de los no indígenas, también hallamos percepciones particulares sobre cómo se les concibe. En las historias de los kakataibo de Santa Marta, el primer contacto con los no indígena, a los que se refieren específicamente aquí como “blancos”, se hace con un indígena: “el campá Elías”. Él era un líder indígena de la colonia italiana Puerto Leguía, donde vivió con un ingeniero que inició el trazo de una carretera siguiendo el Zúngaru<sup>3</sup>. Por ello, concluye Frank, “para los Uni [kakataibo] el campá Elías perteneció definitivamente al mundo de los blancos” (1993:154). Este caso es particular y lo mostramos con la intención de enfatizar que las narraciones evidencian la posibilidad de que las diferencias entre indígenas y no indígenas se diluyan, de modo que los indígenas, como el campá Elías, terminen haciéndose más como los no indígena. La narración sobre los kakataibo sugiere que las diferencias se atenúan o desaparecen debido a que el campá Elías vive con los blancos.

A partir de las recopilaciones, algunas primeras propuestas sobre el origen del no indígena comienzan a surgir. De tal modo, Menéndez analiza las narraciones de los kawahiwa [kawahiva], un pueblo indígena tupí del Brasil, como la mitificación de los acontecimientos históricos a través de “una lógica que organiza dialécticamente la visión del mundo de esta sociedad<sup>4</sup>”(1987:335). Esto quiere decir que aquellos relatos que explican el origen de los blancos no pertenecerían a un tiempo mítico sino a un

---

<sup>2</sup> Este personaje tiene como principal característica el ser gringo y atacar a los indígenas para extraer la grasa de sus cuerpos. Esta sería empleada para lubricar motores de aviones u otros artefactos (Bellier y Hocquenghem 1991: 51,52). Según señala Chirif, “su aparición en el imaginario social está siempre relacionada con épocas de tensión social”(2016:221). En la Amazonía, se usa el nombre *pelacara* para referirse a él o también *pishtaco*.

<sup>3</sup> Probablemente Frank (1990) se refiere al río Zungarococha.

<sup>4</sup> Traducción propia del portugués:“Numa lógica que organiza dialeticamente a visão de mundo desta sociedade”(1987:335).

tiempo histórico. A partir de estos hechos, los indígenas habrían elaborado historias que intentan explicar el acontecimiento que acá denominamos contacto. Esta explicación se encuentra incluso en fuentes recientes como Montalvo (2010), quien señala que, para los kakataibo, los primeros encuentros con los miembros de la nación peruana (blancos, misioneros, funcionarios estatales, civiles) constituyen hechos míticos en la tradición oral de este pueblo indígena (2010:41,42). Ello quiere decir que los hechos históricos habrían sido mitificados.

“Los mitos de los blancos” son, entonces, una importante aproximación a los contactos. Estos, más allá de que pertenezcan a lo mítico o histórico, evidencian una perspectiva indígena sobre el acontecimiento, tal como señala Chaumeil:

“Permite abandonar los viejos modelos explicativos o estereotipos en términos de adaptación o de mimetismo que han dominado por mucho tiempo las ciencias sociales, para privilegiar un acercamiento que invita a considerar el punto de vista interno de tales procesos. Dicho de otra manera, se refiere a las formas propiamente indígenas de pensar la situación de contacto (interétnico) y el cambio social.” (2010:62)

Estos, además, evidencian una amplia apertura hacia el otro y son un intento de dar explicación a la alteridad, al Otro que es distinto. A ello Lévi-Strauss lo denominó como una ideología bipartida en la que existe un dualismo en perpetuo desequilibrio (1992[1991]: 297), sobre la cual volveremos en la sección § 2.2.3.

#### 2.1.4 MEMORIAS Y PERSPECTIVAS INDÍGENAS

A partir de los años noventa, aproximadamente, los contactos conforman un tema central de estudio en la Antropología. Albert considera que los contactos generan una colisión histórica y una reestructuración de las poblaciones indígenas. Por lo tanto, “las representaciones de contacto abren un campo para la Antropología, por constituir una dimensión crucial de la reproducción cultural de las sociedades que las elaboran<sup>5</sup>” (1992:151). Así, se vuelve de interés las perspectivas que los pueblos indígenas tienen sobre los contactos. De tal modo, existe una transición del estudio de los mitos sobre los blancos a, específicamente, el modo en el que los indígenas apprehenden los hechos que traen consigo los contactos con los no indígenas.

Tal como se plantea, los contactos requieren ser abordados desde un cambio de perspectiva. Albert señala que ya no se trata de que el blanco defina la identidad de un Otro, sino que se trata de analizar las construcciones de nuestra alteridad por el Otro, es decir donde el blanco es objeto de otras antropologías (Albert y Ramos 2002:10). Por ello, los estudios antropológicos sobre los contactos tratan de enfocarse ya no únicamente en la recopilación de hechos históricos a partir de fuentes escritas por los no indígenas, es decir los viajeros, misioneros, funcionarios públicos, etc. Por el contrario, el foco de atención está en el trabajo sobre la memoria de los contactos y la etnografía en el contexto actual, donde los pueblos indígenas se encuentran cada vez más cerca a la sociedad nacional.

---

<sup>5</sup> Traducción propia del portugués: “As representações do contato abrem um campo privilegiado para a antropologia, por constituírem uma dimensão crucial da reprodução cultural das sociedades que as elaboram” (Albert 1992:151).

En Brasil, existe una larga tradición de estos estudios sobre las memorias y perspectivas indígenas de los contactos. Una de las mayores obras recopilatorias es *Pacificando o branco* (2002), que reúne trabajos sobre pueblos indígenas de la región norte del río Amazonas, y zonas limítrofes con Guayana Francesa y Venezuela. Estos abordan, de distintas maneras, el pensamiento, las palabras, las acciones y las omisiones que participan en la construcción que los pueblos indígenas hacen de su propia historia (2002:7). En contraste, en el Perú, no se haya una tradición similar. Los contactos son un tópico que, recientemente, viene siendo de interés estatal, a partir de la necesidad de comprender lo que ocurre con lo que se llama “población indígena en aislamiento y contacto inicial” (sobre este concepto volveremos en la sección § 2.2.1). En la academia, es poco el interés que se ha prestado al estudio sobre memorias y perspectivas de contacto. Es así que, cuando emprendimos esta investigación, caímos en cuenta que algunos de los pocos trabajos que se aproximan a esta línea es el de Montag (2008), al cual nos referiremos con detalle más adelante. De tal modo, la revisión bibliográfica que hacemos en esta subsección trata de fuentes que, en su mayoría, son sobre pueblos indígenas que no se encuentran en el Perú. Esto, de ningún modo, puede ser visto como una desventaja para nuestro trabajo, sino una oportunidad de reflexionar sobre el fenómeno de los contactos en nuestro contexto a partir del contraste con lo que ya se sabe en otras regiones de la Amazonía.

En la revisión de estos trabajos, identificamos que los contactos han sido tratados a partir de diversas aristas: objetos manufacturados (Vilaça 2000, Howard 2002, Hussak 2002), neologismos (Renault-Lescure 2002), enfermedades (Buchillet 2002), resitencias (Albert 1992, Feather 2010, Hewlett 2013, Matos 2014, Krokoszyński 2015), mediación indígena (Grotti 2009, Arisi 2007, Pérez Gil 2011), solo por mencionar algunas de ellas.



Si bien estas fuentes priman la arista señalada, debe quedar claro que, al momento de abordar los contactos, se explica más de una pues todas estas se intersectan. Otra arista importante es la de memoria, sobre la que acá nos ocuparemos, ya que esta investigación gira en torno a las memorias y las perspectivas indígenas que a través de estas se evidencian.

En el estudio sobre las memorias y los contactos, existe un inicial interés en contrastar la memoria indígena con las historias oficiales con la finalidad de cuestionar esta última. Así, Jean Langdon (1990) nos plantea una historia oficial sobre los contactos de los siona del Putumayo (Colombia), que es escrita por misioneros, viajeros e historiadores. El objetivo de su trabajo es contrastar esta versión de la historia con las memorias de los siona, ya que reconoce que las percepciones sobre los contactos son “la manera con la cual la gente sometida trata de mantener una identidad positiva de sí mismos en la fase de despoblamiento y desorganización social causada por el conquistador” (1990: 14). Los siona resaltan el rol de los shamanes y la toma del *yagé* en la resistencia de los contactos. Para ellos, el contacto con los no indígenas se manifiesta, principalmente, en las epidemias y la desarticulación del poder shamánico. De igual manera, aunque en formato audiovisual, Marí Corrêa y Kumaré Ikpeng (2005) narran los contactos de los txicao [ikpeng] con los hermanos Vilas Boas en 1964 en Brasil. Si bien se emplean las imágenes reales del encuentro que son fuente de la historia oficial de este contacto, la narración prima los testimonios de los actuales txicao [ikpeng] que participaron de tal acontecimiento. De tal modo, los txicao [ikpeng] recuerdan el temor que sintieron cuando vieron por primera vez al “pájaro ruidoso”, nombre con el que se refieren a la avioneta en la que llegaron los hermanos Vilas Boas. Pensaron que eran espíritus que iban a robarles el alma, así que huyeron a lavarse para desimpregnarse su olor.

Recuerdan, también, los primeros obsequios que les lanzaron desde el cielo, como comida o revistas, en las cuales observaron a los distintos tipos de blancos. “Los viejos mostraron lo que los blancos no vieron”, señala un adulto txicao [ikpeng] (2005).

En el contexto peruano, se han realizado también algunos trabajos que intentan profundizar la memoria indígena sobre los contactos y las resistencias frente al cambio que trae consigo este acontecimiento. Dos investigaciones fundamentales son Montag (2008) y Feather (2010), ya que ofrecen narraciones sobre los contactos de los cashinahua y nahua, respectivamente. Ambos son grupos pano al igual que los iskonawa. Los autores indagan sobre las memorias de los indígenas sobre los contactos para resaltar su agencia en la relación con los Otros. Así, los cashinahua cuentan cómo la búsqueda de objetos manufacturados los motivó a hacer contacto con los foráneos más de una vez. Tras estos contactos, los grupos indígenas han venido mostrando una serie de cambios. Sobre ello, Feather señala que el contacto no debe entenderse como la discontinuidad de una etapa previa y posterior (2010:30). Por el contrario, explica Montag, se han adoptado muchos cambios para seguir siendo los mismo, *huni kuin* ‘gente verdadera’ (2008:146).

Otras fuentes abordan el contacto a través de la memoria con un especial énfasis en la mediación indígena, es decir se explora la relación de contacto entre indígenas. Arisi (2007) y Grotti (2009) presentan la perspectiva indígena no del conjunto de personas que podríamos denominar “contactados”, sino más bien de los “contactadores”. Este caso es particular, ya que es común asociar este rol a los no indígenas y no a los indígenas, como ocurre en ambos casos. Por un lado, Arisi (2007) presenta el contacto de los matis, quienes participaron del contacto de los korubo en 1996, después de haber

sido ellos contactados por el Estado de Brasil entre 1976 y 1978. Por otro lado, Grotti (2009) presenta el contacto de los akuriyo por parte de los trio como la estrategia de una misión evangélica, la cual consiste en cristianizar indígenas con el propósito de que, posteriormente, ellos sean mediadores de otros contactos. En estos contactos entre indígenas, Grotti resalta que existe también una perspectiva distinta en los objetivos que los indígenas tienen sobre los contactos de otros indígenas pues, a diferencia de los misioneros, quienes querían humanizar a los akuriyo al volvernos cristianos, los trio querían socializar a los akuriyo brindándoles conocimientos morales (2009:117).

### 2.1.5 LOS CONTACTOS DE LOS ISKONAWA

Para el caso de los contactos de los iskonawa, se cuenta con bibliografía que desarrolla principalmente aquel encuentro que sostuvieron con los misioneros del *South America Mission* (SAM). Las primeras noticias sobre un grupo iszkonahua [iskonawa] en el río Callería son dadas por Malkin (1962). En esta fuente, se explica que los iskonawa habrían sido desplazados por misioneros desde el río Utuquinía al río Callería. Asimismo, incide en los efectos negativos que este proceso generó en esta población indígena, como la disminución de sus miembros (de 24 a 17). Finalmente, es importante resaltar algunas referencias al contacto de los iskonawa con hombres blancos, cuando enfatiza que las mujeres parecen conocer los objetos de origen brasileño o señala que “supuestamente ellos dicen que hubo un peruano que vivió y murió entre ellos”<sup>6</sup> (1962:6).

---

<sup>6</sup> Traducción propia al castellano, a partir de la que hizo Lukazs Krokoszyński del polaco al inglés: “Supposedly they say there was a Peruvian that lived and died among them” (Malkin 1962:6).

Sin embargo, existen otras fuentes que abordan más a fondo los contactos de los iskonawa. Estas fueron producidas a partir de la Expedición Peruana Whiton, que visitó el río Callería entre agosto y setiembre de 1961. Resultado de ello fueron los trabajos *The isconahua of the remo* (Whiton, Greene y Momsem 1964) y *The isconahua indians* (Momsem 1964). Ambos presentan una narración de los misioneros del SAM sobre los contactos. Esta inicia con la búsqueda de indígenas en la Amazonía peruana, a partir de la información ofrecida por algunos grupos indígenas asimilados a misioneros. Luego, se explica la trayectoria que emprendieron por aire y tierra hasta hallar indicios de la existencia de población indígena viviendo en el monte. Finalmente, se narra brevemente la convivencia entre iskonawas, misioneros y shipibos hasta el desplazamiento del grupo iskonawa hacia el río Callería.

Varios años después, se ha desarrollado con mayor detalle el proceso de contacto entre iskonawas y misioneros del SAM. Algunos trabajos como los de Brabec y Pérez (2006) y Brabec (2014) se enfocan en la historia de los iskonawa, de modo que inician con los primeros contactos y culminan en la vida de hoy en día en las Comunidades Nativas shipibo-konibo o mestizas. Todos estos estudios ofrecen nuevos datos a partir de las entrevistas hechas a los iskonawas y personas cercanas a ellos. No obstante, aun cuando intentan desarrollar las memorias de los iskonawa, reproducen la perspectiva de los misioneros. Esta se manifiesta en tres puntos principales. El primero es sobre el rol de los actores, donde los misioneros se plantean como los contactadores, mientras que los iskonawa son los contactados. El segundo es sobre la agencia de los actores, ya que los misioneros se otorgan la agencia de quienes contactan e invisibilizan la voluntad de los iskonawa por ir en la búsqueda de ellos. El tercer punto está en relación a la visión histórica de los contactos. Para la narración de los misioneros, los iskonawa existen

desde aquel contacto. Sin embargo, como hemos podido esbozar para el caso de otros grupos indígenas, los iskonawa poseen una perspectiva propia que nos devela los hechos del contacto de otro modo.

En formato audiovisual, esta historia de contacto ha sido narra también en el documental “Iskobakebo: un difícil reencuentro” de Valdivia (2014). Si bien se narra el contacto entre iskonawas y misioneros del SAM, el documental se centra en la situación de aislamiento que vivió previamente el grupo iskonawa. En dicho contexto, los iskonawa mantuvieron contactos con brasileños que habrían raptado a una mujer que, hoy en día, se halla al otro lado de la frontera peruana. Este reencuentro entre los iskonawa del río Callería y uno miembro que se encuentra en Brasil no ocurre en el film. Sin embargo, como comentaremos más adelante, este propició la llegada de un miembro poyanawa del Brasil al río Callería en búsqueda de sus familiares iskonawa. Finalmente, a partir del caso iskonawa, este documental también aborda las problemáticas que aquejan a las poblaciones en situación de aislamiento, como la carretera Pucallpa-Cruzeiro do Sul, la tala ilegal, el narcotráfico y los conflictos territoriales.

## **2.2 MARCO TEÓRICO**

### **2.2.1 PUEBLO INDÍGENA EN AISLAMIENTO**

Queremos iniciar afirmando que no existe ninguna población humana que sea “no contactada”, tal como refiere el término “no contactado” sobre algunas poblaciones indígenas de la Amazonía. Este término solo ha servido para crear, sostener y difundir “imágenes románticas de grupos de cazadores y recolectores que no han evolucionado

desde miles de años, gente que vive en la ‘edad de piedra’; que no sabe de la existencia del mundo de afuera, del hombre blanco; que son ‘salvajes nobles’ o simplemente ‘salvajes’, inocentes y primitivos representantes de una etapa pasada de la evolución social de la raza humana (Shepard 1996:3,4). Otra denominación recurrente y que se emplea también para esta misma población indígena es “calato”. Sin embargo, esta no solo hace hincapié en la situación de aislamiento de estas poblaciones indígenas, sino también resalta la condición de su desnudez. Esta podría ser una característica irrelevante, si no tomáramos en cuenta que, para los iskonawa así como para otras poblaciones indígenas, el contacto se traduce en hechos concretos como el dejar la desnudez corporal y vestir ropas occidentales. Quizá es por ello también que las poblaciones indígenas, que actualmente se reconocen como parte del Estado peruano, se refieran a esos otros indígenas como “calatos”. Tal es el caso de los iskonawa del río Callería cuando hablan de aquella población que continúa viviendo en la Reserva Indígena Isconahua. Ya sea uno u otro, como señala Huertas: “cualquiera de los términos empleados como denominaciones no logra reflejar la realidad de estos pueblos que tienen sistemas organizativos, sociales, económicos y simbólicos propios” (2002:21).

Por el contrario, estamos de acuerdo con sostener que estos pueblos indígenas se encuentran aislados tratando de evitar el contacto de manera consciente, tal como lo explica Shepard (1996:4) para el caso de los indígenas del río Las Piedras. De manera más específica, Huertas señala que estos pueblos “se rehusan a establecer relaciones permanentes con otros actores sociales con el objetivo de garantizar su sobrevivencia física y cultural” (2002:22). Una de las características más importantes, que motiva la denominación de estos pueblos indígenas, es el rechazo al contacto sostenido, el cual se

debe a hechos violentos que han amenazado su población. El rechazo de este contacto es producto de experiencias previas que los han afectado de manera directa o indirecta. Uno de los principales hechos históricos que han atentado contra la población indígena son las llamadas correrías que funcionaron como mecanismo de abastecimiento de personal indígena para la extracción de jébe durante la Época del Caucho. Sin embargo, reconocer este como el único suceso es presuponer que las poblaciones indígenas en aislamiento no tienen un presente, en el cual se ven presionadas por los distintos agentes externos en sus territorios, como las industrias extractivas de petróleo, gas, minerales y madera o los proyectos de expansión de vías de transporte.

A partir de una comprensión más amplia sobre la situación de aislamiento de las poblaciones indígenas que han sido llamadas “no contactadas” o simplemente “calatos”, el Estado peruano ha optado por reconocer el término “población indígena en situación de aislamiento” en su marco legal. En la Ley N° 28736 (Ley para la protección de pueblos indígenas u originarios en situación de aislamiento y en situación de contacto inicial) define el aislamiento como la “Situación de un pueblo indígena, o parte de él, que ocurre cuando éste no ha desarrollado relaciones sociales sostenidas con los demás integrantes de la sociedad nacional o que, habiéndolo hecho, ha optado por discontinuarlas (Congreso de la República del Perú 2006). Es decir, el término “aislamiento” permite reconocer una posibilidad que antes se encontraba negada, que es que estos pueblos indígenas hayan mantenido contacto y que han decidido no hacerlo más.

Es relevante notar que la discusión sobre las denominaciones de estas poblaciones indígenas se centra en la comprensión de los conceptos “contacto” y “aislamiento”.

Hasta ahora, solo nos hemos referido de manera directa a “aislamiento”. Sobre él se han discutido, al inicio de esta subsección, los conceptos “no contactado” y “calato”. Asimismo, a partir de este, es que el Estado peruano ha legitimado el concepto “en situación de aislamiento”, como ya se ha explicado. No obstante, a esta explicación le ha venido subyaciendo el concepto “contacto”, sin el cual no es posible entender “aislamiento”. Por ello, la siguiente subsección está dedicada a sintetizar las ideas sobre este concepto y discutir las en base a la etnografía.

### 2.2.2 CONTACTO

El término “contacto” tiene una de sus más importantes apariciones en palabras como “no contactado”, la cual es empleada de manera usual en la esfera pública y cotidiana para referirse a algunas poblaciones indígenas. Sin embargo, en una esfera formal e institucional, esta viene cayendo en desuso, por las razones explicadas en la anterior subsección, y se ha comenzado a preferir el uso de “en situación de aislamiento”. No obstante, “contacto” tiene un uso constituido en la política que el Estado peruano ha desarrollado en favor de estos pueblos indígenas, a través de la creación de la Dirección de Pueblos Indígenas en Aislamiento y Contacto Inicial, y la Ley para la protección de pueblos indígenas u originarios en situación de aislamiento y en situación de contacto inicial (N° 28736). No es nuestra intención hacer una recopilación de ocurrencias del término “contacto”, sino evidenciar que, aun cuando ha caído en desuso “no contactado” en favor de “situación de aislamiento”, este continúa empleándose de manera incuestionable en “contacto inicial”. Aquello que sí nos proponemos en la presente subsección es evidenciar las ideas que subyacen a realizaciones tanto explícitas



como implícitas del término “contacto”. Sobre ello, ofreceremos una reflexión y una propuesta sobre qué entendemos por “contacto” a lo largo de esta investigación.

Milanez ha sostenido que “el contacto es un mito, es un mito colonial”, el cual debe ser entendido como un mito que fetichiza una condición primordial de las poblaciones indígenas como “no contactadas”, en lugar de reconocer que es una respuesta histórica (Shepard 2016:137) ante la presión que distintos actores han ejercido y continúan haciéndolo sobre el territorio de estas poblaciones indígenas. Pensar la colonialidad de este concepto es fundamental para decir algo sobre él. No es una mera coincidencia el que la palabra “contacto” evoque la imagen de conquistadores españoles y amerindios conquistados en aquello que hemos aprendido a llamar “Conquista de América” o “Descubrimiento de América”. La historiografía americana y, específicamente, la de la Amazonía se han construido desde una aproximación colonial, en la que el conocimiento sobre las poblaciones que la habitan ha sido enunciado desde voces foráneas, las cuales, además, han silenciado la propia voz de los indígenas. Entonces, debemos repensar el término “contacto” reconociendo su carácter colonial, el cual tiene como primer referente a los españoles en relación a los amerindios y sus posteriores reproducciones hasta el presente siglo entre representantes de la sociedad nacional en relación a las poblaciones indígenas de la Amazonía.

Tras develar el carácter colonial del escenario que plantea el término “contacto”, queremos iniciar explicando cómo son entendidos los participantes de este evento. En la Amazonía, “contacto” ha sido generalmente empleado para conceptualizar el encuentro entre un indígena y un no indígena. Ello quiere decir que de manera implícita se conciben a dos entes que, necesariamente, deben ser diferentes. Esta diferencia fue

entendida sobre la naturaleza humana, que les fuera inicialmente negada a los amerindios y sobre la que se discutió ampliamente entre De las Casas y Sepúlveda en 1550, a propósito de la justificación de las conquistas de territorios que venían llevando a cabo los españoles. No obstante, la diferencia entre indígenas y no indígenas ha quedado como una huella colonial que es aún empleada para justificar la supremacía sobre los no indígenas y explicar su situación precaria. Dada la diferencia, ambos entes que participan de lo que, de otro modo, no sería más que un “encuentro”, asumen roles con jerarquías distintas. Por ello, el concepto “contacto” exige, inmediatamente, posicionar a un ente dentro del rol de “contactador”, que también ha sido expresado como “conquistador”, y a otro en el rol de “contactado”. Por lo anteriormente explicado, comprendemos que el concepto “contacto” plantea de manera implícita a los no indígenas como “contactadores” y a los indígenas como “contactados”. A través de esta relación, además, se sugiere la agencia de uno de los entes, el contactador, frente a la pasividad de los contactados.

¿Qué nos impide reimaginar este escenario de encuentro, en el que los indígenas sean quienes tomen el rol de contactadores y los no indígenas el de los contactados? El cambio de perspectiva sobre el que elaboramos esta investigación sitúa el punto de vista del fenómeno “contacto” en los indígenas. A través de sus narraciones, evidenciamos que ellos también tenían interés de relacionarse con los no indígenas. Lo conocían: miraban escondidos la presencia de los no indígenas en el monte e, incluso, los confrontaban para obtener los objetos que ellos poseían. Desde este punto de vista, también existe una diferencia entre los entes que se reúnen en el escenario de “contacto”. En § 2.2.3, explicaremos con mayor detalle el concepto de “alteridad”. No obstante, podemos mencionar aquí que, para los indígenas, el otro ente que se

comprende dentro del “contacto” no solo se resume en la presencia del no indígena, sino que también incluye a otros indígenas. Los pueblos indígenas, como aquellos que clasificamos dentro del macroconjunto pano (véase §3.1), muestran una habilidad para acomodarse a una alteridad poderosa, al mismo tiempo útil y amenazadora, atractiva y desconcertante, de la cual los blancos son apenas los últimos de sus representaciones (Erikson 1992:251).

El “contacto” es planteado como un evento único y puntual, pues este acontece en un momento determinado en el tiempo y no se puede volver a repetir. Además, este evento implica, necesariamente, una constatación física de los entes que se encuentran. De manera más clara, es aquel individuo que toma el rol de “contactador” quien debe constatar físicamente al otro. Por ello, es usual hacer referencia a “el primer contacto” de una población indígena, es decir el momento en el que esta inició una relación con otros no indígenas, tras constatar físicamente su existencia. Una vez iniciada esta relación, no existen reinicios sino solo el desarrollo de esta. A partir de esto, es comprensible la lógica en la que se plantean otros términos como “no contactado”, que es empleado para señalar que existen pueblos indígenas que no han mantenido aún un encuentro con no indígenas. Sin embargo, como ya se explicó en §2.2.1, esta idea es solo parte de un imaginario sobre la Amazonía y sus poblaciones que no posee algún correlato real pero que continúa difundiéndose. Otro término es el de “postcontacto”, usado para señalar los sucesos que se siguen a dicho primer encuentro, donde existe una constatación física del otro, llamado “contacto”, es decir al desarrollo de la relación entre indígenas y no indígenas.

No obstante, partir de la perspectiva indígena nos permite tener una aproximación distinta de este evento. Las narraciones evidencian que los indígenas en la Amazonía habrían tenido las primeras aproximaciones a los no indígenas a través de sus objetos manufacturados. Asimismo, las primeras constataciones físicas que tuvieron los indígenas con ese Otro no indígena tuvieron lugar en las constantes observaciones que realizaban de manera escondida. Por otro lado, los indígenas ya habían tenido distintos encuentros con otros indígenas antes del llamado “contacto” o “primer contacto”. Estos contactos con indígenas terminan siendo incluso más relevantes que los que ocurren con no indígenas (Pérez Gil 2011:92). Aun así, el cambio de perspectiva también le presta importancia a los encuentros con no indígenas, por ejemplo con mestizos que trabajaban en la extracción de recursos naturales en el monte amazónico. Sin embargo, los discursos de estos no indígenas son subalternizados en relación a otros discursos no indígenas que son los que legitima la historiografía oficial, es decir el que marca cuándo ocurrió el contacto de un pueblo indígena. A partir de este panorama de múltiples encuentros desde la perspectiva indígena, es relevante resignificar el concepto “contacto”. El contacto no es sino un proceso que refleja un *continuum* de encuentros entre indígenas y Otros. En consecuencia, es necesario optar por el uso plural de la palabra “contactos”, que refleja con claridad la naturaleza múltiple y continua de los encuentros.

#### **2.2.4 ALTERIDAD**

El concepto “alteridad” es central no solo en la antropología del área amazónica, sino, de manera mucho más especial, entre los grupos pano. El Otro ha sido objeto de largas discusiones etnográficas y lo que aquí nos planteamos es hacer una síntesis de las ideas

fundamentales. El propósito de ello es aclarar qué se está entendiendo por alteridad entre los iskonawa a lo largo de esta investigación.

No podemos comenzar a desarrollar este concepto sin referirnos a una de las primeras imágenes que evoca: los gemelos. Su presencia, muy extendida entre los amerindios, hace comprensible la relevancia que estos tienen en la mitología y el interés que han generado en las dilucidaciones sociológicas. Es Lévi-Strauss (1992[1991]), quien toma la figura de los gemelos para reflexionar sobre la manera indígena de aproximarse al Otro. De tal modo, ofrece uno de los más importantes aportes a esta discusión, que es el situar el punto de referencia en los indígenas.

De tal modo, se devela una primera idea relevante que es la apertura hacia la alteridad. Estos gemelos nos plantean la presencia de uno siempre con el Otro. Así, pensar al Otro no significa una negación de sí mismo; por el contrario, propone una relación efectiva con el Otro (Calavia 2002a:74). En el contexto de los contactos, esta apertura ha sido identificada como la previsión del Otro. Así, se explica que aún sin conocer a los blancos, los amerindios ya sabían de su presencia, por lo que Lévi-Strauss decía que “[...] mucho antes del Descubrimiento del Nuevo Mundo, el lugar de los Blancos estaba marcado –en negativo– en el sistema de pensamiento amerindio” (1992[1991]: 91).

Ahora bien, estos gemelos no muestran signos de gemelitud, sino más bien son la génesis de las desigualdades. Ello quiere decir que los gemelos siempre son diferenciados por sus atributos, características o talentos. Por ello, Lévi-Strauss señalaba que “el principio del desequilibrio se sitúa en el interior de la pareja” (1992[1991]:292). Esto nos permite sumar, a lo que ya veníamos diciendo, que ese Otro es distinto y que,

por ello mismo, es que es necesario, ya que, sin él, el uno no podría tener punto de referencia para pensarse a sí mismo. Para ilustrar esto, en el contexto de los contactos, no es sino más apropiado aquel ya famoso pasaje de las Antillas, en el que se evidencia que cuando ese espacio aperturado hacia el Otro es llenado (aunque no saturado) con la presencia de los blancos, los amerindios exaltan el “dualismo en eterno desequilibrio” (Lévi-Strauss 1992[1991]), donde el Otro es necesariamente distinto.

En las Antillas mayores, algunos años después del descubrimiento de América, mientras los españoles enviaban comisiones de investigación para indagar si los indígenas tenían alma o no, estos últimos se dedicaban a sumergir blancos prisioneros a fin de verificar, mediante una vigilancia prolongada, si sus cadáveres estaban sujetos a la putrefacción o no. (1981[1952])

Ahora bien, el Otro es necesario no solo como un punto de referencia, que bien podría ser externo o marginal, sino que es necesario porque es este mismo quien constituye lo social. Sobre ello, Calavia señala que “la alteridad debe ser preservada o recreada por la captura del otro o por la memoria inextinguible de esa captura” (2002a:74). Así, se entiende que las guerras, el canibalismo y la caza sean actividades que no solo dan una imagen sobre el otro, sino que también son absorbidas como objetos que dan “cuerpo y alma al interior” (Calavia 2002a:74). En los contactos, los indígenas reconocen el poder que los blancos tienen a través de sus objetos manufacturados. Este es un poder que como muchos otros que se les reconocen a los blancos no solo se intenta socializar sino se le concibe como “el modelo o garante de las virtudes constitutivas de la sociedad (Erikson 1999:91). Es la búsqueda incanzable del los blancos y sus objetos el contexto de transformaciones de la sociedad indígena, que algunos autores han llamado equivocadamente “aculturación”.

La discusión sobre alteridad dentro del macro-conjunto pano desde el punto de vista indígena ha develado un complejo terminológico sobre el Otro. *Nawa* es un término central en el marco de los estudios sobre la alteridad entre los pano. Por ello, esbozaremos algunas ideas generales acá, las cuales serán retomadas para el caso iskonawa más adelante. Sin embargo, antes de ello, es importante para nosotros señalar que el uso y explicación de términos no debe ser entendido como un juego de conceptos de modo arbitrario. Por el contrario, entendemos este trabajo terminológico como una aproximación hacia la lengua, apoyada en la etnografía, que no es sino un intento de aprehender el pensamiento indígena.

*Nawa* es un término sobre el que ya se han hilado algunas ideas importantes (véase principalmente Calavia 2002b). En una reflexión global sobre este término, se logra identificar dos diferencias en su uso<sup>7</sup>. La primera de ellas es una forma libre, es decir *nawa* es empleada como una palabra independiente. Según Erikson, *nawa* “parece definido siempre –al menos en una primera aproximación– en oposición al núcleo de los humanos de referencia” (1999:90). De igual modo, Calavia señala que *nawa* es más bien aquel no gente, enemigo o extranjero (2002a:80). De acuerdo a lo que ya explicábamos sobre la alteridad, el Otro es planteado como desigual siempre en relación a un punto de referencia. Ahora bien, ello no debería ser entendido como un endocentrismo por parte de los grupos pano, donde solo ellos se reconocen el carácter humano. Por el contrario, debemos entender que existe una serie de muchos Otros, entre los cuales se reconoce a algunos como una alteridad máxima, mientras que otros son concebidos como la alteridad al interior del par. Entre esta multiplicidad de Otros, el

---

<sup>7</sup> Calavia (2002a, 2002b) reconoce incluso tres usos del término *nawa*: -*nawa* (el sufijo), *nawa* (el extraño) y *Nawa* (el extranjero por antonomasia, el Blanco), los cuales parecen pasar como imperceptibles para los miembros de grupos panos debido a sus diferencias sutiles y variables. En esta investigación, no desarrollamos *nawa* (el extraño), que se refiere a una de las mitades de los grupos pano, ya que los iskonawas parecen más bien emplear otro término para referirse a estos, que es *kayabo*.

blanco es reconocido como la mejor representación de la alteridad máxima, que en diversas lenguas se le denomina *nawa*. Sin embargo, en este *continuum* de alteridad, existe también un Otro más próximo a la humanidad que se concede a sí mismo el grupo pano de referencia.

Aunque pueda parecer contradictorio, el otro uso de *-nawa* ha sido generalmente entendido como ‘gente’. Este aparece como un sufijo junto a una raíz que, por lo general, hace referencia al mundo zoológico. Algunos ejemplos de ello son *iskonawa* (*isko* ‘paucar’), *kashinawa* (*kashi* ‘murciélago’) y *yawanawa* (*yawa* ‘sajino’). No obstante, se hallan otros términos como objetos (*yami* ‘hacha’) o características (*shara* ‘bueno’) que junto al sufijo *-nawa* forman el sinnúmero de nombres que designan grupos pano, los cuales son traducidos como “la gente (del) paucar/murciélago/sajino/hacha/buena”. Estos etnónimos que culminan en *-nawa* no son los nombres que se emplean para denominar a la gente que se identifica como tal. En cambio, entre los pano, es común el uso de *oni* o *yora*, y sus variaciones fonéticas, para hablar de aquellos que poseen la humanidad de la cual parte la referencia opuesta para *nawa*. Los etnónimos *-nawa*, que si bien ya han sido asumido como propios por los grupos pano, han sido más bien dados desde fuera, ya sea por los blancos o por otros indígenas.

### 2.2.3 MEMORIA

Otro concepto que resulta ser fundamental para esta investigación es el de memoria. Su importancia se debe a que, habiéndonos propuesto un cambio de perspectiva en el estudio de los contactos de los *iskonawa* del río Callería, nos interesa conocer cómo ha sido registrado ellos recuerdan los contactos. Jelin (2002) señala que el estudio sobre la

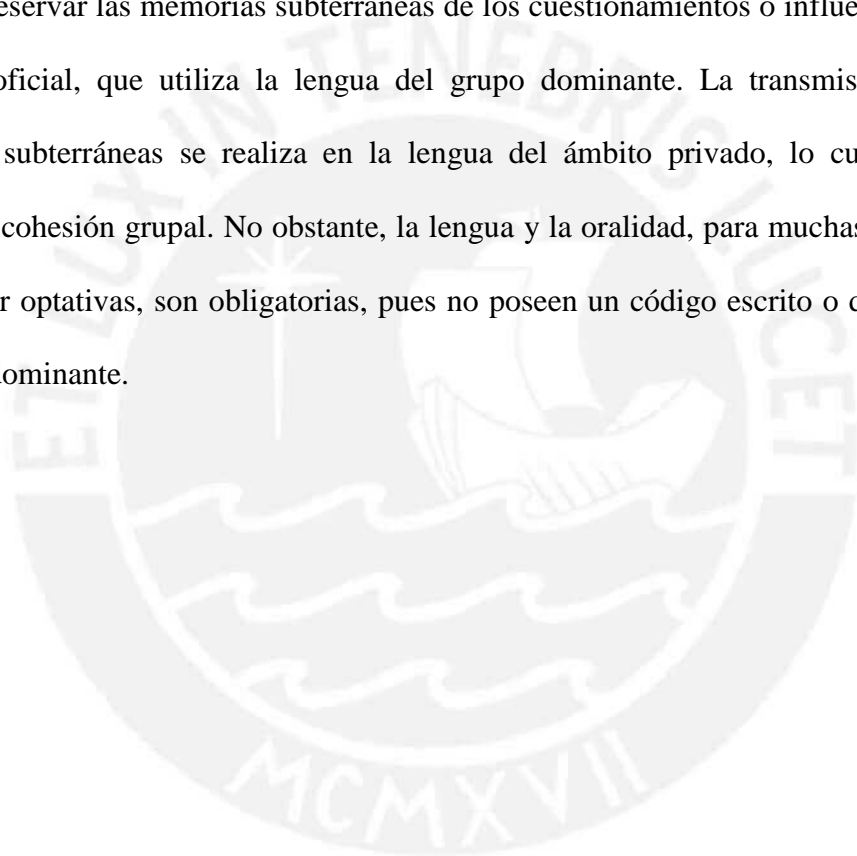


memoria no debe su relevancia a la capacidad psíquica de recordar. La memoria debe ser abordada desde preguntas como *quién, qué, cómo y cuándo*. La primera de ellas pretende que se indague sobre quién recuerda, es decir si es un individuo o una colectividad. La segunda pregunta se preocupa por aquello que es recordado. La memoria consiste en un proceso complejo de selección, así que, cuando nos preguntamos por lo recordado, también debemos preguntarnos por aquello que se olvida. Así también debemos saber cómo se recuerda, es decir de qué manera los hechos y los personajes han sido registrados en la memoria. Finalmente, es relevante conocer cuándo se recuerda o se olvida y si existen mecanismos que los promuevan.

Aquello que conocemos de los contactos son historias oficializadas que surgen de las memorias de los blancos. Por ende, el trabajo de la memoria sobre los contactos debe abordarse desde las memorias subterráneas, término con el que Pollack (1989) refiere a las memorias de los grupos dominados por otros, en el caso de los contactos: los contactados, desde la perspectiva del blanco contactador. Este camino nos permite indagar en el *quién, qué, cómo y cuándo* narrado por los indígenas desde su propia perspectiva. Si bien sus memorias han sido silenciadas y prohibidas por la memoria oficializada, las memorias subterráneas de los indígenas sobre los contactos han seguido un camino paralelo en un ámbito clandestino. Podemos entender como clandestino a todo medio que no es utilizado por la oficialidad, dado a que no se le reconoce como un medio válido y que, por ende, no se le toma atención.

Pero el silencio no conduce al olvido sino a la resistencia, como señala Pollack (1989). Las memorias subterráneas se transmiten en el espacio privado, como en la familia, y aguardan para salir a flote en la esfera pública. Asimismo, la oralidad es un medio

clandestino clave por donde se sigue recordando y transmitiendo las memorias subterráneas. El medio oral se opone al medio escrito, el cual es utilizado por la oficialidad para construir, fijar y transmitir la memoria colectiva. A través de la oralidad, se siguen transmitiendo cuidadosamente los recuerdos disidentes en espacios privados, como dentro de las familias. Por último, a partir de esta investigación junto a los iskonawa, proponemos que, además del medio privado y la oralidad propuestos por Pollack (1989), la lengua es otro medio clandestino. Un distinto código lingüístico permite preservar las memorias subterráneas de los cuestionamientos o influencias de la memoria oficial, que utiliza la lengua del grupo dominante. La transmisión de las memorias subterráneas se realiza en la lengua del ámbito privado, lo cual además permite la cohesión grupal. No obstante, la lengua y la oralidad, para muchas personas, lejos de ser optativas, son obligatorias, pues no poseen un código escrito o dominio de la lengua dominante.



## CAPÍTULO II

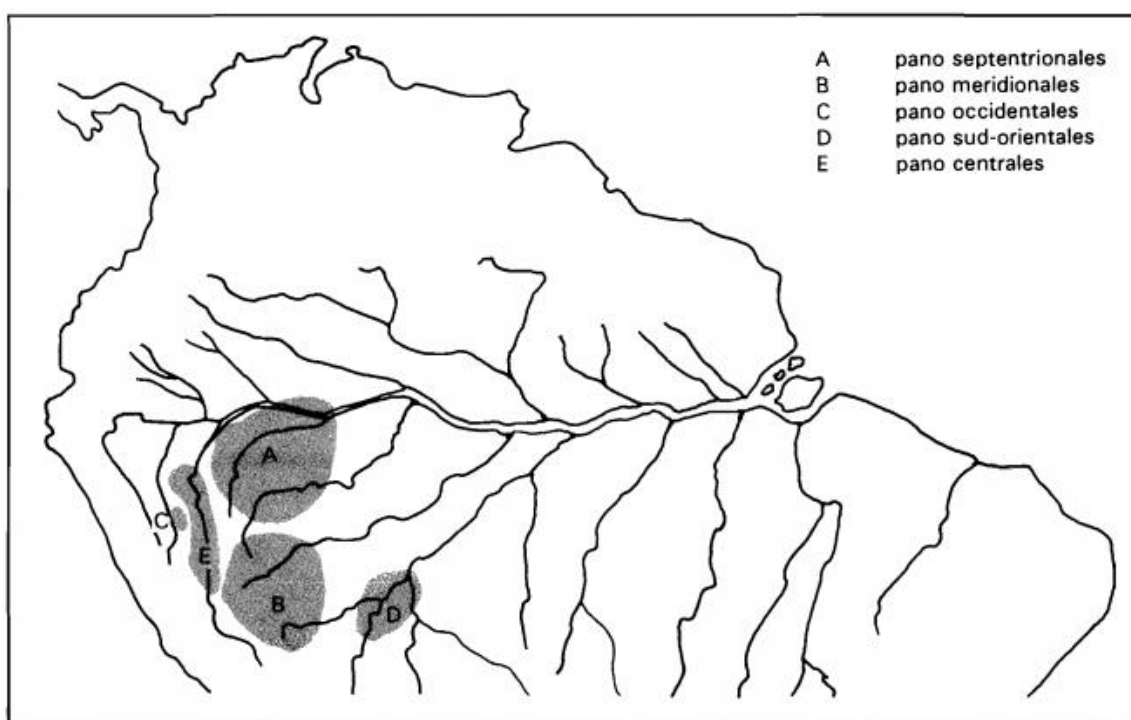
### LOS ISKONAWA

Los iskonawa, denominados también *iskobakebo* ‘hijos del paucar’, pertenecen al macro-conjunto pano. Al interior de este, se ha sugerido que los iskonawa son el último remanente del grupo indígena remo, a partir de la comparación de datos etnográficos disponibles. En la actualidad, se conoce un grupo de cuatro ancianos iskonawa, quienes fueron parte del contacto en el que también participaron los misioneros del *South America Mission* (SAM). Ellos, junto a sus descendientes, continúan viviendo en el río Callería, a donde se desplazaron luego de ocurrido este contacto. Sin embargo, se considera que todavía existen iskonawa en aislamiento voluntario en una Reserva Indígena en el Perú. En este capítulo, desarrollaremos estos puntos con el propósito de presentar un panorama general sobre el pueblo indígena iskonawa, el cual contextualice mejor el desarrollo posterior sobre sus memorias de contacto.

#### 3.1 EL MACRO-CONJUNTO PANO

Los grupos pano ocupan un territorio extenso y casi continuo entre Perú, Brasil y Bolivia. Estos se caracterizan, principalmente, por conformar una unidad cultural y por su uniformidad lingüística, lo cual es destacable considerando la gran población extendida en las tierras bajas de América del Sur y en contraste con otros grupos indígenas que si bien presentan filiaciones lingüísticas son muy diferentes culturalmente (Erikson 1999:45). Erikson concibe así que estos conforman un “macro-conjunto”, el cual tiene la naturaleza de ser una “nebulosa compacta”, ya que, a pesar de la

atomización de grupos a su interior, estos constituyen una unidad territorial, cultural y lingüística (1993:45). Sobre esto, Santos y Barclay, apuntan que “Si bien Erikson no lo explicita, es esta unidad territorial y cultural lo que hace posible caracterizar como ‘macro-conjunto’ a los miembros de lo que de otra manera no sería más que una ‘familia lingüística’, pasando así de una categorización de tipo lingüístico a una de tipo sociológico” (1994: xxii).



**Mapa 1.** Ubicación de los conglomerados regionales pano (Santos y Barclay 1994)

Santos y Barclay (1994), además, en la introducción de la Guía Etnográfica de la Alta Amazonía que compendia etnografías sobre los mayoruna, uni [kakataibo] y yaminahua, ordenan al interior del macro-conjunto cinco conglomerados regionales de grupos pano (véase Mapa 1): pano septentrionales, pano meridionales, pano occidentales, pano sud-orientales y pano centrales. En estos marcos regionales se encontrarían “conjuntos sociales” que, a su vez, están constituidos por “grupos locales”, los cuales se dividen en

“asentamientos locales”. “En el contexto del macro-conjunto pano serían estos grupos locales los portadores de una identidad diferenciada y los que habrían sido erróneamente identificados por los no indígenas como ‘tribus’ o ‘etnias’” (1994: xxii).

El nombre *pano* significa “armadillo gigante” en varias de las lenguas dentro de este macro-conjunto y sirvió, en un inicio, para referirse a una parte de los indígenas shetebo del bajo río Ucayali, quienes aceptaron esta denominación y cuya forma de hablar sirvió de patrón para la evaluación de otras lenguas en la región (Colini 1884, en Erikson 1999:44). Así como este grupo local llamado shetebo, existen muchos otros grupos pano a los que se asocian (de manera bastante confusa) un sinnúmero de etnónimos, que en la mayoría de casos se estructura a partir de un término zoológico y el sufijo *-nawa*, traducido generalmente como “gente”, aunque encierra un significado más complejo (véase §3.2.4), o *-bo*, sufijo que en varias lenguas pano sirve para expresar una colectividad.

A estos, además, se les asocia un conjunto de lenguas que, en 1888, De la Grasserie demostró que conformaban una misma familia lingüística. En la actualidad, se han identificado 32 lenguas pano, aunque la diferencia entre lengua y dialecto sea aún más difícil de esclarecer en este caso (véase Fleck 2013; Loos 2006, 1999; y d’Ans 1973 para las distintas clasificaciones de lenguas y dialectos al interior de la familia lingüística pano). Sin embargo, es importante aclarar acá que parte de la confusión existente entre los grupos pano también se ha debido a la lingüística y su clasificación de las lenguas, como apunta Calavia:

La clasificación lingüística ha tenido siempre un peso excesivo sobre la etnología de las tierras bajas, consagrando fronteras que significaban muy poco en la práctica: su complejidad se ha visto, además, exagerada por la disparidad de las transcripciones, creadora y por la expectativa de encontrar regularmente una lengua para cada pueblo, o en rigor para cada etnónimo (2002a:85).

### 3.2 LOS ANTEPASADOS REMO

Los iskonawa son relacionados con el grupo indígena remo desde los primeros estudios que se han realizado sobre ellos (Whiton, Greene y Momsem 1964, Momsem 1964). A partir de lo señalado sobre el macro-conjunto pano en la sección anterior, podemos decir que los remo constituirían un “conjunto social”, en el que internamente se han identificado no solo a los iskonawa sino también a los nukinis (o también nukuinis) del río Moa (Brasil). Whiton, Greene y Momsem (1964) señalan que los iskonawa son un remanente de los remo, a partir de la evidencia geográfica y cultural que recogieron sobre los iskonawa y la que se tenía disponible sobre los remo en Izaguirre (1922-1929), Tessman (1930), Braulino de Carvalho (1931) y *The Handbook of South American Indians* (1946-1950). Algunas similitudes que se recalcan son los matrimonios de hombres adultos y niñas infantes entre los remo que los iskonawa practicaban y continuaron practicando aún en el río Callería. Asimismo, se menciona la celebración de ceremonias de cremación de muertos y el posterior endocanibalismo<sup>8</sup> entre los remos, que los iskonawa también practicaron. Además, se señala que los remo dormían en hamacas y se servían de fogones debajo de estas para calentarse, como también empleaban los iskonawas hasta llegar al río Callería. También, se explica el uso de un

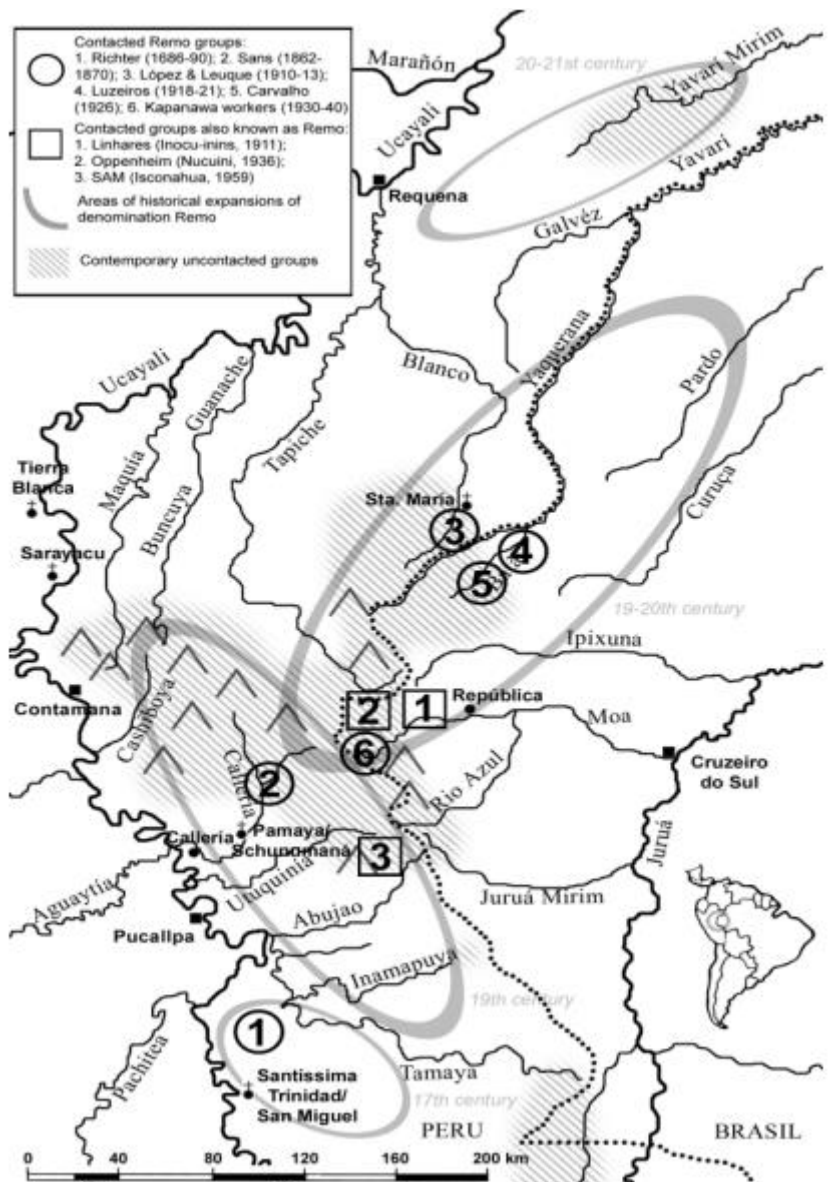
---

<sup>8</sup> Es importante aclarar que el endocanibalismo al que nos referimos aquí es el descrito por Izaguirre (1922-1929): “Los Remo practicaban endocanibalismo con la cremación de la persona fallecida y mezclando las cenizas con la bebida del masato”, “La familiar mujer más cercana tomaría el primer sorbo de la chicha mezclada con las cenizas del cuerpo cremado. Varios otros miembros de la tribu tomarían después.” (traducción propia del inglés, Izaguirre en Whiton, Greene y Momsem 1964:112, 114).

instrumento de percusión entre los remo que los iskonawa recuerdan haber usado pero que no poseen actualmente. Finalmente, se hace énfasis en que tanto los remo como los iskonawa hablan una lengua pano.

Explican, además, que los remo constituyeron un gran grupo indígena que habitó el territorio, por el norte, cerca a la confluencia de los ríos Marañón y Ucayali hasta, por el sur, las cabeceras de los ríos Tapiche, Javará, Ipixuna, Moa, Yurúa, y las cuencas de los ríos Tamaya, Abujao, Utuquinía y Callería (Momsem 1964:60). Los remo se habrían separado antes de 1930 en una rama norte y otra sur. De manera más específica, Momsem sostiene que los iskonawa son un grupo remanente de los remo de sur (1964:61). Estos se vieron obligados a descender a zonas próximas al río Ucayali desde el nororiente peruano en la frontera Perú-Brasil por la presencia de los *michinawa*, que probablemente podrían ser los mayoruna (Momsem 1964:63; Whiton, Greene y Momsem 1964:111).

A partir de las referencias sobre su ubicación, se podría señalar que los remo son parte del conglomerado regional de los pano septentrionales. En esta área, Krokoszyński y Fleck (2016) identifican que las referencias señalan la existencia de los remo en distintos afluentes del río Ucayali entre los siglos XVIII y XIX. La revisión histórica, etnográfica y lingüística lleva a los autores a concluir que “el término remo ha sido utilizado para referir a diferentes poblaciones en tiempos distintos” (Krokoszyński y Fleck 2016:102). Así, se asume que los iskonawa vendrían a ser uno de los grupos denominados remo, específicamente aquel al que la bibliografía ubica entre los ríos Utuquinía y Abujao, como se observa en el Mapa 2.



Mapa 2. Área Remo (Krokoszyński y Fleck 2016)

Sobre los iskonawa, señalan que existen distintas referencias a un grupo indígena llamado como tal en el río Las Piedras (Perú) y los ríos Envira, Gregoria y Taraucá (Brasil). No obstante, “mientras las teorías de la migración desde estos lugares cerca hacia el río Utuquinía pueden ser argumentados como más o menos plausibles, al final no existe evidencia de la relación entre estas denominaciones”<sup>9</sup> (2016:112). De tal

<sup>9</sup> Traducción propia del inglés: “While theories of migration from these locations to the Utuquinía River could be argued as more or less plausible, in the end there is no evidence of connections beyond the shared denomination” (Krokoszyński y Fleck 2016:112).



modo, es difícil asegurar que los iskonawa del río Callería hayan sido parte de un grupo anterior llamado remo. Aun así, recalcan algunos datos interesantes que nos permiten todavía especular sobre la relación entre los iskonawa y los remo. Por ejemplo, vuelven a comentar las similitudes culturales que existen entre ambos, como las perforaciones de orejas y nariz, los tatuajes corporales, y la cremación de muertos. Asimismo, mencionan que el misionero Sans registró el nombre *hisisbaquebu* en Callería de los Remos, el cual es reconocido por los actuales iskonawa como un grupo con el que convivieron sus antepasados.

### **3.3 LOS ISKONAWA DEL RÍO CALLERÍA**

En esta sección, hacemos una presentación sobre el grupo indígena iskonawa, junto al que hemos realizado esta investigación. Dado que se reconocen otros grupos iskonawa en la Reserva Indígena Isconahua o en el río Gregoria (Brasil), esta descripción tiene como propósito caracterizar a los que aquí postulamos como “los iskonawa del río Callería”. Para ello, nos servimos de la bibliografía antropológica<sup>10</sup> disponible pero también, de manera principal, de nuestra experiencia etnográfica.

#### **3.3.1 LOS ISKONAWA EN LA BIBLIOGRAFÍA**

El primer registro que el Estado peruano tiene de los iskonawa aparece en el “Atlas de Comunidades Nativas” (Chirif y Mora 1977). No obstante, en este se ofrece una ficha referencial con poca información sobre su ubicación y población principalmente. Así, es necesario retroceder unos años más para encontrar los primeros estudios sobre los

---

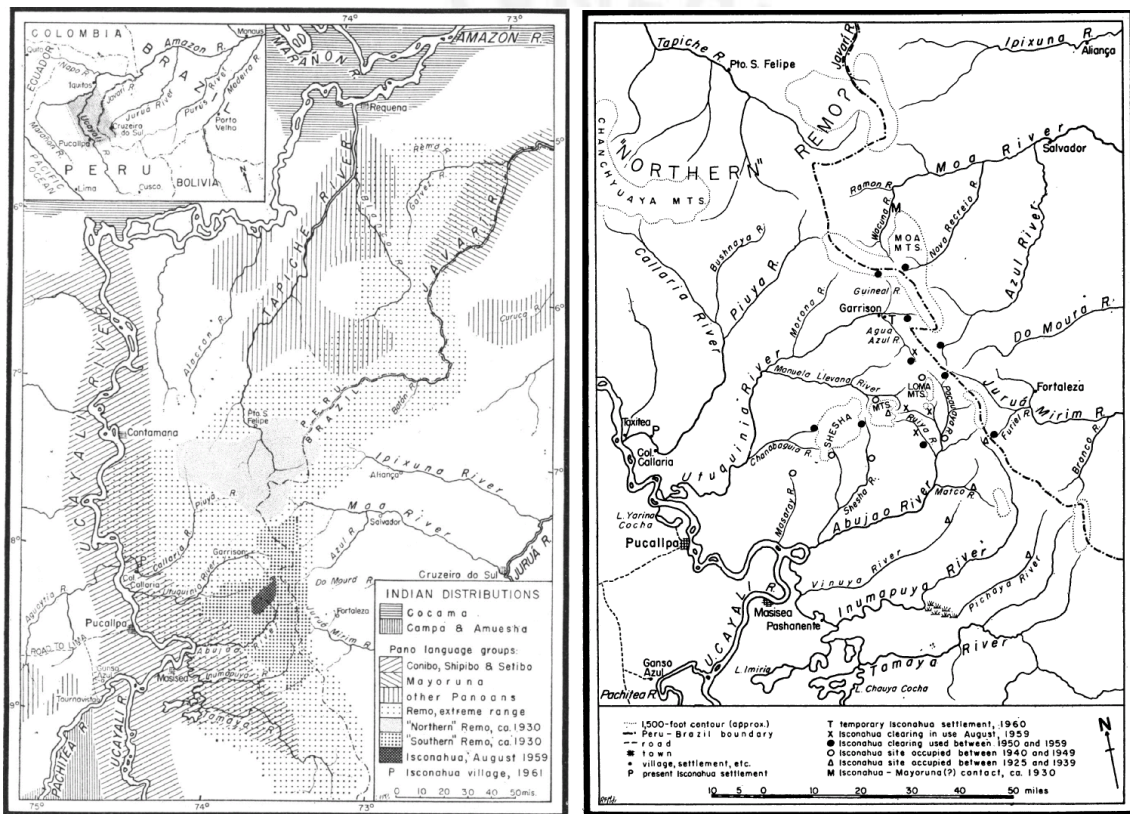
<sup>10</sup> En la disciplina lingüística, también se hallan diferentes estudios sobre la lengua de los iskonawa. Estos son Hall de Loos y Loos (1971), Kensinger (1961), Russel (1960), Loos (1976), Rodríguez Alza (2015a, 2015b, 2017), Zariquiey (2015).

iskonawa, los cuales son *The isconahua of the remo* (Whiton, Greene y Momsem 1964) y *The iskonawa Indians: A study of Change and Diversity in the Peruvian Amazon* (Momsem 1964). Ambos presentan una primera narración sobre el contacto entre iskonawas y misioneros del SAM, a la que nos referiremos en la sección § 2.1.5. Sin embargo, además de ello, la primera fuente explica aspectos de la cultura de los iskonawa, como la vestimenta, la alimentación, las actividades de caza y pesca, la vivienda, la cosmovisión y religiosidad, la organización política, el nacimiento y matrimonio, la apariencia física de este grupo indígena. Asimismo, a partir de la evidencia de los iskonawa, compara los datos que la literatura ofrece sobre los remo, tema al que ya nos referimos en el sección §3.2.

El segundo estudio, que es el que realizó Momsem (1964), se centra en las características de la ocupación del territorio de los iskonawa en el río Callería, lugar al que llegaron después del contacto que sostuvieron con los misioneros del SAM. Detalla los cambios en las construcciones de casas, influenciados por los shipibos, así como la dispersión de estas a lo largo de la pequeña comunidad que se había constituido, que hoy sabemos se llama Jerusalén. Además, describe las características de las tierras y el uso que hacen de ellas los iskonawa para diversas plantaciones. De tal manera, concluye que los iskonawa y los shipibos no presentan un modo homogéneo de ocupar el territorio que ahora comparten.

Finalmente, ambos trabajos nos ofrecen los primeros mapas sobre la ubicación y desplazamiento de los iskonawa. A continuación, a la izquierda, se reproduce el lugar de ubicación de los iskonawa entre 1959 y 1961, en relación a otros grupos indígenas de los que se tenía noticia en la zona. A la derecha, se reproduce también la ubicación de

los que denominan “antiguos iskonawa” desde una fecha aproximada de 1930 hasta su ubicación en el río Callería después del año 1960. Este mapa, a nuestro entender, incluiría las referencias sobre aquel grupo remo, del que se tiene noticia por la zona, asumiendo que ellos son efectivamente los iskonawa que conocieron los misioneros del SAM. Esta aclaración nos es útil para señalar que el mapa de la derecha debe ser observado teniendo dicha salvedad, que ya ha sido discutida por Krokoszyński y Fleck (2016).



**Mapa 3.** Izquierda-Ubicación de los iskonawas hacia 1959 y 1961/  
Derecha-Ubicación de los antiguos iskonawas (Momsem 1964)

Entre los años 1971 y 1973, Robert Braun realizó también trabajos antropológicos con los iskonawa en el río Callería. Como resultado de ello, se elaboraron los estudios *Iskobakebu situational ethnic displays* (1973), *Populations dynamics and social organizations among the backwoods estern panoans (Peru)* (1975a), *How the*

*Iskobakebu have prospered and even gotten rich. Ethnic relations in the Peruvian Montaña* (1975b) y *The Iskobakebu in Peru: Culture change and regional integration in the Central Oriente* (1975c).<sup>11</sup> Braun (1975a) se enfoca en una etapa previa a su estadía en el río Callería, es decir cuando los iskonawa vivían en zonas interfluviales. La afirmación que sostiene su estudio es que los iskonawa serían una de las mitades, mientras que los Sharanahua serían otra mitad, de un grupo pano mayor. Ambos se habrían separado en el siglo XVII y no hace 1150 años como sostiene d'Ans (1974), a partir de un método glotocronológico. El grupo pano mayor al que atribuye el origen de los iskonawa y los sharanahua se parecería al que se conoce como cashinahua [huni kuin], debido a que serían similares en muchos aspectos de su organización social. Por ello, el autor se dedica a la descripción del parentesco y organización social iskonawa, haciendo énfasis en aquellas prácticas que se han comenzado a visibilizar desde su estadía en el río Callería junto a los shipibos. Un dato importante de dicha fuente, que nos interesa para la finalidad de esta investigación, es que se ahonda en las relaciones que los iskonawa habrían mantenido con otros grupos indígena, como los awabakebo, poatima, jawanahua/shawanahua (que Braun entiende como sharanahua) e isisnahua.

Por otro lado, Braun (1973) nos ofrece datos sobre los iskonawa diez años después de su llegada al río Callería. En este contexto de cambios luego del contacto entre iskonawas y misioneros del SAM, los iskonawa vienen conviviendo ahora junto a shipibos, mosos<sup>12</sup>, pobladores de Pucallpa, misioneros e investigadores. Por ello, Braun direcciona su trabajo hacia la etnicidad que, según a su entender, han ido creando los

---

<sup>11</sup> Anteriormente, no habíamos tenido la posibilidad de acceder a estas fuentes, como lo señalamos en un estudio realizado sobre la lengua iskonawa (Rodríguez Alza 2015a). Brabec y Pérez (2006) apuntan también que no han tenido acceso a ellas. Las primeras referencias sobre estas fuentes las obtuve gracias a Philippe Erikson (2015, a través de una comunicación personal), quien sugirió que Braun (1975c) fue un trabajo que pareciera no haberse culminado y que, por ende, no se encuentra disponible. Sin embargo, en el 2016, obtuve algunas fuentes de Braun, las de 1973 y 1975a, gracias a Łukasz Krokoszyński.

<sup>12</sup> Braun (1973) lo define como “neologismo regional mejor entendido como mestizo ribereño o indio ‘destribalizado’”.

iskonawa y que no existía antes pues no se evidenciaban diferencias entre ellos y los Otros con los que mantenían relaciones, como los awabakebo. La identidad se torna un requisito para que los iskonawa se identifiquen como tales y se diferencien de los Otros al formar parte del conjunto del río Callería, vivir en una colonia indígena y visitar la ciudad de Pucallpa. En este punto, Braun advierte que los iskonawa vienen rechazando los matrimonios con los shipibos y mosos, aunque con los últimos sostienen relaciones de compadrazgo. Aun cuando los iskonawa deseen los objetos que obtienen de los mosos, ellos insisten en no parecerse o no ser llamados mosos por los shipibos. En este flujo de relaciones, el autor señala: "Probablemente la adaptación más importante que los iskobakebu [iskonawa] harán, en la siguiente década y así, es la redefinición de su estatus étnico en relación a los shipibo de Callería, en el contexto de una comunidad plural en la que dos grupos que se confrontan entre sí en las actividades del día a día". Y este es uno de los puntos que emergen de nuestro estudio sobre la memoria de los contactos, como se mostrará más adelante.

Otros trabajos antropológicos también son los de Matorela (2004) y Cuentas (2015) que abordan, principalmente, el caso de los iskonawa que se encuentran en la Reserva Indígena. En la sección §3.4, nos referiremos a este grupo iskonawa y ahí desarrollaremos estas fuentes.

### **3.3.2 DENOMINACIONES DE LOS ISKONAWA**

Al tratarse de un grupo pano, esta presentación no puede estar exenta de hacer al menos alguna referencia a los etnónimos. La explicación sobre los etnónimos, ya comentaba Calavia, se trata de:

[...] Deshacer equívocos –grupos diferentes con el mismo nombre, nombres diferentes para un mismo grupo– y también de deshacer algunos entuertos, como el uso de etnónimos con significados paródicos o denigrantes, creados por hombres blancos o cualesquiera otros enemigos. Se intenta igualmente encontrar el nombre verdadero del grupo, aquel por el cual ‘ellos se llaman a sí mismos’: por lo común, un término que significa ‘la gente’, ‘los hombres verdaderos’, etc. O, cuando menos, se procura establecer algunas convenciones (menos indignas y menos equívocas) en cuanto al nombre del grupo. Con eso, misión cumplida; se puede pasar a asuntos de más sustancia (2002a:78).

Los iskonawa han sido denominados en la literatura como *iskobakebo* ‘hijos del paucar’ e *iskonawa*<sup>13</sup>. Ambos nombres contienen un término zoológico *isko* ‘paucar’ (*Cacicus cela*). La relación entre este grupo de personas y el ave *isko* se describe a través de un relato de la tradición oral, en el que el paucar les enseña a sembrar y comer maní. Una versión de este se reproduce a continuación<sup>14</sup>.

Hanebo era una shamán. Él tomaba tabaco y cantaba. Cantaba con los espíritus del bosque. “Chori chori”, enrollaba el tabaco y así lo tomaba. Había tomado tabaco para ver al paucar, el gran paucar del árbol de maní. El paucar ya había puesto sus crías, las que colgaban del árbol. Hanebo quería ir a ver al paucar para pedirle su maní, así que le contó a su familia lo que había visto. “¿Es verdad, papá?”, le preguntó su hijo. “No me mientas”, decía. Hanebo, junto a su familia, se fue a buscar al paucar que había visto cuando tomó tabaco. Llevó fariña para comer en el camino. También alistó arcos en una canasta que llevaba. Cuando anochecía, tomaba tabaco. “Mira, papá. Mira, papá”, le insistía su hijo. Hanebo veía a través del tabaco que el paucar estaba cerca.

<sup>13</sup> Considérese también los nombres con grafías que cambian: k>c , k>qu, w>hu, o>u, n>d, tales como isconahua, iskodahua, iskubakebu, iscobaquebu, entre otros.

<sup>14</sup> Esta es la versión libre en castellano de la narración en lengua iskonawa que hace Píbia Awín. Este relato ha sido titulado “El paucar del árbol del maní” en la colección de tradición oral que se viene elaborando como parte del Proyecto de Documentación de la Lengua Isconahua, en el cual participé durante los años 2013-2015.

Pronto lo encontrarían. Levantándose, otra vez fueron. El hijo insistía porque pensaba que todavía estaban muy lejos. “Está verdaderamente cerca”, le respondía la mamá.

“Tokoro”. Ya se escuchaba al paucar. Hanebo hizo esperar a su familia mientras él iba a ver primero al paucar. Como Hanebo era viejo, iba yendo despacio. Uno de sus hijos, el que estaba ansioso por llegar, no esperó. Quiso ver las crías del paucar. Se acercó al gran árbol del maní y cogió sus ramas. Les prendió fuego. Cuando el paucar lo vio, se molestó. “¡Wetsisketere!”, el paucar hizo apagar todo el fuego. “¡Tsitseketerere! ¡Ashpeketerere!”, grita el paucar. Sus plumas salieron disparadas, tal cual flechas, hacia el hijo de Hanebo y lo mataron. Las plumas caían como lluvia. Hanebo y su esposa lloraron a su hijo muerto, que había sido flechado por el paucar. Hanebo habló con el paucar, pero este estaba molesto. Seguía gritando mientras disparaba sus plumas: “¡Tsitseketerere!” “¡Ashpaketerere!”. El paucar estaba muy molesto. Hanebo sopla. “Yo he venido a ver. No me hagas nada”, le dice Hanebo. “Quiero tu alimento. Maní blanco”. “No me hagas nada, amansémonos ambos”, le pidió al paucar. Los dos se han calmado. El paucar se ha quedado mansito. “Vamos”, Hanebo dirige a la gente que venía con él hacia el árbol del maní.

El paucar les explicó los tipos de maní. Ese maní también era medicina. Rojo era normal pero verde no se comía. Este es *weshta tama*, maní rojo. Este es *heoh tama*, maní blanco. Otra variedad es así, arrugadito. El paucar enseñó a sembrar el maní. “Después de sembrar, cosechas el maní y haces tu chicha de maní”, dijo el paucar. Los hombres sembrarían el maní y las mujeres harían chicha. Pero al sembrar no crecía nada. Entonces hamaquearon y después sí creció el maní. Estaba grande y lo cosecharon para la chicha. El paucar les dijo: “cuando crezca, inviten a toda tu familia, no les mezquinen”. Es así que soy del pueblo del paucar. Yo soy legítima del pueblo iskonawa.

La denominación *iskobakebo* ‘hijos del paucar’ está compuesta por las raíces *isko* ‘paucar’ y *bake* ‘hijo’, y sufijado por el pluralizador o colectivo *-bo*. Según Matorela, el antropólogo Robert Braun habría sido quien les dio esta denominación *iscobakebu* (que es igual a *iskobakebo* sino que cambiando las grafías *c>k*, *u>o*) en el año 1975 (2004:12). A pesar de lo señalado por Matorela, creemos que el etnónimo *iskobakebo* sigue una estructura común que se encuentra en el modo de nombrar a otros grupos indígenas que han vivido con los iskonawa, tales como los awabakebo, peyabakebo e isisbakebo. Del mismo modo, esta se encuentra en la tradición oral, cuando se refieren a otros grupos de gente, como los nonobakebo ‘hijos del pato’, ohnebakebo ‘hijos de la luna, baribakebo ‘hijos del sol’, etc. Asimismo, los iskonawa del río Callería afirman que este era el antiguo nombre que empleaban, aunque ahora no tengan problemas con aceptar ser llamados y autodenominarse *iskonawa*.

Por otro lado, el nombre *iskonawa* es empleado, actualmente, por los miembros de este grupo indígena para autodenominarse, nombrar a cada uno de sus integrantes y a la lengua que hablan. Esta denominación comenzó a utilizarse luego del traslado de los iskonawa hacia el río Callería, tanto por ellos mismos como por los shipibos (Matorela 2004:12). La denominación *isconahua* (que es igual a *iskonawa* sino que cambiando las grafías *c>k*, *hu>w*) también se halla en las primeras fuentes de Whiton, Greene y Momsem (1964) y Momsem (1964), así como en Braun (1973). Podemos reconocer que esta se compone por *isko* ‘paucar’ y *nawa*. En la literatura, se halla que *nawa* es traducido como ‘pueblo indígena’ o ‘gente’. No obstante, en lengua iskonawa así como en otras lengua pano, esta palabra tiene un significado más complejo y que, de manera puntual, podría ser traducida como ‘extranjero’, ‘extraño’ y, últimamente, ‘mestizo’, etc. (véase §2.2.3). En relación a ello, Braun señala que esta denominación es ofensiva y que era empleada por Otros para referirse a los iskonawa como miembros de otro grupo.



A pesar de ello, concluye el autor, para los iskonawa la alternancia entre ambas denominaciones [iskonawa e iskobakebo] no era primordial (1973:s/n).

También, se puede emplear en la forma apocopada *isko*, tal como lo registran Whiton, Greene y Momsen (1964). Durante los trabajos de campo que he realizado con los iskonawa, esta es la forma más recurrente que se emplea cuando se habla en su lengua. Así, se oyen formas como *iskokoin* ‘iskonawa legítimo’ o *isko ainbo* ‘mujer iskonawa’.

### 3.3.3 LAS FAMILIAS DE LA COMUNIDAD NATIVA CALLERÍA

Los iskonawa que actualmente viven en Callería conforman un grupo familiar que descende de los ancianos Nawa Nika, Wini Kera, Chibi Kanwa, Yantan Awín y Tamo Nawa. Todos son hijos de Inatima y su *reken awin* ‘primera esposa’<sup>15</sup>. Solo Tamo Nawa es hijo de Yamaitsa y Paria Awín, de quienes descienden los miembros iskonawa que habitan, principalmente, la CN Chachibai. Sobre ellos nos referiremos en (§3.3.4).

Al interior de esta familia, reconocemos un primer matrimonio que es el de Nawa Nika y Wini Kera, quienes son hermanos *legítimos*, como ellos mismos explican, pues comparten el mismo padre y la misma madre. Nawa Nika recuerda que fue su padre quien la obligó a reunirse con su hermano mayor. Su madre, para ese entonces, ya había fallecido (sobre este hecho nos referiremos en §4.3). Además, el hombre iskonawa, a quien su madre pensaba entregarla en matrimonio, la rechazó (una explicación más amplia al respecto se ofrece en §4.4). Finalmente, Nawa Nika también explica que ya no había con quién casarse. Este es el único matrimonio entre hermanos que se ha hallado

---

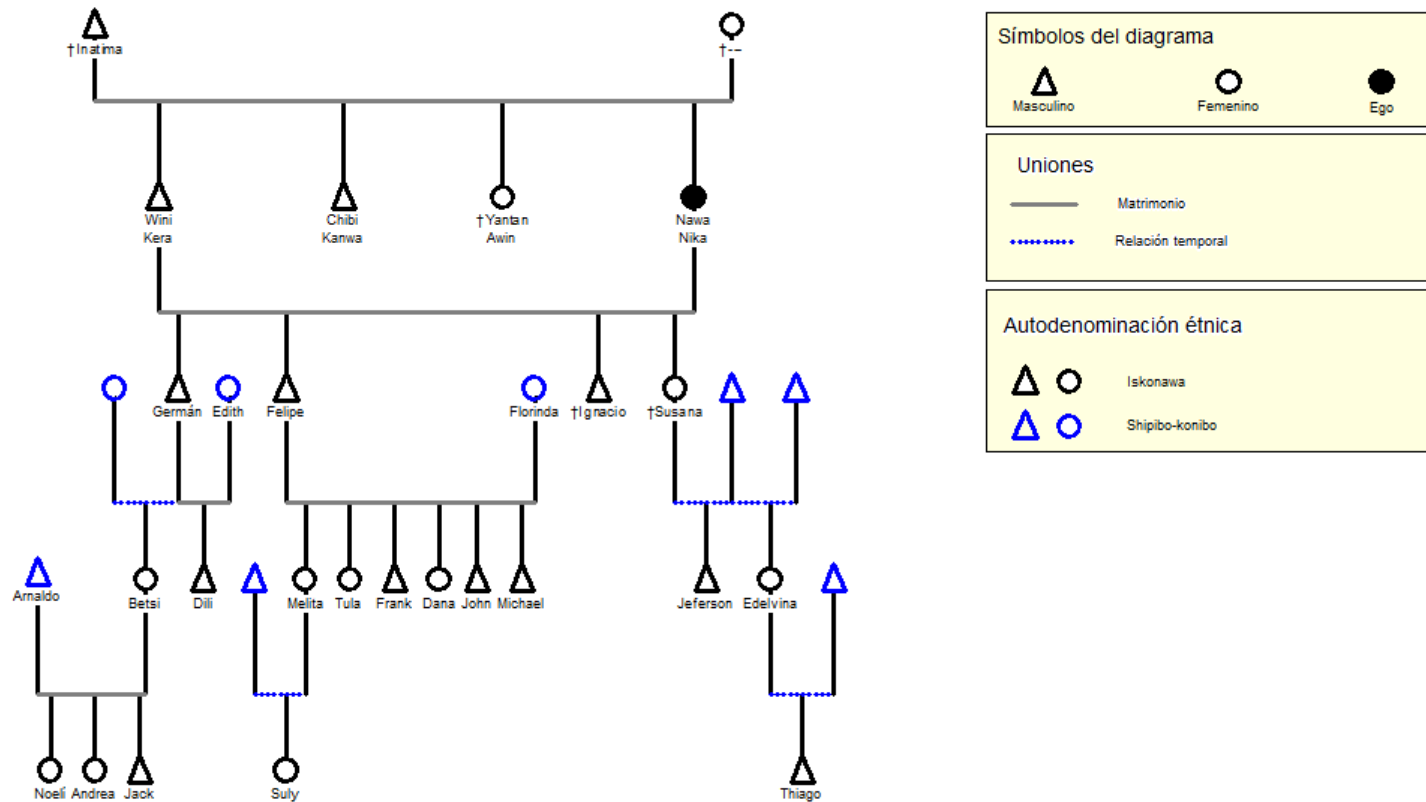
<sup>15</sup> El nombre de esta mujer ha sido silenciado por los iskonawa como parte de lo que Fleck (2013:45) denomina “taboos lingüísticos”. Al igual que otros grupos pano, los iskonawa habrían tenido la práctica de dejar de mencionar el nombre de las personas tras su fallecimiento (véase Whiton, Greene y Momsem 1964:100). Actualmente, reconocemos el uso recurrente de la palabra “finado/a” para referirse a las personas fallecidas sin necesidad de mencionar su nombre.

entre los iskonawa hasta el momento. Consideramos que es un caso interesante que nos permitiría comprender la organización social iskonawa pero reconocemos que todavía es necesario ahondar en el asunto para ofrecer algunas ideas al respecto.

Para Nawa Nika, Wini Kera es su *nane* ‘hermano hombre mayor’. Sus hijos son Germán, Felipe, Ignacio y Susana. Germán tuvo a su primera hija Betsy a partir de un compromiso con una mujer shipiba. Junto a su actual esposa, Edith Maynas, quien también es shipiba, tiene un hijo y vive en la ciudad de Pucallpa. Felipe tiene por esposa a Florinda, una mujer shipiba, con quien tuvo seis hijos. Con ellos, actualmente, solo viven los tres menores y su nieta, primera hija de Melita, su hija mayor. Los dos últimos hijos de Nawa Nika y Wini Kera han fallecido. Por ello, los ancianos han criado a los dos hijos de Susana. De igual modo, Nawa Nika señala que crió a Betsy, quien ya se encuentra casada con un hombre shipibo, Arnaldo, y con quien tiene tres hijos. El parentesco de esta familia se encuentra graficado en Diagrama 1.

Otra familia iskonawa parte de la pareja de esposos Tamo Nawa y Yantan Awín, quienes ya han fallecido. Yantan Awín, como se muestra en el Diagrama 1, es hermana de Nawa Nika y Wini Kera. Los hijos de este matrimonio son Rosaura, Lindaura, Ruth, Teresa, Elvira, Maritsa, Elías, Teodoro. Rosaura vive en Lima desde hace varios años y recién en el 2017 pude conocerla luego de una visita que hicimos a la casa de su hija en Chorrillos, junto a Nawa Nika y su hijo Germán cuando estuvieron unos días en Lima durante el mes de febrero. A Teresa la conocí en su casa de Yarínacocha, gracias al contacto de sus hijos Wiliam, Tedy y Felix. Ella vive también desde hace varios años en Ica, aunque pasa algunas temporadas en su casa de Yarínacocha. Teodoro, el menor de los hermanos, vive en la CN San Francisco.

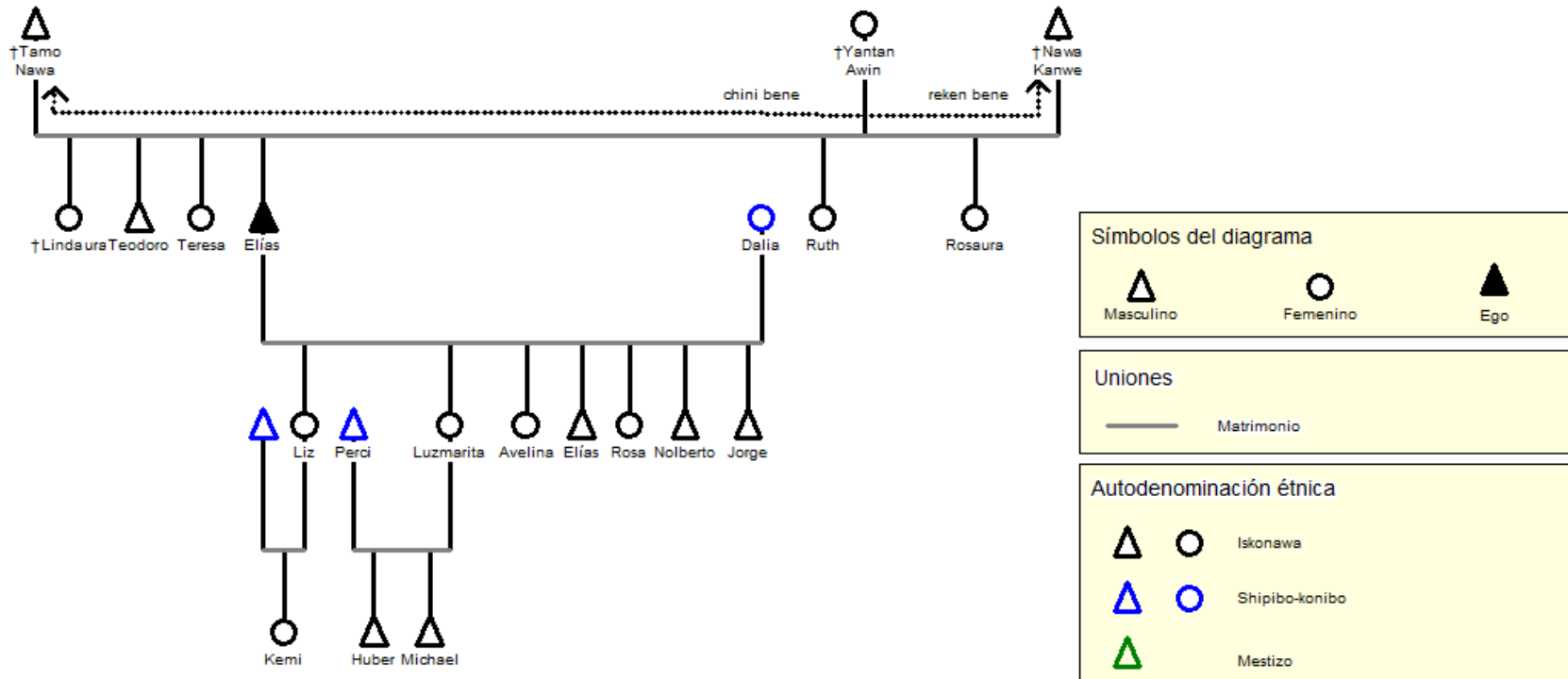
**Diagrama 1.** Parentesco de la familia de Nawa Nika y Wini Kera



En la CN Callería, vive únicamente Elías y su esposa shipiba Dalia. Ellos tienen siete hijos, de los cuales solo Liz y Avelina ya no viven en la CN Callería. La primera vive desde hace varios años en la CN San Francisco con su propia familia; mientras que la segunda reside actualmente en Lima pues estudia en un instituto como parte del Programa Beca18. Los demás hijos de Elías viven en la CN Callería. Luzmarita, una de sus hijas mayores, tiene un esposo shipibo y dos hijos pequeños. Los otros hijos de Elías y Dalia, quienes son menores de edad, viven en la misma casa que ellos. El parentesco de esta familia se encuentra graficado en Diagrama 2.

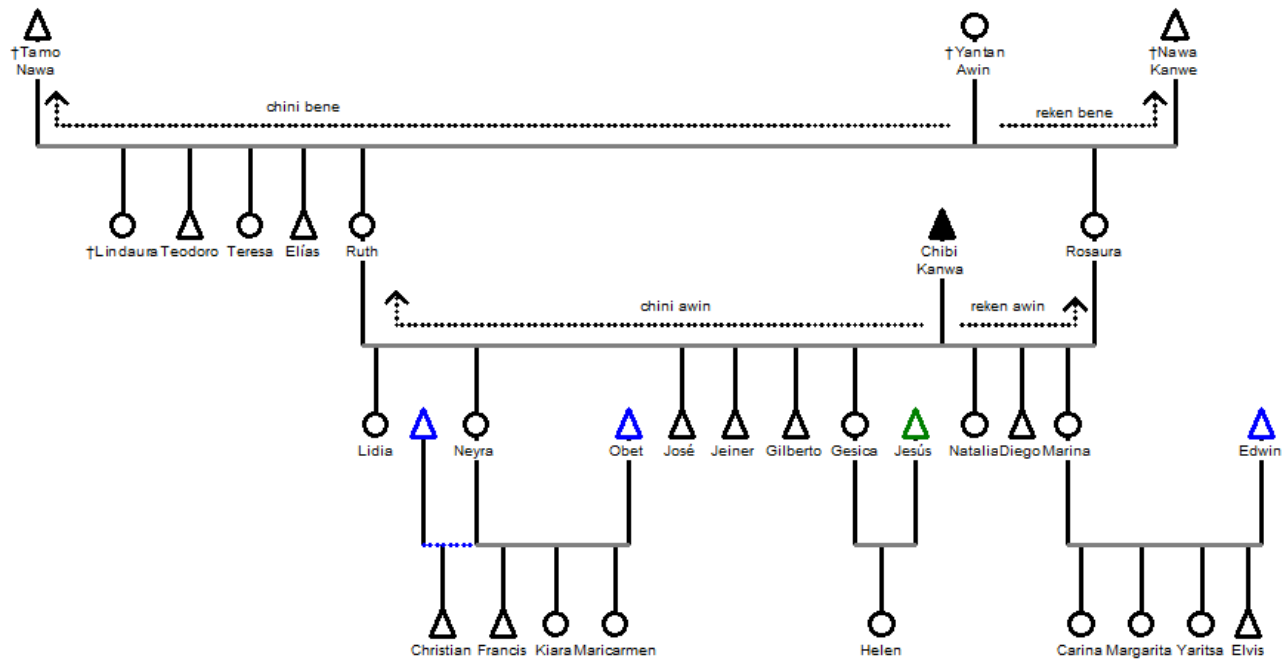
Otra familia iskonawa tiene origen en el matrimonio entre Chibi Kanwa y sus dos esposas Rosaura y Ruth, quienes son hijas del matrimonio entre Tamo Nawa y Yantan Awin. De tal modo, Chibi Kanwa habría establecido matrimonio con las hijas mujeres de su hermana Yantan Awin. Braun (1975) posiblemente habría registrado este y otros matrimonios, los cuales reconoció como una reciente tendencia. La primera esposa de Chibi Kanwa fue Rosaura. El término que en iskonawa se emplea para referirse a la primera esposa es *reken awin*. Junto a Rosaura, Chibi Kanwa tuvo tres hijos: Natalia, Marina y Diego. Únicamente Marina continúa viviendo en la CN Callería y ha establecido una familia con un hombre shipibo, con quien tiene cuatro hijos. Natalia vive en Pucallpa y Diego en Tingo María.

Diagrama 2. Parentesco de la familia de Elías y Dalia



Asimismo, Chibi Kanwa tuvo a Ruth como segunda esposa, a quien en lengua iskonawa le llama *chini awin*. Según recuerdan una de sus hijas, su abuelo Tamo Nawa habría entregado a Ruth antes de partir hacia la zona alta del río Callería, donde actualmente se encuentra la CN Chachibai. De tal modo, Chibi Kanwa mantuvo a Rosaura y Ruth como esposas al mismo tiempo en la CN Callería. Sin embargo, Rosaura pronto se separó de Chibi Kanwa y partió hacia Pucallpa. Chibi Kanwa y Ruth tuvieron seis hijos. Neyra es la única hija de este matrimonio que vive en Callería con sus cuatro hijos. A ella la conocí recién en el año 2016, pues durante mis anteriores visitas se encontraba viviendo en Ica. Lidia vive en la CN Utucuro y Chibi Kanwa la visita por algunas temporadas, como ocurrió durante el año 2014. Luego de ese año, volví a encontrar a Chibi Kanwa en la CN Callería. La menor de sus hijas, Gesica, ha retornado de Lima hacia Pucallpa, y actualmente reside ahí con su esposo mestizo y su única hija. Sobre los otros hijos de Chibi Kanwa, Jeiner, Gilberto y José, sabemos que algunos viven en Tingo María. Luego de separarse de Chibi Kanwa, Ruth se mudó a Tingo María y ahí vive junto a su actual esposo. El parentesco de esta familia se encuentra graficado en Diagrama 3.

**Diagrama 3.** Parentesco de la familia de Chibi Kanwa-Rosaura-Ruth



Símbolos del diagrama		
△	○	▲
Masculino	Femenino	Ego
Uniones		
— Matrimonio		
Autodenominación étnica		
△	○	Iskonawa
△	○	Shipibo-konibo
△		Mestizo

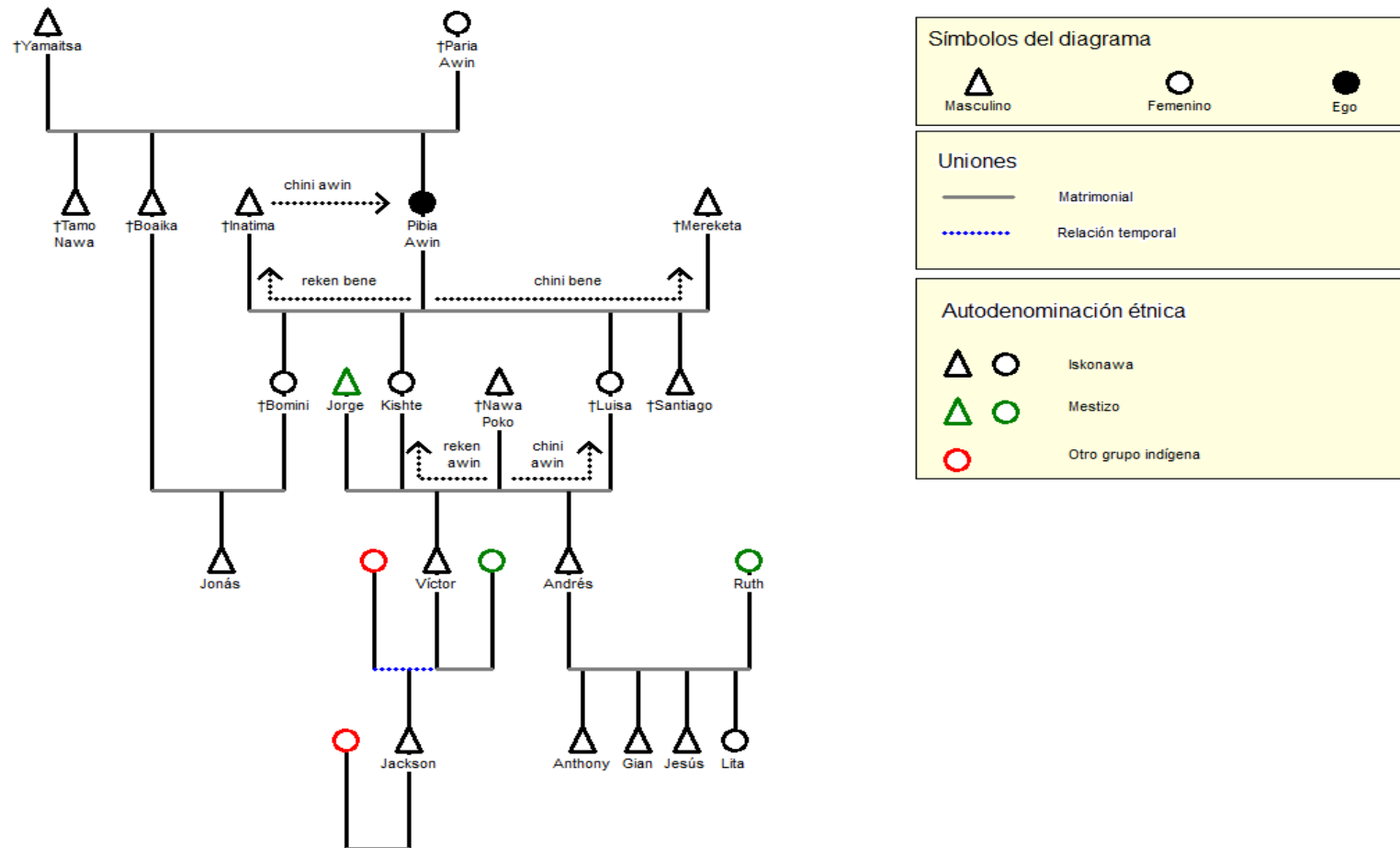
### 3.3.4 LA FAMILIA DE LA COMUNIDAD NATIVA CHACHIBAI

En la CN Chachibai, vive, hoy en día, una sola familia iskonawa. Esta parte de la descendencia de Pibia Awin y su *reken bene* ‘primer esposo’ Inatima. Luego de que Inatima falleciera, mucho antes de que los iskonawa llegaran a Callería, Pibia Awin se reunió con Mereketa, hijo de Shia y Masta, quien sería su *chini bene* ‘segundo esposo’. Junto a Inatima, Pibia Awin tuvo dos hijas. Una de ellas, Bomini, quien ya ha fallecido, se reunió con su tío materno Boaika. De tal modo, hallamos otro matrimonio igual al que estableció Chibi Kanwa y las hijas de su hermana.

Actualmente, Pibia Awin vive con su otra hija, Kishte. Ella tuvo como primer esposo a Nawa Poko, quien fuera hijo de Nawa Resi y Mahea Awin. El único hijo de ambos vive en Pucallpa desde hace varios años. Nawa Poko también tuvo como esposa, al mismo tiempo, a Luisa, quien fuera hija de Pibia Awin y Mereketa. Junto a ella, Nawa Poko tuvo un hijo llamado Andrés. Él vive, actualmente, en la CN San Miguel. Dada su proximidad con la CN Chachibai, Andrés visita constantemente a Pibia Awin y Kishte, junto a su esposa mestiza y sus hijos. Tras la muerte de Nawa Poko, ya estando en el río Callería, Kishte se reunió con Jorge, un mestizo de San Martín. Ellos, junto a Pibia Awin, crían a uno de los hijos de Andrés. El parentesco de esta familia se encuentra graficado en Diagrama 4.



**Diagrama 4.** Parentesco de la familia de Pibia Awin-Inatima-Mereketa



### 3.3.5 LOS VÍNCULOS ENTRE LAS CCNN CALLERÍA Y CHACHIBAI

Hasta el momento, nos hemos referido a los miembros iskonawa a partir de su ubicación en las CCNN Callería y Chachibai. No obstante, existen relaciones de parentesco que vinculan a estos dos grupos familiares. Un primer vínculo se halla a partir de Inatima. Él es padre de Nawa Nika, Wini Kera, Chibi Kanwa y Yantan Awin. Asimismo, es padre de Kishte y tuvo como *chini awin* ‘segunda esposa’ a Pibi Awin, quienes actualmente vive en la CN Chachibai. Por ello, Kishte trata a Nawa Nika como su hermana. En lengua iskonawa, Nawa Nika podría llamar a Kishte *bacho* ‘hermana menor de una mujer’, mas emplea de manera recurrente la palabra en castellano “hermana” o *wetsa*, que es el término en shipibo-konibo para nombrar a la hermana o hermano del mismo sexo.

También vale la pena comentar que entre Pibia Awin y Chibi Kanwa existe una relación que permite que, entre ellos, se denominen *bakenpa*. Los iskonawa traducen esta palabra como ‘enamorado/a’. Así pareciera ser también cuando los iskonawa me señalan: *Oswaldo min bakenpa* ‘Oswaldo es tu enamorado’. Así, emplean este término cuando intentan explicar la relación que mantengo con lo que yo llamo mi enamorado. No obstante, al analizar esta palabra, podemos hallar el nombre *bake* ‘hijo’, el sufijo *-n* ‘genitivo’<sup>16</sup> y el nombre *epa* ‘padre’. El resultado de ello podría traducirse como ‘el padre de (mi) hijo’ y se esperaría que fuera una mujer que trata así a un hombre. No obstante, Pibia Awin *bakenpa* de Chibi Kanwa y viceversa. Ahora bien, ambos nunca han mantenido una relación de matrimonio y menos han tenido hijos juntos. Por ello, hasta el momento, entendemos que el término *bakenpa* se usa para denominar una

---

<sup>16</sup> Esta partícula no se halla descrita en Zariquiey (2015). Esta acotación es relevante dado que *bakenpa*, que pertenece al campo semántico de relaciones de afinidad, puede continuar manteniendo lo que fue la forma genitiva en el iskonawa que, dado a su actual estado de obsolescencia y peligro de extinción, ya no se halla presente.

relación potencial. Esta sería la que ocurriría tras la muerte de Inatima, pues Chibi Kanwa, al ser el mayor de sus hijos, podría tomar por esposa a Pibia Awin. Sin embargo, ello no sucedió así luego de que falleciera Inatima, pues Pibia Awin tuvo como segundo esposo a otro iskonawa llamado Mereketa. Hasta aquí, hemos tratado de explicar aquello que hemos elaborado sobre este término, mas requiere una mayor comprensión de nuestra parte, por lo que nada de lo dicho al respecto debe ser considerado como certero.

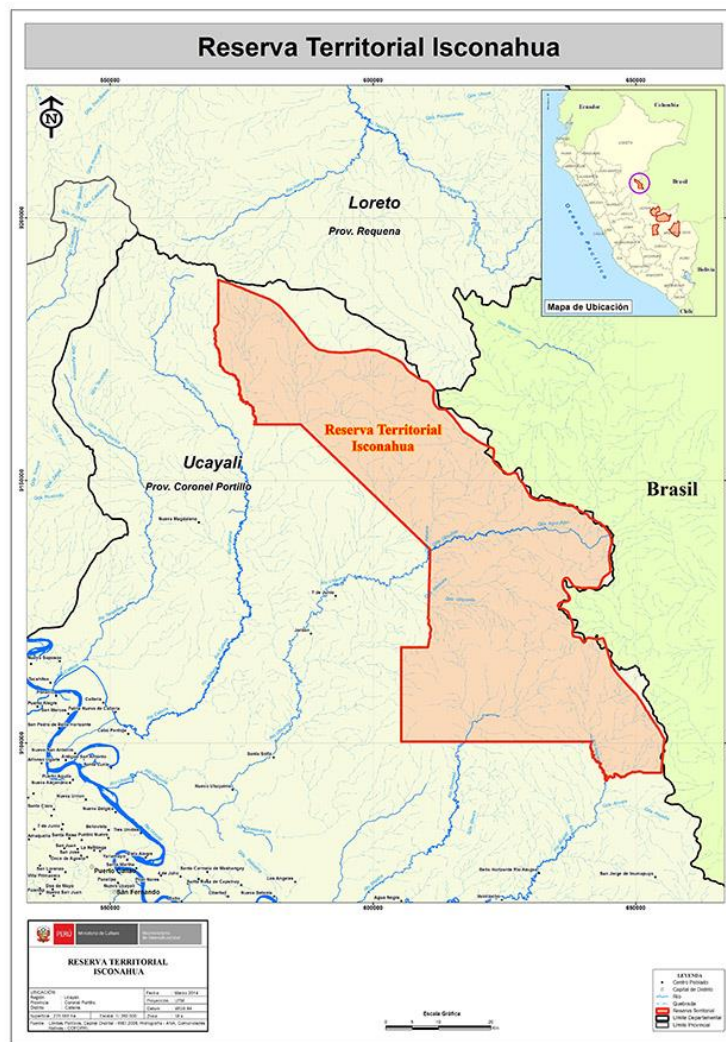
Asimismo, el vínculo entre ambas familias nos remite a Tamo Nawa, quien es hermano de Pibia Awin y esposo de Yantan Awin. De tal manera, los hijos del matrimonio entre Tamo Nawa y Yantan Awin tratan a Pibia Awin como su tía. Si bien existe el término *naya* en la lengua iskonawa para referirse a la hermana de mi padre, los hijos de Tamo Nawa emplean el término en castellano. Quien sí emplea el término *naya* para referirse a Pibia Awin es Nawa Nika. No obstante, Pibia Awin es la hermana de Tamo Nawa, quien sería el cuñado de Nawa Nika, pues él fue el esposo de su hermana mayor Yantan Awin. Si bien todavía es necesario continuar indagando sobre el parentesco iskonawa y la terminología que emplean para denominar a sus miembros, consideramos que la relación entre Nawa Nika y Pibia Awin resalta la relación con Inatima, pues él tuvo como *chini awin* ‘segunda esposa’ a Pibia Awin y Nawa Nika fue hija del matrimonio con su *reken awin* ‘primera esposa’. No obstante, el estudio sobre el parentesco y la organización social de los iskonawa es todavía un pendiente a futuro que, seguramente, nos dará más luces sobre este y otros aspectos hasta aquí mencionados.

### 3.4 LOS ISKONAWA DE LA RESERVA INDÍGENA

En el territorio entre los ríos Utiquinía y Abujao, donde ocurrió el encuentro entre los iskonawa que hoy viven en el río Callería y los misioneros del SAM, se considera que aún existe un grupo de ellos, quienes viven en aislamiento. Es así que, en el año 1998, se creó la Reserva Territorial Isconahua con un área de 315,969 hectáreas en Ucayali (Gobierno Regional de Ucayali 2004) a partir de estudios realizados por organizaciones indígenas y el Estado peruano que recopilan varios testimonios de avistamientos de estos por parte de personas, indígenas o mestizos, de comunidades circundantes a la zona. Años más tarde, en el 2006, se creó la Zona Reservada Sierra del Divisor (categorizada como Parque Nacional en el 2015), la cual se superpone a la anterior Reserva Territorial y abarca las provincias de Ucayali, Requena y Mayna (Loreto), y Coronel Portillo (Ucayali) con un área de 1.478311.39 hectáreas (SERNANP). Finalmente, con el propósito de brindar mayor protección a esta población indígena y su territorio, el Ministerio de Cultura del Perú le otorgó la clasificación de Reserva Indígena Isconahua (RII) en el 2016 (véase Mapa 4).

Algunos de los estudios que dan cuenta sobre la situación de esta población en aislamiento son Matorela (2004) y Cuentas (2015). Ambos se elaboran a partir de estudios técnicos realizados en la RII, la revisión bibliográfica sobre los iskonawa, y los testimonios de varias personas, entre las que se encuentran también los ancianos iskonawa de Callería. Sin embargo, antes de ofrecer información sobre los iskonawa en aislamiento, Matorela (2004) contextualiza bibliográficamente las referencias que sobre los remos existen, lo cual evidencia la vinculación directa entre remos e iskonawas desde la que parte (que ya criticamos en §3.2). Asimismo, en este trabajo, se explican los motivos que habrían llevado a este grupo iskonawa a aislarse: relaciones hostiles con

indígenas en el río Ucayali y no indígenas, principalmente a partir de la Época del Caucho. Además, resalta la información que, tanto Matorela (2004) como Cuentas (2015) brindan sobre la ocupación del territorio y patrón de asentamiento, a partir de las actividades que realizan (caza, pesca, agricultura). Cuentas (2015) llama la atención sobre la capacidad de los recursos naturaleza del área y la migración estacional que emprendían. Finalmente, ambos trabajos describen las amenazas externas que aquejan a la población en situación de aislamiento al interior de la RII, tales como la extracción de madera, minerales, petróleo; los planes de construcción de carreteras; y la presencia de narcotraficantes.



**Mapa 4.** Área de la Reserva Indígena Isconahua (Ministerio de Cultura)

Antes de concluir esta sección, debemos señalar que sí creemos que existió población indígena que se encontraba y probablemente aún se encuentra en la Reserva Indígena Isconahua. Tal como dejan entrever Brabec y Pérez, habría existido otro grupo iskonawa que encontraron los misioneros del SAM pero que no formó parte del grupo junto al que se trasladaron: “Llegando a la chacra vieja, al cruzar la quebrada Aguas Azules, encontraron [los misioneros y algunos iskonawa] a dos ancianos con sus mujeres. Ellos eran los antiguos jefes del pueblo que vivían juntos en una casa en la chacra.” (2006:7). Aun cuando, personalmente, dudamos sobre la posibilidad de que estas personas a la que se refieren Brabec y Pérez (2006) y las que han sido avistadas en la zona por algunos estudios como Matorela (2004) y Cuentas (2015)<sup>17</sup> sean iskonawa, no negamos la posibilidad de que hayan sido cercanos a los ancestros de los iskonawa que viven ahora en el río Callería, como señalaremos en la sección § 4.1.

### **3.5 OTROS ISKONAWA DENTRO DEL MACRO-CONJUNTO PANO**

En esta sección retomamos lo dicho por Krokoszyński y Fleck (2016) sobre la existencia de otros grupos que han sido denominados iskonawa y que se ubican en los afluentes del río Ucayali. Esta explicación es breve pero necesaria para deslindar del grupo pano con el que venimos trabajando a otros que, en la literatura, se encuentra que también han sido llamados iskonawa.

Ya se había sugerido la existencia de otros grupos denominados iskonawa en el Ucayali en la sección §3.2. Entre ellos, hemos hallado datos sobre quienes serían los iskonawa

---

<sup>17</sup> Vale la pena señalar que el estudio de Cuentas (2015) parte de una investigación que se realizó en el marco del estudio técnico de AIDSESEP (1995) para el establecimiento de lo que ahora es la RII. Asimismo, en los últimos años, se han realizado diversos estudios sobre la RII a cargo del IBC, como la Propuesta de Plan de Protección de la Reserva Territorial Isconahua, documento interno que se me permitió revisar en su biblioteca en el año 2015.

del río Gregorio<sup>18</sup> en Carid (1999). En su trabajo sobre las guerras y fiestas entre los yawanawa, un grupo pano del Alto Yurúa (Brasil), el autor explica los encuentros que ellos tenían con otros grupos indígenas: sainawa, shawanawa, ushunawa, iskunawa [iskonawa], katukina, paranawa y rununawa (1999:6). El etnónimo *iskunawa*<sup>19</sup> entonces aparece para nombrar a aquel grupo del que los yawanawa no saben de dónde vino, pero sí que fue traído por un jefe yawanawa hasta la quebrada Paturí y que luego se movilizó hacia el río Gregorio. Sobre ellos, se dice además que mantuvieron pronto alianzas matrimoniales con los yawanawa.

Sin embargo, tras conflictos con los yawanawa, quienes los acusaban de dar muerte a los suyos, los *iskunawa* parten hacia el río Taraucá hasta ubicarse, actualmente, en el río Envira (Brasil). Carid enfatiza que, luego de dichos acontecimientos, los grupos se dividieron, aunque cada uno dejó parientes en el grupo contrario. Así, el padre del jefe yawanawa era *iskunawa* y se quedó con los yawanawa, y las mujeres *iskunawa* se llevaron a sus hijos de padres yawanawa cuando partieron del río Gregorio. Después de este contexto es que, según afirma Carid, los *iskunawa* se habrían comenzado a llamar “shanenawa del río Feijó”, aunque también habrían sido registrados como katukinas en la bibliografía (1999:38).

Para finalizar esta explicación sobre otro grupo pano que sería denominado iskonawa (que en la bibliografía revisada se halla escrito como *iskunawa*), nos gustaría también llamar la atención sobre el relato “A geração das tribos” (véase Carid 1999:166-171), el cual es narrado por los yawanawa y donde se explica el origen de los *iskunawa*. Este

---

<sup>18</sup> Este sería el mismo río que Krokoszyński y Fleck (2016) mencionan como Gregoria en Brasil.

<sup>19</sup> En este etnónimo se halla la grafía <u>, mientras que nosotros empleamos la grafía <o> en *iskonawa*. Ello no debe entenderse, de ningún modo, como si fueran dos pueblos indígenas distintos. La escritura de los etnónimos es arbitraria y escapa, casi siempre, de la voluntad de la población que la recibe.

también plantea una relación entre el ave *isko* ‘paucar’ (también escrita como *isku*) y los *iskunawa*. Según cuentan los yawanawa, un viejo mató a un hombre de otro grupo y sacó un parte de sus intestinos que se llevó a casa y guardó en una bolsa. Una noche, mientras la bolsa colgaba del medio de la gran casa, surgen las plumas del paucar y se elabora una corona. Luego de que salieran plumas de otras aves distintas y se formaran coronas con ellas también, la bolsa se cae, se abre y de ella comienzan a salir los miembros del grupo *iskunawa* y así siguieron los miembros de otros grupos relacionados a las plumas de las otras aves.

Luego de haber explicado esto, lo que nos interesa señalar es que existe un grupo *iskunawa* que ahora se reconoce como “shanenawa del río Feijó en el río Envira (Brasil). Ahora bien, se podría pensar que un grupo indígena se dividió en algún momento en lo que hoy conocemos como los iskonawa del río Callería y los shanenawa del río Feijó. Este supuesto podría nutrirse de algunas memorias de los iskonawa del río Callería sobre su desplazamiento. Si bien ahora ellos viven en el río Callería, recuerdan que vinieron andando desde zonas interfluviales mucho más allá de las cabeceras del río Utuquinía. A esto se suma la constante referencia a que vivían próximos a Brasil, aunque ello no debería entenderse directamente como los límites fronterizos que hoy se reconocen. Finalmente, las memorias de los iskonawa del río Callería señalan que una parte de sus familiares se habría alejado, yéndose en dirección a lo que llaman Brasil. Esto último parecería dar más claridad sobre el supuesto de que el grupo conocido como *iskunawa* por los yawanawa serían aquellos familiares que se alejaron de los iskonawa del Callería. No obstante, como trataremos más adelante en la sección §4.1, cuando los iskonawa hablan de sus familiares, no solo señalan a los que ellos denominan iskonawa sino también a los awabakebo y peyabakebo.



### CAPÍTULO III

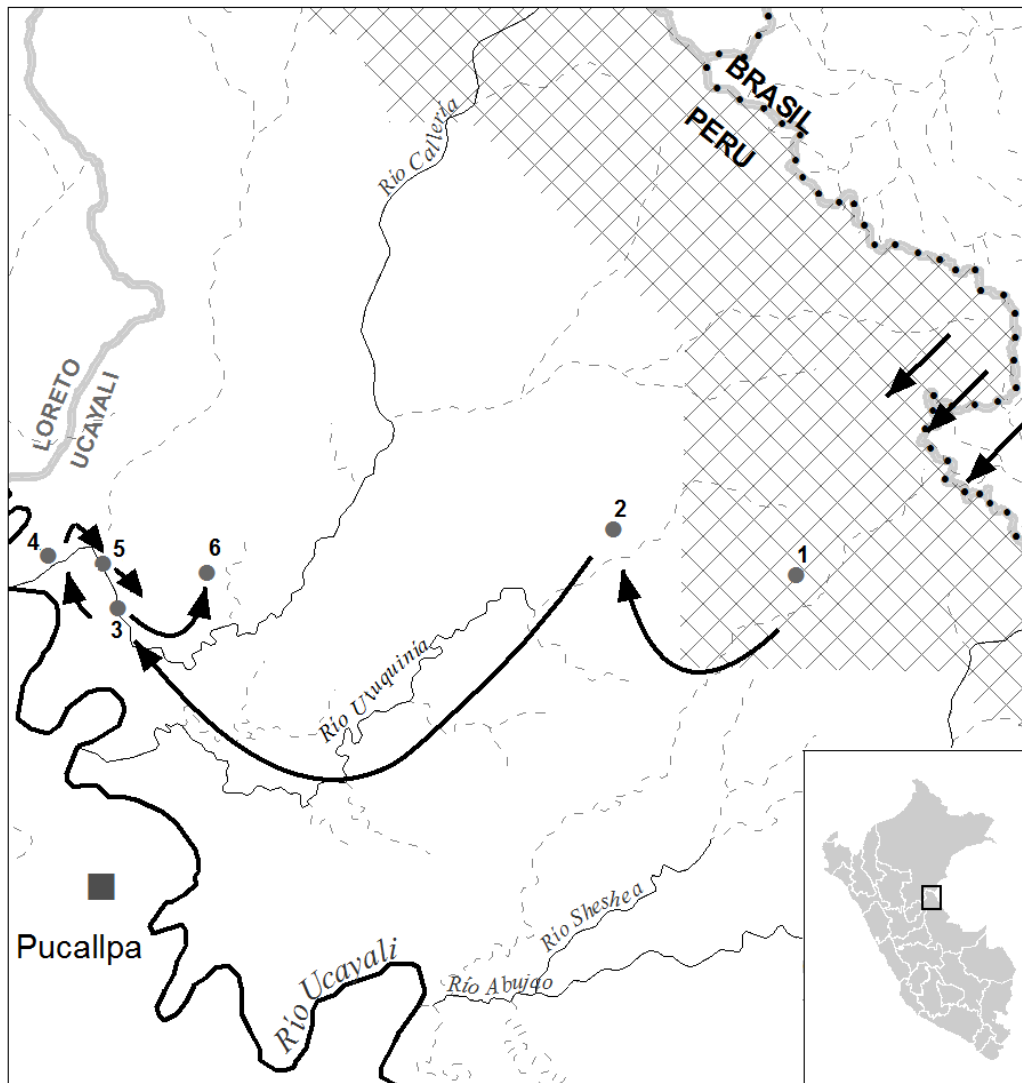
#### VIVIR HUYENDO

Las memorias de los más viejos iskonawa han conformado un complejo circuito de desplazamientos que he intentado seguir durante estos años. Así, me dediqué durante un tiempo a saber dónde es que los iskonawa habían estado antes de llegar al río Callería. Tenía en mente algunos datos que circulaban en la bibliografía (río Utuquinía, río Abujao, cerro El Cono, etc.), mas no hallé ningún otro referente relevante que pudiera servirme para ubicar el desplazamiento de los iskonawa. En cambio, los iskonawa parecían insistir en algo que en un inicio no entendía. Cuando hablábamos sobre los contactos, ellos recordaban a los Otros. Los contactos se develaban así como un desplazamiento de relaciones de alteridad que era importante entender, junto al desplazamiento geográfico que los iskonawa emprendieron hasta situarse cada vez más cerca de ríos principales, como el Utuquinía y, posteriormente, el Callería.

En el Mapa 5, se esbozan gráficamente los desplazamientos que los iskonawa han narrado a través de sus memorias sobre los contactos con los Otros. Dada nuestra perspectiva occidental, hemos requerido ubicar geográficamente los referentes que conseguimos y los desplazamientos que fueron narrados por los iskonawa. Sin embargo, estas referencias no deben entenderse como geográficas cabalmente, pues no lo han sido expresadas así por los iskonawa y, a partir de estas palabras, aclaramos que tampoco es nuestra intención expresar ello. Tras dicha aclaración, las memorias de los más ancianos se plantean inicialmente en la zona de frontera Perú-Brasil, donde convivieron con los *brashicos* y otros *nawa*, con dirección hacia el interior de Perú. Posteriormente, otro

escenario es el que gira en torno al *roebiri* o cerro El Cono, donde los iskonawa conocerían a los misioneros del SAM y a los soldados de la Base Militar, así como un grupo de shipibos de la CN Callería (véase 1 y 2 en el Mapa 5). Finalmente, el último escenario que identificamos es el que marca la llegada de los iskonawa al río Callería (véase 3,4, 5 y 6 en el Mapa 5). Al interior de la zona de Callería, los iskonawa se han desplazado desde la parte baja de este río hasta la parte media, donde se encontraba la entonces colonia de misioneros y shipibos, que actualmente recibe la categoría de Comunidad Nativa.

A continuación, se ofrecen las memorias de los iskonawa sobre los contactos. En un principio, concluimos presentar estas memorias en los tres escenarios que se han mencionado. No obstante, luego de entender que los iskonawa esbozan los contactos y estas relaciones con los Otros en dos períodos, optamos por desarrollar estas memorias en los dos momentos que –de manera clara a lo largo de nuestro trabajo etnográfico– han sido remarcados por ellos: el vivir huyendo y el vivir tranquilos. Los períodos siguen una cadena que inicia desde un tiempo pasado a uno más reciente, pero las memorias narradas dentro de cada uno no siguen, necesariamente, una temporalidad. Asimismo, las memorias que se ofrecen han sido organizadas como una única narración, mas se resaltan las distintas voces que conforman una memoria polifónica. Por ello, aclaramos quién es el miembro iskonawa que realiza el relato. A través de su voz, emprendemos una descripción de esta persona y traemos a la narración el momento en campo donde esta memoria tuvo lugar. Los olvidos y silencios son también parte de las memorias de los iskonawa. Cuando estos toman lugar, son resaltados en el texto.



- |                                   |                 |
|-----------------------------------|-----------------|
| 1. Cerro El Cono                  | 4. Jerusalén    |
| 2. Base Militar Colonización N° 7 | 5. Tashawaya    |
| 3. CN Callería                    | 6. CN Chachibai |

- Reserva Indígena Isconahua
- Límite fronterizo Perú - Brasil

**Mapa 5.** Ubicación de los iskonawas desde su contacto en 1959 hasta la actualidad<sup>20</sup>

<sup>20</sup> Este mapa fue elaborado a partir de los testimonios de los iskonawa que recopilé en mis trabajos de campo entre el 2013 y 2016. La realización del mapa estuvo a cargo de Miguel Ángel Uquichi Campos, miembro del Grupo de Antropología Amazónica (GAA-PUCP).

*Virvir huyendo* es una expresión recurrente entre los iskonawa cuando recuerdan la vida antes del río Callería. Este período se caracteriza por las tensiones que surgían en la relación con los Otros, es decir los *brashicos*, los soldados, los misioneros y los shipibos. Sin embargo, las memorias también traen la presencia a aquellos Otros a los que los iskonawa denominan *kayabo*, con quienes establecían matrimonios, convivían en un mismo territorio y compartían una serie de actividades que mantenían activo su vínculo de afinidad.

#### **4.1 AQUELLOS QUE ERAN KAYABO**

Las primeras veces en las que conversaba con los iskonawa sobre los contactos que habían mantenido con Otros, ellos me contaban siempre sobre los misioneros. Repetían una y otra vez cómo los encontraron en el monte y llegaron hasta el río Callería luego de un largo viaje. Les preguntaba si todos los iskonawa se movilizaron junto a los misioneros, pues se especula que quienes que se hallan en la Reserva Indígena Isconahua pertenecen a esta población. Aun cuando los iskonawa afirman que ninguno de ellos se quedó en la cabecera del río Utuquinía, me cuentan que aquellos a los que llaman *kayabo*, no llegaron al río Callería.

El anciano Wini Kera había estado haciendo una flecha, luego de que le pedí que me enseñara a hacer una durante mi estadía en la CN Callería en el 2016. Reticente a que lo acompañara en la labor, me acercaba, de rato en rato, a verlo mientras estaba sentado bajo el árbol de achiote que está a un lado de su casa. Toda la mañana estuvo raspando la isana que habíamos conseguido un día antes de las manos de un shipibo, quien era el abuelo paterno de su nieta. Llevaba puestos unos lentes de marco negro, pues ya está perdiendo la vista. Su audición ha bajado también mucho, por lo que era muy frecuente

tener que llamarlo casi gritando cuando ya íbamos a comer: ¡*Keraaaaa!*<sup>21</sup> La mañana siguiente a la que culminó la flecha, mientras esperábamos que el caldo de carachama estuviera listo, intercambiamos, por primera vez, más que algunas palabras. *Iskonawa ikahbika awen aneka peyabakebo. Awabakebo noa keskaribi ikati.* “También eran iskonawa solo que su nombre era *peyabakebo*. Los *awabakebo* también eran como nosotros”, aclara Wini Kera. Antes de llegar al *roebiri* vivían junto a los *awabakebo* y *peyabakebo*, quienes tenían sus grandes malocas próximas a la de los iskonawa<sup>22</sup>. Incluso, Pibia Awin, quien fuera la *chini awin* ‘segunda esposa’ del papá de Wini Kera, señala que los *awabakebo* vivían en la misma maloca que los iskonawa. Sus hamacas de algodón estaban colgadas a un extremo opuesto a las de los iskonawa. Así, recuerda que los iskonawa establecían matrimonios con ellos. Nawa Kanwe, el jefe<sup>23</sup> de los *awabakebo*, se había reunido con una mujer iskonawa llamada Sene. En ese tiempo, también Yamaitsa, su papá, tenía una mujer *awabakebo* llamada Chinoko Awin.

Con los *awabakebo* y *peyabakebo*, los iskonawa recuerdan haber celebrado las fiestas de la bebida. En estas fiestas, se preparaba *oma*, que era una bebida de maíz fermentada. A diferencia de cualquier otro día, los iskonawa vestían con *hopo* ‘yanchama’. “Ese *hopo* era oloroso”, me explica Nawa Nika. Sus cuerpos estaban adornados con *ponyanhe* y *chipa nanti* que eran tiras de yanchama alrededor de los brazos y caderas. También, usaban un collar de yanchama que los iskonawa recuerdan como *chope*, aquel

---

<sup>21</sup> La mayoría de nombres de los ancianos iskonawa están compuestos por dos raíces, por ejemplo: *Wini Kera* y *Chibi Kanwa*. Es usual que las personas próximas a ellos empleen solo una de estas raíces para evocarlos, tal como *Chibi* o *Kera*, respectivamente.

<sup>22</sup> Pibia Awin señala, además, que su padre, Yamaitsa, le habría contado que, antiguamente, ellos vivían con los *isisbakebo*. Esta referencia no puede no llamarnos la atención si tenemos en cuenta que se tiene noticia de un grupo remo “*Isisbaquebu*” (*isisbakebo*, solo que con una escritura distinta) en el río Piyuya, un afluente del alto río Callería (véase Amich 1988: 418).

<sup>23</sup> Los iskonawa reconocen una figura de jefe entre su grupo, así como lo hacen entre los *awabakebo*. Esta figura está asociada necesariamente a un hombre que tiene el conocimiento del tabaco. No obstante, consideramos que es necesario ahondar al respecto, pues hasta el momento no contamos con mayor información.

que era usado por mujeres, y *nobo*, aquel que era usado por hombres. En el año 2013, durante una estancia en la CN Chachibai, los iskonawa me mostraron esta vestimenta (véase Imagen 4). Elías Rodríguez la había elaborado para mostrármela. A él, quien es uno de los hijos de Tamo Nawa, siempre lo recuerdo explicándome todas las cosas que le enseñó hacer su papá. A lo largo de estos años, lo he visto hacer también unas antorchas y canastas, así como esta vestimenta.



**Imagen 4.** Elías vistiendo como lo hacían antiguamente los iskonawa durante las fiestas (2013)

Mientras me cuenta sobre las fiestas, Wini Kera comienza a mover los puños, de arriba hacia abajo, como si estuviera tocando el *ako* ‘tambor de madera’. Este instrumento era utilizado para llamar a los Otros que vivían próximos a los iskonawa. Hoy en día, ya

nadie lo elabora. Los iskonawa señalan que el último en hacer *ako* fue Tamo Nawa, quien iba arriba del río Callería para conseguir una madera especial que suena. Hoy en día, es Elías Rodríguez quien me explica que el *ako* se tocaba con dos palos pequeños, uno en cada mano, los cuales se golpeaban por unos de sus extremos de forma perpendicular con la superficie del tambor. Mientras mueve los puños, escucho cantar a Wini Kera:

*Keti biribiribi keti biribiribi*  
*Chonchon pokoma chonchon pokoma*  
*Kebo wistiwistiri kebo wistiwistiri*

Cuando eran niños, cuenta riendo Wini Kera, los hoy ancianos iskonawa jugaban con los awabakebo a la pelota, la cual elaboraban inflando la vejiga del coto mono. Señala también que alguien hacía sonar el sintoro, que es un instrumento muy parecido a una quena. Así era la relación que mantenían con *los awabakebo* y *peyabakebo*, a quienes hoy en día Wini Kera recuerda con la palabra en castellano “amigos”.

Aun cuando algunos eran muy rabiosos, como recuerdan a Nawa Kanwe, Wini Kera me dice que no se peleaban con ellos. Con la familia no se pelea. Por el contrario, iban juntos a pelear contra otros. Incluso, ellos llegaban a defender a los iskonawa, como cuando los peyabakebo los defendieron de unos grandes gavilanes que se llevaban a los iskonawa para matarlos<sup>24</sup>. *Peiyabakebo ha tete reteahon, tetepa piyai. ¡Ha, ha! ¡Toh! Tete pima iki, nato mapo ahon, bimahon. Askarahon tete retea.* “Los peyabakebo mataron al gavilán cuando lo flecharon. ¡Ha, ha! ¡Toh! (Wini Kera hace con sus manos como si estuviera flechando) Recogieron a los iskonawa que el gavilán se quiso comer.

---

<sup>24</sup> Esto parece hacer referencia a una realidad mítica en la que una gran ave rapta a personas para matarlas, tema constante dentro de la mitología amazónica. Sin embargo, no hemos aún logrado recopilar esta narración como parte de la tradición oral iskonawa que se viene registrando.

Así mataron al gavilán”. Mas los peyabakebo se fueron dejando a los iskonawa cuando comenzaron a pelear unos contra otros.

Hoy en día, Nawa Nika, la hermana y esposa de Wini Kera, me dice que los poyanawa<sup>25</sup> del Brasil son los que antiguamente conocían como peyabakebo. Uno de ellos, Joel Poyanawa, escuchando noticias sobre los iskonawa<sup>26</sup> de los que tanto les hablaron sus papás y abuelos, llegó hasta el río Callería. Ellos son nuestra familia, recuerdo que me decía Nawa Nika, cuando llegué en julio del 2015 a la CN Callería, poco después de la visita de Joel Poyanawa. Esta separación entre los iskonawa y peyabakebo puede ser fácilmente asociada a lo que cuentan los más ancianos sobre una gran boa llamada *Paka ronin*, tal y como se presenta en el documental “Iskobakebo: un difícil reencuentro” de Fernando Valdivia (2014). El abuelo Chibi Kanwa, hermano de Wini Kera y Nawa Nika, narra sobre cómo *Paka ronin* separó a su familia cuando rompió el puente de palos por el que estaban cruzando un río. A pesar de que intentaron hacer otros puentes, *Paka ronin* los rompió todos. Con el tiempo, ambos grupos iskonawa comenzaron a pelearse entre sí y se separaron definitivamente. Los ancianos iskonawa aclaran que quizá venían caminando desde Brasil y parte de su familia se quedó ahí, mientras que ellos siguieron caminando hasta llegar al *roebiri* en Perú. A continuación, presentamos también una breve narración de la historia de *Paka ronin* hecha por Pibia Awin y Nawa Nika<sup>27</sup>:

---

<sup>25</sup> Según Calavia, el etnónimo *poyanawa* parece devenir del nombre *poianawa* (*poi* + *nawa*), donde *poi* significa ‘excremento’, o también de *peianawa* (*pei* + *nawa*), donde *pei* es el nombre de un pájaro (2002b: 79).

<sup>26</sup> El reconocimiento de los iskonawa y poyanawa se logró como parte del proyecto fílmico de “Iskobakebo: un difícil reencuentro”, dado que el director Fernando Valdivia visitó instituciones indígenas en Acre mostrando el video con la finalidad de hallar a esos otros indígenas que, según los iskonawa, habían quedado al otro lado de la frontera en Brasil.

<sup>27</sup> Este relato fue narrado por los iskonawa en el marco del Proyecto de Documentación de la Lengua Isconahua, en el cual participé durante los años 2013-2015.



*Toke awerano shitai hawerano oke shitai. Oke pokebaini. Oke bonon bokanwe. Oke paen bokani. Waka ewea. Oisisi iki waka. Rerake iwi hatea weashitai. Waka pokebaini kai. Noa tapoaka. Narabe boa yoshanshoko mekotina iki. Ma icha boa, icha boa ¡Res! Paka ronin ewan. ¡Res! Yoshan mahka. Ma heara ika. Paka ronin ma hea. Oa motosierra oa. Serruchokesa paka ronin. Niki mati. Wetsa non reraribi orire rano kawe. Yoshinya ibirai. ¡Tekeres! Chiponki akamai. Waka ma poki. Reraribike. Kati atipayamai. Tapo akabi pishteranke. Ainoaka iki baneke. Iskonawa banea. Iskonawa kayabo banea. Kayabo mahkake. Nekeribi eah (Pibia Awin). Awen bohka toatiki. Kopiki mi bohka toa non rete shinanai. Hateni neke no baneki iki ewen epa (Nawa Nika). Hatibi boa. Hechomabira oke boa. Ma rawi aka. Hechoma isko iki oke boa.*

Ahora por dónde vamos a cazar, por dónde cazaremos, será al otro lado [del río]. Al otro lado irán a cazar. Al otro lado varios han ido mareados. El río ha crecido por la lluvia fuerte. [Un hombre] cortó un árbol para cruzar. Fuimos por el río para ir a cazar. Nosotros hicimos un puente. Primero fueron dos viejitos con su bastón y luego todos fueron. ¡Res! [Sonido de cuando se corta el árbol] Paka ronin ¡Res! Murieron los viejitos. Ya los había tragado [Paka ronin]. Paka ronin ya los había tragado. Eso [Paka ronin] era como una motosierra. Como serrucho era Paka ronin. Así de grande. Vamos a tumbar [otro árbol] en otro lado. Otro árbol vamos a cortar. Tiene espíritu [ese árbol que iban a cortar]. ¡Tekeres! [Sonido de cuando se corta el árbol] No vamos a bajar. Por el río vamos a bajar. [Paka ronin] cortó otra vez [el puente]. No vamos a poder ir. Haciendo puente, cortando otra vez. Ahí [al otro lado del río] se quedaron los iskonawa. Nuestra familia iskonawa se quedó [al otro lado del río]. Así murió nuestra familia. Acá voy a estar yo [al extremo opuesto del río] (dice Pibia Awin). Te van a cortar la cabeza [los del otro lado del río]. Como venganza te van a cortar la cabeza, piensan matarte. Trozamos ahí para quedarnos con mi papá (dice Nawa Nika). Todos se fueron [al otro lado del río]. Muchos se fueron allá [al otro lado del río]. Se hicieron nuestros enemigos. Muchos iskonawa se fueron por allá.

Los ancianos iskonawa también me cuentan que había otra gente que conocieron antes de llegar al *roebiri*. A unos solo los conocían porque venían a robar el maíz de las chacras. *Wetsa onika chocro pia chocro pihon maspo mayaki naskara chiquito ahon pihon mapo*. “Otra gente comía nuestro choclo, habiendo comido dejaban así chiquitas las mazorcas y se escondían en los masapotes que habían en las chacras”, cuenta Wini Kera. También conocieron a los inonawa. Eran traviesos y los iskonawa rabiaban mucho con ellos, mas no se mataban entre sí. Wini Kera dice que ellos comían crudo, por ejemplo, la carne de sachavaca. Me señala que los iskonawa no comían así.

Asimismo, había otros, los poatima y michanawa. *Poatima retemis. Poatima sina retemis. Ha retemis sina*. “Los poatima era asesinos. Eran bravos y asesinos los poatima. Esos bravos eran asesinos”. Wini Kera me explica así que los iskonawa huían de estos Otros con los que peleaban hasta matarse. Cuando se refiere a la relación que mantenían con ellos, emplea la palabra *sina*. Entre los viejos iskonawa, la palabra *sina* siempre me ha sido traducida al castellano como ‘rabia’ y si se usa para referirse a alguien, podemos decir que una persona es ‘rabiosa’. No obstante, *sina* tiene un campo semántico más amplio que ignoraríamos si solo apelamos a la traducción iskonawa-castellano. *Sina* es como un malestar general de la persona y, muchas veces, me ha sido explicada a través de la palabra “enfermedad”, que no debe ser entendida desde nuestra concepción de enfermedad. Para ahondar un poco en este concepto, a mi parecer relevante, traigo a la memoria un hecho del mes de julio del 2013. Durante esa estadía en la CN Chachibai, Pibia Awin tuvo un fuerte dolor en el vientre. Todos, incluidos unos compañeros lingüistas junto a quienes estaba, fuimos a ver qué sucedía. No relataré los detalles de esa trágica tarde que me dejó con una gran frustración cuando pensábamos que no había posta médica en la CN Chachibai y la más cercana se

encontraba a horas de distancia. Los iskonawa estaban preocupados porque el dolor no se iba de Pibia Awin tras haber tomado una pastilla (un ibuprofeno), así que comenzaron a sobar su vientre con mentol. Kishte, su hija, me explicaba que Pibia Awin estaba así porque Gian, su nieto, le había hecho renegar. “Es su enfermedad”, me dijo. Kishte hablaba en iskonawa con otros presentes y empleaba la palabra *sina*. Luego, en castellano, ella trataba de explicarme, o al menos yo entendí, que Pibia Awin era *rabiosa*. Pero no era solo una rabia del momento por lo que había hecho Gian, sino era “su enfermedad”, como un estado constante de la persona que aflora en situaciones concretas.

La primera vez que conocí a los iskonawa, saludé al último a una mujer que me dijo se llama “Juana”. Yo también le dije mi nombre “Carolina”. Nunca más la volví a llamar así. Pibia Awin me enseñó su nombre en lengua iskonawa y me dio el nombre de Mahea Awin. Sin embargo, nunca se refiere a mí por ese nombre, incluso a veces lo ha olvidado. Pibia Awin me ha acostumbrado a llamarla *chicho* ‘hermana mayor de una mujer’, cada vez que ella me llama *bacho* ‘hermana menor de una mujer’. Durante estos años, ella ha sido una de mis más importantes maestras de lengua iskonawa. Ella es, a juicio de los demás, la que más “recuerda” la lengua. Es así que cuando venía estudiando la lengua con los iskonawa, siempre alguien le preguntaba a Pibia Awin si lo que decía estaba bien, como para ratificar lo que me enseñaban. Junto a Pibia Awin, he aprendido también sobre muchos relatos que he registrado con mi grabadora. Sin embargo, ninguno se ha llegado a comparar con la historia que me contó una noche de luna llena en la oscuridad de su casa en la CN Chachibai, la cual obviamente solo registré en la memoria, como se hacen los hechos más relevantes. Con todo esto intento explicar que ella ha sido para los iskonawa, y en consecuencia para mí, un importante

referente sobre lo que siguen siendo los iskonawa hoy en día. Así, no era extraño que ella constantemente se autoreconociera como *iskokoin* ‘legítima iskonawa’ en los contextos donde la posibilidad de olvidar la lengua iskonawa frente al shipibo-konibo o la larga convivencia con ellos parecía latente. Sin embargo, en el 2015, Pibia Awin, me dijo que su mamá, Paria Awin, era yaminahua<sup>28</sup>. Asimismo, me afirmó que ella también era yaminahua. Esto, en un principio, me pareció desconcertante, ya que entendía que ser *iskokoin* implicaba tener ambos padres iskonawa, como me habían explicado los otros viejos frente a los matrimonios iskonawa-shipibo que han dado origen a sus nietos. Atiné, entonces, a preguntarle cómo sabía que su mamá era yaminahua. Y como toda pregunta siempre tiene una respuesta, Pibia Awin me señaló que su mamá venía del Brasil y que su lengua era distinta, por ejemplo, decía *sharakuin* ‘muy bueno o bonito’ y *mania* ‘plátano’<sup>29</sup>.

En el monte, los iskonawa también conocieron a Otros que, sin vivir próximos a ellos, encontraban en su camino a la chacra o a la caza. Así, recuerdo que alguna vez Nawa Nika me dijo que la familia de Pibia Awin llegó de otro lado y se unió al grupo familiar que tenía por jefe a Chachibai. Esta es la primera pista que los iskonawa me dieron para intentar comprender la compleja composición de aquello que, hasta ese entonces, entendía como “grupo indígena iskonawa”. No obstante, la primera vez que Nawa Nika me dijo esto, yo no lo entendí. No fue hasta inicios del 2016 que Nawa Nika, junto a su hijo Germán Campos, me volvió a hablar al respecto y yo, con algunas experiencias de

---

<sup>28</sup> Grupo indígena que habitó la zona entre las cabeceras de los ríos Alto Yurúa y Purús, entre las fronteras de Perú y Brasil. Durante la Época del caucho, los yaminahua se movilizaban huyendo de los caucheros hacia áreas más inaccesibles en las cabeceras de los ríos ya mencionados (Townsend 1983). El etnónimo “yaminahua” es de por sí complejo porque es empleado para referir a más de un grupo indígena (véase Townsend 1994). Es así que la referencia que aquí se hace a los yaminahua no necesariamente puede coincidir con los que hoy en día conocemos como tales.

<sup>29</sup> Ciertamente, ambas palabras no son empleadas por los iskonawa en su lengua y más bien son parte del vocabulario de los que se reconocen como yaminahuas, así como de otros grupos pano de las cabeceras, según la clasificación de Fleck (2013).

campo acumuladas y con otras tantas reflexiones hechas, pude seguir la conversación en la que ella me explican lo que a continuación sigue.

Germán me comenta que los iskonawa civilizaron a Paria Awin, la mamá de Pibia Awin. Sin embargo, antes ya había sido civilizada por los *brashicos* (sobre este término se elaboran más ideas en §4.2), indica Nawa Nika<sup>30</sup>. Ella y su familia venían de Purús y se fueron a vivir con los *brashicos*. Un *brashico* la enamoraba llevándole azúcar, pan, arroz, ropa. Sin embargo, dado que su papá no quería que se reuniera con ese *brashico*, llevó a toda su familia de nuevo hacia el monte, donde construyeron unas pequeñas casas. Cuando Yamaitsa, Inatima y Nawa Kanwe se iban a cazar, encontraron huellas en la tierra y las siguieron hasta hallar las casas de la familia de Paria Awin. Un hombre salió y los sorprendió. Lanzó una flecha que le cayó en el brazo a Yamaitsa. Los iskonawa sacaron sus arcos y flechas, y así mataron a todos los hombres. Antes de ello, los hombres les pidieron que no mataran a las mujeres y que mejor se las llevaran. Así, me explicó luego Pibia Awin, Paria Awin se hizo esposa de Yamaitsa, mientras que su hermana, Nono Awin, se reunió con Chachibai, el hijo de Nawa Kanwe. Ellas recibieron estos nombres dados por los iskonawa. Sin embargo, ellas antes se llamaban Naeha Awin y Kishte, respectivamente.

Paria Awin tuvo tres hijos: Boaika, Tamo Nawa y Pibia Awin. Boaika falleció cuando los iskonawa ya vivían en el río Callería. Lo recuerdan como un hombre alto, negro y de pelo ensortijado. Por ello, dicen algunos iskonawa, pero también algunos shipibos de la CN Callería, que él era hijo de *brashico*. No tuve la oportunidad de conocer a Tamo Nawa, quien falleció hace pocos años atrás. Uno de sus hijos, Elías Rodríguez, así como

---

<sup>30</sup> Kishte, hija de Pibia Awin, también se ha referido a esto señalando que, así como los gringos (los misioneros) han traído a los iskonawa, los *brashicos* se habían llevado a su abuela Paria Awin.

otros iskonawa, me comentan que Tamo siempre decía que era yaminahua. Esto lo pude constatar en una entrevista que le hizo Łukasz Krokoszyński en el 2007 en la CN Chachibai. *Noara yaminahua iki noara yaminahuabo riki noa*. “Nosotros somos yaminahua, yaminahua somos nosotros”, afirma Tamo Nawa. Finalmente, Pibia Awin siempre se ha afirmado como *iskokoin* ‘legítima iskonawa’, aunque también señale ser yaminahua. Para ambos, Tamo Nawa y Pibia Awin, que su madre sea yaminahua parece fundamental en su reconociendo como tales. Ahora bien, reconocerse como yaminahua no anula la posibilidad de continuar siendo iskonawa, tal como lo plantean ellos mismos. Así, Pibia Awin se reconoce como *iskokoin* ‘legítima iskonawa’, dado que su papá es un hombre iskonawa, aun cuando ella puede afirmar que también es yaminahua. La descendencia del padre es relevante entre los iskonawa. Por ello, los otros ancianos iskonawa señalan que no es cierto que ellos sean yaminahua, pues si bien su mamá lo es, ellos son legítimos iskonawa por tener padre iskonawa.

#### 4.2 Cerca a los brashicos

Cuando llegué a la CN Chachibai en el 2015, Pibia Awin y Kishte no vivían más cerca a la bajada principal de la quebrada Shuyal. Se habían mudado a una casa que se encontraba lejos del conjunto de casas que suelen ocupar los shipibos cuando llegan durante de época de lluvia. Cruzaba un camino trazado en medio de una chacra de yuca cuando vi a Pibia Awin sentada al ras de la emponada de su casa. Le hice unas señas con la mano mientras me iba acercando. Cuando me paré frente a ella, su miraba continuaba perdida. Pronuncié su nombre y ella reconoció mi voz. *Bacho* “hermana menor de una mujer”, me respondió. Pibia Awin había comenzado a perder definitivamente la vista. Ya no andaba más lejos de casa. Desde ese tiempo, dejamos de ir juntas a lavar la ropa o bañarnos en la quebrada.

Fue cerca a la quebrada Shuyal que una vez me contó que sus padres y abuelos vivían entre dos grandes ríos pero que estaban casi secos. Solo se aproximaban a las playas para buscar huevo de charapa. Desde ahí, Chachibai, quien era *yoshinya* o shamán, los hacía andar huyendo de los *nawa*. Así iban andando una y otra vez haciendo chacra. Vivían ahí un tiempo y volvían a andar. Andaban y hacían una nueva chacra. Huían de otra gente con la que peleaban, pero también de aquellos *nawa* a los que llamaban *brashicos*. No obstante, recuerda Nawa Nika, una mujer iskonawa<sup>31</sup> se unió a los *brashicos* porque quería huir de su esposo, Yamaitsa, quien le pegaba mucho. Ella era muy joven, tenía quizá 13 años, cuando se escucharon los disparos de los *nawa*. Todos los iskonawa comenzaron a huir pero ella quiso quedarse. Yamaitsa la jaló pero ella insistió en quedarse. Iba a pedirle a los *nawa* que no la mataran pero que se la llevaran. Así, los *brashicos* se llevaron a la esposa de Yamaitsa. Él la buscó y la halló en un campamento de los *brashicos*. La llamó muchas veces pero ella ya no pudo regresar.

Elías recuerda que su padre, Tamo Nawa, le contaba que andaban de miedo de los *brashicos*. Los iskonawa siempre se refieren a ellos como madereros, pues señalan que cortaban madera en el monte. Solo en una oportunidad, he escuchado que extraían caucho. Los *brashicos* son también asociados con la palabra “petrolero” o “compañía”, denominaciones que tendrían relación con el personal de la empresa brasileña PetroBras que trabajó en la zona en el año 1958, según señalan Brabec y Pérez (2006:2). Ahora bien, no existe algún indicio que nos permita afirmar que estas personas que conocieron los iskonawa, a quienes llaman *brashicos*, sean efectivamente de Brasil. Cuando le pregunto a Wini Kera por qué esos *nawa* eran *brashicos* y no peruanos, él me dice que eran *brashicos* porque vivían por Brasil. A partir de ello, los iskonawa también

---

<sup>31</sup> Probablemente, se refiere a Chinoko Awin, la mujer que fuera esposa de Yamaitsa antes de que este se reuniera en matrimonio con Paria Awin. Si fuera así, cabe resaltar que aquí se hace referencia a Chinoko Awin como iskonawa, cuando en §4.1 se le mencionó como awabakebo.

sostienen que, para ese entonces, vivían muy próximos a Brasil y que los *nawa* que conocían eran *brashicos*.

Los iskonawa vivían juntos en una gran maloca a la que llaman *ota*. Adentro de estas, ellos hacían su fogón dentro de un hueco en la tierra. Así, recuerda Dalia, esposa de Elías, que le contaban sus suegros Tamo Nawa y Yantan Awin. No humeaba, así que los *brashicos* no los podían encontrar. Algunos ancianos, como Pashin Nawa y Nawa Nika<sup>32</sup>, vivían aparte y un poco distante de la gran maloca iskonawa, me cuenta Nawa Nika, anciana iskonawa que recibió el nombre de su abuela materna. Sin embargo, cuando iban a rozar chacras salían en grupos familiares hacia el monte. Establecían una maloca pequeña de un techo de hojas en diagonal hacia la tierra a la que llaman *kahe*, donde se instalaba la familia mientras los hombres terminaban de rozar la chacra. Nawa Nika me cuenta que una de las veces que acompañó a su padre y hermanos a rozar chacra escuchó ella misma a los *brashicos*. “¡Toh! ¡Toh!” (sonido de disparos). Comían guayos de yarina cuando escucharon ruido y los hijos de Inatima preguntan qué era lo que sonaba. Él confirmó que eran los *brashicos*. A la mañana siguiente, otros hombres iskonawa, Nawa Poko y Nawa Kanwe, fueron a ver. Se fueron apenas amaneció y no tardaron más que unas horas, por lo que los *brashicos* estaban muy cerca. Cuando volvieron, trajeron consigo una olla de metal con carne de huangana cocida. La habían encontrado en el campamento de los *brashicos*, quienes habían puesto la olla colgada con un palo sobre el fuego. “Así cocinan los brasileiros”, afirma Nawa Nika.

---

<sup>32</sup> Ella es la abuela materna de una de nuestras informantes, quien también se llama Nawa Nika. Según Braun (1975), las distintas generaciones iskonawa se organizaban a través de la asignación de nombres a los niños a partir de los nombres ya utilizados por los abuelos o hermanos de estos. A partir de esta afirmación, hemos hallado otros casos que evidencian este sistema. Boaika, hermano de Pibia Awin, llevó el nombre de su abuelo paterno. Kishte lleva el nombre de la hermana de su abuela materna. Incluso, este sistema se continúa en los nombres en castellano que ahora llevan los iskonawa. Por ejemplo, el último hijo de Elías se llama Jorge, que es el nombre en castellano de Tamo Nawa, su abuelo paterno.



Entre los *brashicos*, los iskonawa distinguen a aquellos que eran negros y buenos. Nawa Nika me cuenta que vivían cerca de *brashicos* negros. Cuando los hombres jóvenes iban a robar a sus campamentos, ellos se reían. “Ja ja ja”. Otros *brashicos* eran blancos. “Ellos les han matado a mis paisanos iskonawa”, dice Germán, el hijo mayor de Nawa Nika y Wini Kera. Los iskonawa recuerdan que muchos antiguos han muerto por disparos de los *brashicos* blancos. Chibi Kanwa me cuenta que los iskonawa también han matado a muchos de esos *nawa*. Se había desatado una venganza porque los iskonawa deseaban las escopetas de los *nawa* y para conseguirlas terminaban mantándolos. Asimismo, los *nawa* disparaban contra los iskonawa al encontrarlos, cuando constantemente acudían a sus campamentos para hurtar. En casa de Chibi Kanwa, junto a su hija Neyra, intento preguntarle cómo eran esos *brashicos*. Neyra le vuelve a hacer la pregunta a su papá. Levanta la voz, pues Chibi Kanwa no solo está muy viejo sino también es el que más ha perdido la audición. Sin embargo, él no dice nada más.

Son innumerables los objetos que los iskonawa hurtaban de los *brashicos*. “Machete, cuchillo, cartucho, olla, arroz, chancaca, mantequilla, fariña”, enumera Nawa Nika mientras recuerda. Únicamente los hombres jóvenes iban en búsqueda de los *nawa* y sus cosas. Cuando hallaban sus campamentos, esperaban que los *brashicos* se fueran para hurtar a escondidas. Wini Kera me cuenta que a veces encontraban en el camino azúcar, fósforo, machetes, cuchillos. Pibia Awin señala también lo mismo, ya que su *chini bene* ‘segundo esposo’ Mereketa ya solo iba a recoger los víveres que encontraba en el camino. Los *brashicos* les dejaban cosas en los caminos para que cogieran y se fueran. De tal modo, los iskonawa ya no llegarían hasta los campamentos.

“Qué tiempo conocíamos”, me dice Nawa Nika cuando le pregunto si los misioneros del SAM fueron quienes les dieron por primera vez galletas. “Acaso *onanyama* (no sabe) indio, indio todo sabe”. El viejo Nawa Kanwe conocía todas las cosas de los *nawa*. “Nosotros le decíamos qué cosa es. Él sabe todo. Sabía disparar *toati* (*escopeta*). Los indios saben todo”. Cuando los *iskonawa* traían cosas que hurtaban de los *nawa*, iban donde Nawa Kanwe y le preguntaban qué era. Él les decía su nombre. “Sari. Con motelo vas a comer la sal”. Nawa Nika recuerda que, al principio, ellos no podían comer sal. “Nawa Kanwe sí que comía, con pierna de huangana y yuca”. Otros *iskonawa* también conocían las cosas de los *nawa*. Me cuentan que algunas mujeres *iskonawa* sabían porque habían vivido con los *brashicos*. Wini Kera recuerda que su abuela, Nawa Nika, sabía qué era azúcar y arroz. Ella preparaba bien el arroz porque un tiempo vivió con los *brashicos*, quienes la habían atrapado. Luego escapó y volvió con los *iskonawa*. La mamá de Pibia Awin, Paria Awin, también sabía cocinar arroz. Ella había aprendido cuando su familia vivía con los *brashicos*, antes de que los *iskonawa* raptaran a las mujeres.

Las mujeres *iskonawa* supieron de los *brashicos* por sus objetos. Los hombres traían lo que robaban y repartían entre todos, así me cuenta Wini Kera. Pero las cosas de los *nawa* comenzaron a generar nuevos conflictos entre los *iskonawa*. Así, Nawa Nika recuerda que, en una oportunidad, Wini Kera trajo una olla de metal y se la entregó pero Mahea Awin, quien era *bakenpa* (véase la explicación de este término en §3.3.5) de Wini Kera, se la quitó. “Ella no sabe nada, no sabe cocinar”, reclamaba Mahea Awin según recuerda Nawa Nika. Ella era apenas una niña pequeña y ya era la esposa de su hermano Wini Kera. Ella lloraba porque quería tener la olla, pero Wini Kera le entregaba las cosas que robaba a Mahea Awin.

A pesar del temor que les generaban los *brashicos*, los iskonawa buscaban apoderarse de sus objetos. Así, ellos estaban pendientes de su presencia. Iban a buscar a los *brashicos*, los seguían en sus actividades hasta encontrar sus campamentos. Sin embargo, estos habían notado que sus cosas comenzaban a desaparecer. Una noche Kama, Chibi Kanwa y Wini Kera se fueron donde los *nawa*. Entraron a una escuela<sup>33</sup> y uno de los iskonawa se tropezó con una lata, me cuenta Nawa Nika según recuerda lo que le dijo Wini Kera sobre lo que sucedió esa noche. El ruido hizo que viniera el dueño y, con su linterna, apuntó a Wini Kera. Los iskonawa salieron corriendo hacia el monte y se escondieron en la aleta de un árbol. El *brashicos* también se asustó y no los siguió. Así nos cuenta Nawa Nika, a quien su esposo Wini Kera le contó lo sucedido.

En otra oportunidad, habían llegado *brashicos* surcando en varios botes con gran cantidad de víveres hacia la cabecera del Utuquinía. *Compania, westiora compania, petrolero*. “La compañía, una compañía petrolera”, dice Nawa Nika. Ella me explica que habían llegado *brashicos* de una compañía petrolera y que cortaban muchos árboles. Nawa Poko y Chibi Kanwa, solo los dos, fueron a ver y hurtaron machete, hacha y escopeta. Cuando volvieron a donde estaban los demás iskonawa, escondieron los objetos que traían consigo. Asimismo, contaron a los demás que los *brashicos* tenían muchos objetos y que estaba bueno para ir. Wini Kera se animó y fue con Mereketa y Kama. No obstante, estos *brashicos* ya habían advertido que sus cosas estaban desapareciendo, por lo que se encontraban alertas. Los iskonawa entraron al campamento y comenzaron a hurtar. Pero un *brashico* ya los había visto y los apuntó con su escopeta. Cuando los iskonawa se percataron, comenzaron a correr pero el *brashico* les disparó. Mereketa recibió un tiro en el abdomen derecho, a Wini Kera le

---

<sup>33</sup> Es poco probable que existiera una escuela en un campamento de madereros. Probablemente, Nawa Nika se refiere a una casa de madera (con techo y cerrada en todo su contorno) o simplemente quiso hacer referencia a un recinto dentro del campamento de *brashicos*.

cayeron los disparos en la mano y el brazo derechos. Regresaron sangrando. Nawa Poko y Chibi Kanwa fueron regañados por los demás porque ya habían hurtado antes y, aun así, mandaron a otros para que continuaran haciéndolo. Yamaitsa, shamán iskonawa, los curó con vegetales. Las heridas cerraron, las municiones de los *nawa* quedaron dentro de sus cuerpos. A pesar del encuentro inminente con los *brashicos*, los iskonawa volvieron al campamento. Los *brashicos* se habían ido asustados y dejaron sus víveres. Un grupo de hombres iskonawa fue a recoger los víveres que habían quedado. Nawa Nika recuerda que Boaika trajo una lata llena de carne, la abrió con un cuchillo y la calentó para comérsela. Otros iskonawa habían traído atún, galletas, leche, caramelos, azúcar.

Antes los iskonawa eran muchos. Tenían sus hijos. “Pero los *brashicos* toditos le han terminado, le han barrido con arma a todos”, dice Germán, “de ahí de esa manera ya no querían tener bebés”. Wano, una mujer iskonawa, había metido a la tierra a su hijo varón recién nacido, así me cuenta que vio Nawa Nika. “Bebito ha metido, le ha enterrado. Todo pobrecito llorando wa wa wa”. Las mujeres iskonawa habían comenzado a enterrar a sus hijos luego de dar a luz. Ya eran poquitos porque las mujeres no querían tener más hijos. “Tenían miedo dice, de los *nawa*”, recuerda Nawa Nika. Los niños juegan, gritan y los *nawa* los podían escuchar. “Brasileros estaban cerca”, aclara Nawa Nika. “Triste vida”.

#### **4.3 AL PIE DEL ROEBIRI, DONDE LLEGARON LOS MISIONEROS**

Los iskonawa venían huyendo desde Brasil. Huían de los *brashicos* que habían comenzado a asentarse en las tierras donde ellos vivían. Salieron por una quebrada del río y llegaron al pie del *roebiri*. La primera vez que pregunto a las ancianas iskonawa

qué es el *roebiri*, consulto si es ese gran cerro que llaman El Cono, que se ubica en el Parque Nacional Sierra del Divisor (Perú). Pibia Awin y Nawa Nika me dicen que sí pero que no solo es cerro sino también gente. Parece que habla, tiene *yoshin*, me dicen ambas. Así recuerdan los iskonawa al *roebiri*, al cual ya no han vuelto desde la última vez que partieron juntos de él.

Comenzaron a vivir al pie del *roebiri* y construyeron una gran maloca. Desde este lugar, algunos grupos de iskonawas partían para hacer chacras en tierras próximas. Habían comenzado a sembrar nuevamente yuca, plátano, caña, maíz, sachapapa. Pero los iskonawa seguían muriendo. *Nokon tita yoshiman retea iki. Yoshin pianka. Ea neskara iketian. Jakopira ea onanyamake nokon tita.* “Un *yoshin*<sup>34</sup> mató a mi mamá. Un *yoshin* la flechó. Yo era así de chiquito (dice señalando a su nieto recién nacido). Por eso no recuerdo a mi mamá”, me explica Wini Kera. *Nato ewa mahkake yoshinin pianka.* “Mi mamá murió cuando le flechó un *yoshin*”, insiste Nawa Nika, hermana de Wini Kera y también su esposa. Pibia Awin me cuenta que la mamá de Wini Kera, Nawa Nika y Chibi Kanwa se quejaba: “¡Ari, ari, ari!”. Cuando le cuento a Nawa Nika lo que me dijo Pibia Awin, ella me narra lo que otros iskonawa le contaron. Su mamá había ido a la quebrada sola y regresó quejándose de un fuerte dolor. Nadie veía nada pero ella decía sentir como si tuviera clavada una flecha. Mandaron a llamar a Yamaitsa para que la curara, pero cuando llegó y le dio de beber tabaco, la mujer ya estaba muerta. Yamaitsa succionó la parte izquierda de su cadera, donde estaba la flecha del *yoshin*, y sacó un virote del interior del cuerpo. Para ese entonces, Wini Kera, Chibi Kanwa y Nawa Nika

---

<sup>34</sup> *Yoshin* es el término en iskonawa que se emplea para referir a los espíritus del monte. Muchos animales y plantas pueden tener un espíritu. Incluso, el cerro El Cono tiene uno. Existen otros *yoshin* que solo son parte del monte, es decir no están asociados a animales o plantas. Entre ellos, para los iskonawa, destaca el *dihó*, que es un *yoshin* que llama por el nombre propio a una persona que se encuentra en el monte, imitando la voz de alguien del género opuesto, con la intención de hacerlo confundir y perderse.

eran pequeños, por eso dicen que no saben cómo se llama su mamá<sup>35</sup>. Nawa Nika me cuenta que se lo ha preguntado a Pibia Awin, pues piensa que ella debe saber, mas le responde que no lo recuerda. Siempre que los ancianos iskonawa hablan de ella utilizan el término *ewa* ‘madre’ o también la palabra *tita* del shipibo-konibo que significa lo mismo. Solo Pibia Awin, luego de tres años de conocernos, me reveló su nombre que, como los iskonawa los han hecho hasta ahora, también mantengo en silencio durante este trabajo.

Cuando un iskonawa muere, se coloca su cuerpo en una hamaca y todos juntan leña a su alrededor. El cuerpo, la casa y los objetos que poseía quien falleció son quemados. El fuego arde y el humo que sube es acompañado por cantos que los iskonawa entonan mientras el llanto se oye. Pibia Awin se levanta del suelo mientras me explica que debo colocar mis manos con las palmas arriba. Alzando poco a poco las manos y dando pasos hacia un lado, me dice que así se va haciendo subir el espíritu del muerto. Las cenizas que quedaban, eran botadas al río. “Ese huesito que queda [luego de haber cremado el cuerpo] , se lava y raspaba” me explica Nawa Nika. Se juntaba ese residuo del hueso con un plátano maduro y se las comían algunos iskonawa. “Mi abuelito quería más a su hija (la mamá de Nawa Nika), por eso comía el raspadito del hueso que quedó”, dice Nawa Nika cuando recuerda el fallecimiento de su mamá. Pibia Awin sigue moviendo las manos hacia arriba mientras se canta.

---

<sup>35</sup> Entre los iskonawa, al igual que entre otros grupos pano, el uso de nombres propios no ha sido tan relevante como sí lo eran los términos que marcaban la relación de parentesco. Por ello, no debe resultar extraño que los iskonawa reconozcan a alguien o se refieran a él por la relación de parentesco que los une mas que por su nombre. Asimismo, es importante resaltar que este sería un caso de taboo lingüístico en torno al nombre de los fallecidos (véase una mayor explicación en el pie de página 15).

*Owe owe owe owe.*

*Eki eki eki eki.*

*Owe owe owe owe.*

Luego de la muerte de la mamá de Nawa Nika, Wini Kera y Chibi Kanwa, los iskonawa han tenido que volver a andar. Huían de los *yoshin* que la habían flechado. Así volvieron a abrir chacras. Wini Kera recuerda que en *roebiri* se hacían muchas chacras. Tenían plátano, yuca, sachapapa, piña, maíz. Alguna vez vio un jaguar por sus chacras y salió corriendo por el susto. Nos reímos juntos. Me cuenta así Wini Kera, mientras dice que ahora ya no hay jaguar porque los *nawa* los han matado.

Los iskonawa recuerdan haber vivido en un mismo lugar por mucho tiempo. Comenzaron nuevamente a cosechar maíz y preparar *mina*, chicha de maíz dulce. Sin embargo, a la muerte de un iskonawa, todos se preparaban nuevamente para andar. *Nawa brashicobo tokeribi brashico eweke*. “Los *brashicos nawa* vivían por allá”, recuerda Pibia Awin. Había que tener cuidado por dónde andar porque los *brashicos* vivían al otro lado. Ya no había dónde ir, porque adonde iban siempre había algún *nawa*.

Varios iskonawa recuerdan la noche que oyeron las lechuzan ulular. “¡Po po po po!”. Pronto tendrían visita. Por ello, Chachibai buscó tabaco para tomar y saber quiénes vendrían, pero no había tabaco. Germán me ratifica que eso fue lo que sucedió y no lo que nos habían contado los hijos de un shipibo, mientras Nawa Nika termina de contar. Meses atrás, Germán y yo nos encontrábamos visitando a los hijos del fallecido Bonifacio Rodríguez en Yarinacocha (Ucayali). Celia y Gregorio me explicaban que los

iskonawa sabían que su papá, junto a Sinfiriano Campos y los misioneros del SAM, iban a llegar porque Chachibai había tomado ayahuasca y entre sueños lo vio.

Luego de aquella noche del ulular de las lechuzas, Nawa Nika me cuenta que escuchó mucho ruido en el cielo. “Nnnn”. Mientras narra Nawa Nika, Pibia Awin señala que eso era *naitsa*, palabra que significa “cielo” en la lengua pero que, a partir de este hecho, ha comenzado a significar también “avioneta”. Ambas recuerdan que vieron una avioneta dando vueltas en el cielo. Luego, bajó casi hasta el ras de los árboles. *Ea parikoinsiki*. “Estaba realmente asustada”, señala Nawa Nika. Cuando salieron de la maloca a ver, temblaban de miedo. *Oinyamawe, oinyamawe oinyamawe*. “No veas, no veas, no veas”, decía la abuela de Nawa Nika. La abuela decía que no debía mirar eso que estaba en el cielo, tal vez pensando que era *yoshin*. Las iskonawa me dicen que el *naitsa* había ido para mirarlos, que los iban a sacar para mirarlos pero ellos se escondieron en la maloca. La avioneta volvió a levantar vuelo y desapareció.

Mientras Nawa Nika narra, nombra la palabra “misionero” y dice que, cuando vio la avioneta sobrevolar, ya los iskonawa sabían que los misioneros habían venido a buscarlos. *Hontapa noaka iki nawan reteai*. “Abuela, ¿los *nawa* han venido a matarnos?”, preguntaba Nawa Nika. La abuela, quien probablemente ya había visto mucho antes a los *brashicos*, le respondió que solo los matarán si los ven. Las hoy ancianas iskonawa explican que ellos ya era muy pocos para ese entonces. La presencia de los *nawa* era, nuevamente, una amenaza que podía dar con el fin de los iskonawa. *Noa reboyamakoinsi rama kai noa kiskekoinsi*. “Nosotros no sobramos, ahora nos van a terminar”, afirma Nawa Nika.



Los iskonawa decidieron irse para que los *nawa* no los encontraran. Chachibai, a quien los ancianos iskonawa reconocen como el último jefe de la familia, les dijo para irse a la chacra cuando amaneciera. Así, cuando los *nawa* lleguen, no los encontrarían. También, pensó en subir al *roebiri* y amontonar piedras que soltarían cuando lleguen los *nawa*. A la mañana siguiente, se preparaban para marchar. Tenían amontonados palos de yuca con los que iniciarían nuevas chacras. Sin embargo, Chachibai insistió en ir a sembrar los palos de yuca y dejar lista una chacra<sup>36</sup>. Nono Awin, su esposa, le pidió que fuera rápido. Y así se fue Chachibai llevando su machete pequeño para cavar. En la chacra, Chachibai se encontró con los *nawa*. *Abujao misionero merake*. “Estaban en el río Abujao los misioneros que conocimos”, me cuenta Wini Kera.

Cuando el sol recién comenzaba a caer, Pibia Awin recuerda que hacía *misi* ‘humitas de maíz’. A los lejos, se escuchaba que alguien venía gritando. Chachibai venía llamándolos. *Yawa bechia riki. Yawa bechiama. Nawa, nawa, nawa ikiriki nawa*. “Trae huangana. No es huangana lo que trae. Es *nawa nawa nawa nawa*”, recuerda agitada Nawa Nika cuando salió a ver que venía Chachibai. Ella salió de la maloca y se preguntó si Chachibai estaba trayendo huangana. Pronto se dio cuenta que no era huangana, sino *nawa*. *Nawan oni noitaki hano. Nawan noa oni noitai*. “Abuela, los *nawa* han encontrado gente. Los *nawa* han encontrado a nuestra gente”, cuenta Nawa Nika. Entonces, los iskonawa comenzaron a correr. Algunos se escondieron en la maloca. Otros cogieron sus arcos y flechas. Los hombres jóvenes no se encontraban ahí, pues se habían ido a cazar. Elías me cuenta que su papá, Tamo Nawa, junto a Nawa

---

<sup>36</sup> Esta afirmación resulta interesante para reflexionar sobre el patrón de asentamiento que tenían los iskonawa. Si bien no hemos elaborado nada al respecto, consideramos que los iskonawa se desplazaban por temporadas de modo que retornaban a las chacras que habían abierto antes. Así, a nuestro parecer, se explica que Chachibai haya insistido en culminar una chacra antes de irse. Sin embargo, estos supuestos deben ser objeto de un estudio con mayor detalle sobre la organización de los iskonawa antes del contacto con los misioneros y su traslado al río Callería.

Poko, llegaron después con sus flechas. Me aclara que si Tamo Nawa los hubiera visto primero, habría matado a los misioneros. *Kabiti biyamawe noa nawa noa rae nawa oni noita riki*. “Suelten los arcos porque los *nawa* quieren amistarse con nosotros, con la gente”, recuerdan que así dijo Chachibai. Los iskonawa que estaba ya fuera de la maloca veían cómo se acercaban Chachibai y los *nawa*. Nawa Nika recuerda que su abuela la escondió. En cambio, Pibia Awin cuenta haberse ido a ver a los *nawa*. Escuchó que alguien le decía que no se vaya, que la iban a violar. Pero ella se fue.

Cuando llegaron a la maloca, los iskonawa supieron que entre los *nawa* había unos que eran *kirinko* ‘gringos’. Los otros eran shipibos porque les hablaban en su idioma. Aun cuando las ancianas iskonawa me dicen que en ese entonces no lograban entender bien lo que hablaban los shipibos, ellas y los demás ancianos recuerdan dos frases de este encuentro. La primera es “*Iso pi non iso pi non*”. Un shipibo que fue acompañando a los misioneros, probablemente Sinfiriano Campos, les decía que junto a ellos iban a comer maquisapa, un mono muy apreciado por su carne. Esta es la frase más recurrente cuando recuerdan la primera vez que conocieron a los shipibos. En el 2016, Chibi Kanwa fue quien recordaría otra frase importante en este encuentro. “*Rae non rae non*”. Los shipibos llegaron diciendo estas palabras, en la que se reconoce el término *rae* que me es traducida por los iskonawa como “amistarse”. No obstante, los shipibo-konibo de la CN Callería, traducen este término como “civilizar”.

Las ancianas iskonawa recuerdan los ojos del misionero americano Clifton Russel. A lo lejos, los iskonawa se decían unos a otros que miraran sus ojos. *Micha micha ewan bemana micha bero bero*. “Tiene su cara muy fea, sus ojos feos”, recuerda Nawa Nika cuando me cuenta sobre cómo eran los misioneros. Clifton llevaba lentes. *Oini*

*bekanwe*. “Vengan a ver”, les dijo uno de los shipibos. *Eah kai pariyamai heta oini*. “Yo iba, no tenía miedo pues quería ver su diente”, ríe Pibia Awin cuando recuerda los dientes brillantes que Sinforiano Campos tenía. Nawa Nika cuenta que Pibia Awin le preguntó a Sinforiano cómo se hacían brillar los dientes. Él explicó que usaban una máquina y así les hacían mudar los dientes. Sobre ello, Nawa Nika me explica que esos shipibos ya habían vivido mucho tiempo con los *nawa*. Ya se habían vuelto *nawa* también, haciéndose así los dientes.

Cuando los iskonawa y los *nawa* se encontraban ya próximos, recuerdan que los misioneros sacaron un espejo. *Ointi oinmakin naton beisikikanwe akin shipibo beisikikanwe*. “Véanse la cara con este espejo, el shipibo hizo que nos viéramos la cara”, recuerda Nawa Nika. Recuerda también que se vio a ella y a su familia. Vio sus caras, sus cuerpos. Las ancianas iskonawa me dicen que se vieron feos. Elías también recuerda que, a su padre, Tamo Nawa, le gustó mucho el espejo y verse en él, tanto así que dejó de lado sus flechas. Además del espejo, los iskonawa recuerdan que los misioneros les dieron otras cosas, como alimentos y ropa. Clifton les entregó galletas y caramelos. Luego, les dio monedas. Les decía que con eso podrían comprar más cosas para comer. Wini Kera me cuenta que guardó esas monedas hasta utilizarlas cuando llegó al río Callería. Luego de este encuentro con Clifton Russel y Sinforiano Campos, salieron dos más que habían estado escondidos. Uno traía cargando una escopeta. Nawa Nika cuenta que volvió a sentir miedo cuando ellos se aproximaban. Clifton y Sinforiano explicaron que esas dos personas venían con ellos y pidieron a los iskonawa que se calmaran. Ellos les preguntaron sus nombres. *Eariki Bonifacio Rodríguez ha nato Jaime*. “Yo soy Bonifacio Rodríguez y este es Jaime”, Nawa Nika recuerda las palabras de Bonifacio.

La presencia de los misioneros del SAM y los shipibo-konibo también se revela a través del término *nawa* en las memorias de este contacto. Este sirve para marcar distancia del Otro, quien continúa siendo la alteridad máxima. De tal modo, los primeros avistamientos de la avioneta se traen a la memoria haciendo uso de *nawa*. Asimismo, la constatación de la proximidad física de los misioneros y shipibos a la maloca iskonawa es recordada a través de este término. No obstante, los iskonawa señalan que, a través de este encuentro, ellos diferencian entre quiénes son *gringos* y quiénes son shipibos. Se recalca el que los shipibos hablaban de modo similar a los iskonawa, aunque no los lograran entender del todo. No obstante, Nawa Nika ofrece una importante reflexión sobre sus memorias en torno al cuerpo de los shipibos, a partir de su apreciación sobre la dentadura de Sinfioriano Campos. Ella señala que, tras vivir mucho tiempo con los *nawa*, los shipibos también se han vuelto como ellos.

#### 4.4 EN UTUQUINÍA VIVIMOS CON LOS *SONTARO*

Nawa Poko había sido el primero en querer salir, así lo recuerdan los ancianos iskonawa hoy en día. “Ya los iskonawa querían salir”, comentan Elías y Germán, hijos de los ancianos iskonawa. Lo siguieron también Chibi Kanwa y Sainawa. Iban siguiendo a los *nawa*. Así, mientras caminaban, Clifton y Jaime les explicaron que ellos eran misioneros. Dijeron también que volverían otra vez y que los buscarían, que sigan ahí mismo, donde estaban ya viviendo. Pero las ancianas iskonawa me dicen que Nawa Poko quería salir y se fue a buscar, una y otra vez, luego de esa ocasión, a los *nawa*. Así llegó a la guarnición, nombre con el que los iskonawa se refieren a lo que fuera la Base Militar Colonización N° 7 ubicada en la zona fronteriza Perú-Brasil. Hubo disparos. *Meyamawe toayamawe natoriki*. “No los toquen, no les disparen”, recuerda Nawa Nika que decían dos *sontaro*. Había dos soldados shipibos. Ellos sabían que esos

eran los iskonawa que los misioneros habían encontrado. *Kirinkon noara ochanake toayamawe akinki*. “Los gringos nos echarán la culpa, no les vayan a disparar [a los iskonawa]”, recuerda Nawa Nika que les decían los soldados shipibos a los demás soldados.

Los iskonawa recuerdan que Nawa Poko fue a buscar varias veces a los misioneros a la guarnición, pero no los encontraba. Luego, dice Nawa Nika, llevó a toda la familia iskonawa. Pibi Awin me cuenta que Yamaitsa, su papá, ya estaba muy viejo y lo llevó cargando en su espalda. *Sontaron noa eweke*. “Con los soldados vivimos”, recuerda Pibia Awin. Sin embargo, antes de vivir con los soldados, me cuenta Nawa Nika, ya los habían visto antes. Algunas veces estos pasaban con sus botes y les daban pan. También se habían encontrado con ellos en el monte. Les daban carne a los soldados shipibos a cambio de pastillas.

Cuando llegaron, los iskonawa vivieron dentro de la guarnición. Luego hicieron sus propias malocas pequeñas muy cerca. Recuerdan que los soldados les daban comida. “¡Viejo!”. Nawa Nika me cuenta que los soldados llamaban así a su abuelo materno Boaika<sup>37</sup> para que fuera a comer. Además de la comida, los soldados les dieron anzuelos. *Yapa mishkiwe*. “Anzuelea pescado”. Los soldados shipibos les decían así a los iskonawa para que aprendieran a pescar con anzuelo. Kishte era muy pequeña cuando vio por primera vez los pollitos que criaban en la guarnición. Ella quería cogerlos pero los pollitos la picoteaban. También, los soldados les entregaron ropa a los iskonawa, quienes recuerdan que todavía en ese tiempo andaban desnudos. Así comenzaron a usar unos enterizos azules, la ropa de los soldados. Pibia Awin me dice

---

<sup>37</sup> Entre los miembros iskonawa que, hasta el momento, he registrado, existen dos hombres que se llamaron Boaika. Uno de ellos es hermano de Pibia Awin y otro es el abuelo materno de Nawa Nika.

que, al comienzo, no le gustaba usar ropa. Se la ponía y pronto se la sacaba. “Ahora solo anda con ropa”, dice su hija Kishte. Pibi Awin recuerda eso la misma mañana en la que me preguntó por mis sueños. “Yo no sueño o raras veces recuerdo mis sueños”, le digo. Sentada en cuclillas frente al fogón, me cuenta que había soñado que estaba así sentada frente al fuego cuando veía venir a lo lejos a uno de sus hermanos. Cuando se vio a sí misma, notó que estaba desnuda y cerró sus piernas.

Sin embargo, en la guarnición, también los iskonawa confrontaron de cerca a los *nawa*. Así, Pibia Awin cuenta que un soldado al que llama “panadero” quería enamorarla. Él le daba pan y su esposo, Mereketa, se molestaba. En una oportunidad, recuerda Pibia Awin, se fue a sacar plátano al monte y el panadero la siguió. Mereketa, al percatarse de ello, los ha seguido rabiando. Así, cuando el panadero intentó tocar a Pibia Awin, Mereketa le pegó. No obstante, fue él quien salió más lastimado pero volvió a la guarnición diciendo que se había golpeado solo. Asimismo, me cuentan que, cuando vivían con los soldados, han llegado los *nawa* que tenían sus campamentos en el monte. “Un señor Saldaña fue a reclamar ahí la escopeta que los iskonawa le habían robado tiempo atrás”, me dice Germán riendo.

Durante mi trabajo de campo, en el 2016, logré conocer a Bezaleel Del Águila o simplemente “El chino”, como todos lo conocen. Llegué a su casa después de varios intentos, luego de que Elías Rodríguez me contara que se quedaba en un hospedaje de un señor que conoció a Tamo Nawa, su papá, cuando “recién habían salido del monte”. Hay muchos a los que les dicen “El chino”, me explica un motocarrista en la laguna de Yarinacocha, mas hay uno que es “El chino” de Yarinacocha. El señor Bezaleel llegó como furriel a la Base Militar Colonización N° 7, que se ubicaba en la cabecera del río

Utuquinía y era un puesto de frontera entre Perú y Brasil. Sentados en el patio de su hospedaje, me cuenta que conoció a los “iskinawas” durante los tres meses que estuvo en la Base Militar. “Eran las cinco de la tarde cuando los iskinawa salieron en la pista de aterrizaje. Traían consigo muchas flechas y venían enfermos. Llevaban collares y pulseras de monedas de Brasil”. Todo el personal de la Base Militar se reunió frente a los iskonawa y fue el sargento Monsalve quien, habiendo pedido que entreguen sus flechas, los recibió. Bezaleel recuerda que los llevaron al comedor y que esa noche los iskonawa durmieron ahí, y otros en la cocina o el gallinero. “Comían azúcar, muchas bolsas de azúcar y pan”, recuerda sobre la estadía de los iskonawa. Durante esos días, les dieron los enterizos azules que usaban los soldados para que no estuvieran desnudos. Los iskonawa también salían a cazar con los montaraces shipibos de la Base Militar, a quienes ya habían conocido y con quienes incluso, me dice “El chino”, habían acordado que saldrían del monte. Aun cuando el comandante Matos, quien tenía a su cargo la Base Militar, prohibió que tocaran a las mujeres iskonawa, Bezaleel recuerda que una noche se escuchó un grito. Al día siguiente, los iskonawa se habían ido al monte, lejos de la Base Militar. Luego de ello, el comandante mandó llamar al Instituto Lingüístico de Verano, quienes estaban trabajando con los pueblos indígenas en Ucayali.

Los soldados llamaron a los iskonawa cuando vieron que venían los misioneros. Los misioneros habían vuelto porque tuvieron noticias de que los soldados estaban abusando de las mujeres iskonawa, según comentan algunos shipibos de la CN Callería. Sin embargo, el señor Del Águila recuerda que habría sido el comandante de la Base Militar quien hizo llamar a los misioneros. “El gringo había ido a civilizarnos”, me dicen los ancianos iskonawa. Eran los mismos gringos. Esta vez había vuelto Bonifacio

Rodríguez junto con el shipibo Francisco Sánchez, y ya no Sinfiriano Campos. Clifton venía cargando un gran maletín sobre sus hombros. “¿Por qué han venido acá? ¿Por qué no me han esperado a mí o a Sinfiriano? ¿Quién los trajo acá? ¿Por qué se han apurado en salir?”. Así les preguntaba el shipibo que acompañaba a los misioneros. Nawa Nika recuerda lo molesto que estaba Clifton cuando los encontró en la Base Militar con los soldados. Los iskonawa explicaron que habían venido solos siguiendo el camino por donde se fueron los misioneros. Nadie los trajo. Pero los misioneros estaban molestos. *Natobo riki hakonma honibo retemis retemis honibo retenohon ato mana manai ewekana riki neno*. “Estos no son buenos, esta gente es asesina, matan gente y se esconden, viven aquí”, recuerda Nawa Nika que les dijeron los shipibos. *Maton awinbora mato sontarobon bichinai*. “Los soldados les van a quitar sus mujeres”, recuerda que les decía el shipibo. Les explicaba que no debían de mezclarse con ellos. Pronto se llevarían a sus mujeres. Era mejor que se fueran a vivir a otro lado.

Mandaron a los iskonawa a hacer sus casas en otro lado, lejos de los soldados. Así, comenzaron a abrir chacras de yuca, plátano, caña. “De todo comenzamos a sembrar”, recuerdan los ancianos iskonawa. Ahí han vivido por mucho tiempo, pues, al parecer, los misioneros tenían la intención de establecer en dicho lugar una comunidad para los iskonawa. *Akopika non shipi hoi onankebetin. Shipiribi kakatiabetin*. “Por eso sabemos hablar en shipibo. Siempre iba también un shipibo”, cuenta Nawa Nika. Los misioneros buscaban en Callería shipibos que los acompañaran donde los iskonawa. Sin embargo, me explica Genaro Silvano, un shipibo de la CN Callería quien acompañó a los misioneros a buscar a otros grupos indígenas, muchos shipibos tenían miedo de que los mataran, así que muchos no aceptaban fácilmente. Estos ayudantes eran, generalmente, personas cercanas a la iglesia que la misión SAM había establecido en la colonia.



Francisco Sánchez, quien también fue ayudante de los misioneros, me explica que ellos establecieron un sistema de, aproximadamente, tres meses en los que sus ayudantes se movilizaban hacia Utuquinía. En su casa de Yarinacocha, junto a su esposa Jacinta Valles, hace un recuento de todos los shipibos que fueron hasta Utuquinía. Los primeros fueron Sinfiorano Campos y Bonifacio Rodríguez. Luego, fue él junto a Bonifacio. Finalmente, fueron Alejandro Mori y Luis Mukushuwa. Estos hombres shipibos llegaban con sus respectivas esposas Rosa Rodríguez, Margarita Campos, Jacinta Valles, Amalia Guimaraes y Luisa Campos.

Otros eran maestros, como Lorenzo Sánchez y Octavio Sánchez, quienes asistían para enseñar a los iskonawa en la pequeña escuela que los misioneros establecieron en Utuquinía. Cuando le pregunto a Nawa Nika qué hacían en la escuela, ella recuerda que les enseñaban los nombres de los animales en castellano. “Esto se dice huangana, esto es sajino”. También aprendieron a contar en castellano. Nawa Nika cuenta frente a mí con sus dedos para mostrarme lo que había aprendido. Entre todos los ancianos iskonawa, Nawa Nika es quien tiene un manejo más fluido del castellano. Sus dos hermanos, Chibi Kanwa y Wini Kera, no usan el castellano para comunicarse y, cuando he intentado hablar con ellos en castellano, se han mostrado reacios a ello. Sin embargo, la oportunidad en la que tuve una importante conversación con Wini Kera, su esposa, Nawa Nika, me dijo que él entendía bien castellano. “Cómo hablas castellano con tu patrón”, le decía recordándole al maderero Abensur, con quien trabajó en el río Callería. Pibia Awin y Kishte no recuerdan haber ido a la escuela, pues sus esposos Mereketa y Nawa Poko, respectivamente, rabiaban mucho, pues les decían que ahí las iban a violar los shipibos.

Los iskonawa aprendieron también en la escuela a escribir sus nombres en castellano. Nawa Nika me explica entonces que los misioneros les dieron sus nombres. Los apellidos que ahora llevan, principalmente Campos y Rodríguez, son los mismos de los primeros shipibos que acompañaron a los misioneros del SAM: Sinfioriano Campos y Bonifacio Rodríguez. Otros apellidos fueron puestos o cambiados posteriormente, a partir de los que tenían sus “patrones” madereros, como Sandi o Meza. Algunos ancianos iskonawa solo recuerdan cómo escribir su nombre. Así, recuerdo que, en el 2013, vi a los ancianos iskonawa firmando por primera vez un documento, en el que Wini Kera escribía en grande su nombre en castellano y un semicírculo sobre él.

Los hoy ancianos iskonawa se hicieron jóvenes en Utuquinía. En ese tiempo, Pibia Awin tuvo a las hijas de Inatima, entre ellas a Kishte con quien hoy en día vive en la CN Chachibai. Las hermanas de Elías, Rosaura y Maritsa, también nacieron en Utuquinía. Rosaura, a los pocos años, se reunió con Chibi Kanwa. Ella fue su *reken awin* ‘primera esposa’. También Wini Kera se reunió con su hermana Nawa Nika. El padre de ambos, Inatima, los obligó a juntarse. Nawa Nika me cuenta que iba a ser esposa de Sainawa. Eso quería su mamá, por eso no la enterró, como sucedía con otros bebés al nacer. En ese tiempo, los matrimonios se acordaban entre los padres y el futuro hierno. Cuando una mujer estaba embarazada, ya era separada para un hombre, siempre y cuando fuera niña. Así me explica Kishte cuando me dice que sufrían mucho con sus maridos porque era niñas y no sabían cocinar. No obstante, Sainawa se negó a hacerla su esposa, pues era muy pequeña.

Los iskonawa cuentan que en el *roebiri* no se enfermaban. *Yora jakon, yora isinima*. “La gente estaba bien, no se enfermaba”, dice Wini Kera. Sin embargo, Nawa Nika

recuerda que su abuela conocía plantas para los malestares. Estos eran distintos a los que los iskonawa pronto comenzaron a sufrir. Así, Napan Awin falleció teniendo un tumor, mientras que Masta lo hizo tras un gran dolor en la barriga. Chibi Kanwa también recuerda que su papá murió en Utuquinía por diarrea. Pero a él no lo quemaron. Nawa Kanwe se fue solo al monte, andando bien y ahí murió con diarrea. Su cuerpo se ha quedado botado, no lo enterraron. Pibia Awin narra que luego de que muriera Inatima, su *reken bene* ‘esposo legítimo’, también perdió a Yamaitsa, su papá. Él falleció también con diarrea. “Antes no tenían gripe”, me explican los iskonawa en la CN Callería cuando recordamos a los antiguos. En Utuquinía, los iskonawa han comenzado a enfermarse.

#### 4.5 ENTRE KAYABO, ISKOKOIN Y NAWA

Los iskonawa denominan *kayabo* a los Otros con quienes establecían relaciones a través del matrimonio, el lugar de residencia, las festividades, las actividades diarias en común. A diferencia de la relación de conflicto que los iskonawa mantenían con los *poatima* y *michanawa*, la relación entre el *kayabo* se presenta de manera más armónica y a través de lazos de afinidad. Aun cuando algunos miembros del *kayabo* eran muy rabiosos, como recuerdan a Nawa Kanwe, los iskonawa señalan que no se peleaban con ellos, pues con la familia no se pelea. Por el contrario, como explica Wini Kera, iban juntos a pelear contra otros. Sobre esto, llama la atención que las relaciones entre el *kayabo* sean caracterizadas como armónicas a pesar de los conflictos internos. Así, los iskonawa otorgan un sentido de cohesión al nosotros, donde están los iskonawa, los *peyabakebo* y los *awabakebo*. Estos conflictos no se compararían con los que mantenían con los *poatima* y *michanawa*, a quienes se refieren como *nawa*. Sin embargo, cuando la relación entre los miembros del *kayabo* se torna tensa y más parecida a la que sostenían

con los poatima y michanawa, tal como ocurrió tras la separación que generó *Paka ronin*, los iskonawa los posicionan en un polo distante a sí mismos. Entonces, ellos dejan de ser *kayabo* y son clasificados con el término *nawa*.

Al interior del *kayabo*, todos los miembros son *oni* ‘gente’, mas los iskonawa se diferencian de los Otros que son parte del *kayabo* por ser *iskokoin* ‘iskonawa legítimo’. Entre otros grupos pano, es usual la autodenominación *onikoin* ‘gente verdadera o legítima’. No obstante, los iskonawa, y de manera más específica los ancianos, emplean el término *iskokoin* ‘iskonawa legítimo’, donde se enfatiza la diferenciación como parte del grupo de los *isko* ‘paucar’. De tal modo, los iskonawa reconocen para los miembros del *kayabo* la misma condición de humanidad (concepto que desarrollamos en la subsección sobre alteridad en §2.2.3), es decir el ser *oni* ‘gente’. Sin embargo, los iskonawa, al denominarse *iskokoin* ‘iskonawa legítimo’ entre los demás *oni* del *kayabo*, resaltan con la terminología la diferencia hallada en el par, que no es sino la dualidad en perpetuo desequilibrio a la que se refería Lévi-Strauss (1992[1991]). De tal modo, se devela lo que comprendemos como un *continuum* de alteridades al interior del *kayabo*.

Sin embargo, el grupo *isko*, del cual forman parte los ancianos y sus descendientes, presenta un panorama complejo que nos permite repensar cómo ser *iskokoin* no debería entenderse como ser parte de un grupo homogéneo, compacto ni con fronteras étnicas marcadas, tal cual señalaban Santos y Barclay (1994). Dentro de los *iskokoin* ‘iskonawa legítimo’, hallamos la presencia de miembros que se han incorporado a través del matrimonio, como es el caso de Paria Awin, a quien los iskonawa recuerdan como yaminahua, y Nawa Kanwe, quien era awabakebo. De tal modo, la alteridad se encuentra incluso también al interior del ser *iskokoin*.

Por otro lado, los iskonawa emplean el término *nawa* para referirse a los Otros, quienes son gente pero no son como ellos. De tal modo, el *nawa* se devela como el punto más extremo del *continuum* de alteridad<sup>38</sup>. En las memorias sobre los contactos, *nawa* es empleado de manera bastante productiva para referirse a indígenas, como los poatima y michanawa, contra quienes los iskonawa peleaban. Sin embargo, el uso más representativo de *nawa* es para referirse a aquellos no indígenas, con quienes potencialmente se tenía una relación de conflicto. Entre los no indígenas, el primer referente de *nawa* son los *brashicos*. Ellos son definidos por los iskonawa como madereros. A partir de su experiencia, los iskonawa diferencian a los *brashicos* negros y buenos, quienes se reían cuando los iskonawa iban a robar a sus campamentos, de otros *brashicos* blancos y malos, quienes mataban a los iskonawa y miembros del *kayabo*. Los iskonawa recuerdan que muchos antiguos han muerto por disparos de los *brashicos* blancos y que ellos también han matado a muchos de esos *brashicos* en una suerte de venganza. Para los iskonawa, los *brashicos* se encontraban físicamente próximos a ellos, tanto así que lograban escuchar sus disparos o incluso algunos iskonawa fueron a buscarlos sin tardar mucho en ir y volver. A pesar de la cercanía geográfica que los iskonawa dan a los *brashicos* en algunos pasajes sobre sus memorias, estos son posicionados en Brasil, al otro lado de la frontera.

No existe algún indicio que los iskonawa empleen para señalar que estos madereros que conocieron, a quienes llaman *brashicos*, sean efectivamente de Brasil. Cuando le pregunto a Wini Kera por qué esos *nawa* eran *brashicos* y no peruanos, él me dice que

---

<sup>38</sup> Llama la atención que algunos iskonawa lleven un nombre que contempla la palabra *nawa*, como Nawa Nika, Nawa Poko, Tamo Nawa, etc. Estos iskonawas pertenecen a las generaciones de jóvenes que llegaron o niños que nacieron en el tránsito hacia el río Callería. En generaciones anteriores, solo conocemos de una persona, Nawa Kanwe, que tenía un nombre que incluía el término *nawa*. Nawa Kanwe, quien murió por el río Utuquinía, es recordado como uno de los que ya conocía a los *nawa*, muchos antes de los recuerdos de los primeros contactos que tienen los hoy ancianos iskonawa del río Callería. La presencia del término *nawa* en los nombres de los iskonawa (así como al interior del nombre étnico) queda como un pendiente para un trabajo posterior.

eran *brashicos* porque vivían en Brasil. A partir de ello, los iskonawa también sostienen que, para ese entonces, vivían muy próximos a Brasil y que los *nawa* que conocían eran *brashicos*. Esto es particular pues, aun cuando los iskonawa reconocen que muchas veces estaban físicamente cerca a esos *brashicos*, estos son posicionados al otro lado de la frontera, es decir en Brasil. De tal modo, los iskonawa ubican socialmente a quienes son el extremo opuesto en el *continuum* de alteridad, es decir los *nawa*, al otro lado de una frontera que más que geográfica parece develarse como social. En cambio, como explicamos anteriormente, el *kayabo* se plantea al lado opuesto de la frontera, donde la alteridad se reduce a un menor grado.

Ahora bien, a diferencia de la relación con los *brashicos*, la relación con los misioneros y shipibos se desarrolla sin una tensión efectiva. El miedo inicial de que los *nawa* los maten se sigue de experiencias previas a su relacionamiento con otros *nawa*. Los misioneros y shipibos plantean una relación diferente, sin una confrontación física, tal como las peleas que los iskonawa sostenían con los *brashicos*, *poatima* o *michanawa*. Por el contrario, les ofrecen a los iskonawa alimentos y objetos a manera de regalo, a los que, de otro modo, los iskonawa accederían a través del hurto en los campamentos y el riesgo de confrontación con los *brashicos*. Este cambio de relación con aquellos *nawa* que los iskonawa conocerían como *kirinko* y *shipibo*, tiene un quiebre importante que es expresado con el concepto de *rae*. En las memorias, se resalta el término *rae* en el inicio de la relación entre misioneros y shipibos, e iskonawas. Esta palabra en la lengua iskonawa expresa el amistarse con alguien, el ser amigos. Sin embargo, también es empleada para expresar el proceso de civilización, que significa para los iskonawa salir del monte y comenzar a vivir más cerca de la ciudad. Chachibai es recordado como quien llegó anunciando que, quienes eran *nawa*, habían llegado queriendo amistarse con

los iskonawa. Asimismo, se recuerda que los shipibos llegaron diciendo *rae non* ‘amistémonos’<sup>39</sup>.

Actualmente, los iskonawa no se refieren a los misioneros y shipibos por el nombre de *nawa*, como sí lo continúan haciendo con los *brashicos*. Para ellos emplean misionero o kirinko ‘gringo’. Pocas veces he escuchado que los iskonawa se refieran actualmente a alguien como *nawa*. Para referirse a alguien que no conocen, son usuales los términos en relación al género o la función, como *awin* ‘mujer’ o “estudiante”. En el devenir de las relaciones sociales, los iskonawa han reconocido de manera singular a cada uno de los que denominaron *nawa*. Asimismo, les reconocen la misma condición de humanidad a misioneros y shipibos, así como a los *brashicos*, por lo que, actualmente, pueden ser denominados también como *oni* ‘gente’. Recordemos que el termino *nawa* implica una diferenciación de la humanidad desde el punto de vista de quien enuncia (Erikson 1990:90, Calavia 2002a:80), quien se ubica en el centro donde la alteridad se halla en grado cero. Esto podría deberse a que las relaciones con ellos se han intensificado con el tiempo a partir del *rae non* ‘amistarse’. Por el contrario, la relación con los poatima y michanawa parece, más bien, mantenerse en oposición del reconocimiento que se otorgan a sí mismos los iskonawa. Esto podría deberse a que las relaciones entre los iskonawa y ellos no continuaron, y más bien los perdieron de vista cuando dejaron la zona alrededor del cerro El Cono. Ello no quiere decir que *nawa* se haya descartado (como lo veremos más adelante sobre la relación que los iskonawa mantienen con los shipibo-konibo), sino que puede alternar con los anteriores términos y no se usa de modo preferente. El uso ya menos productivo de *nawa* para referirse a los Otros con los

---

<sup>39</sup> Eduardo Ruiz Urpeque, miembro del GAA y especialista en rituales entre los shipibo-konibo, explica que los shipibos tenían la práctica de cantar o gritar *rae non* a otros indígenas que capturaban. Cuando traían a los capturados, se juntaba toda la familia shipibo-konibo y les decían “*Rae non, rae non, rae non*”. De tal modo, se les señalaba a los capturados que debían amistarse con ellos, dado que comenzarían a vivir juntos.

que conviven ahora, cada vez más cerca, es aún la huella de las relaciones de alteridad que subyacen a las socializaciones posteriores.

La relación con los soldados de la Base Militar Colonización N° 7 o, simplemente, “la guarnición” se establece a partir de la llegada de misioneros y shipibos, luego de que algunos iskonawas los acompañaran hasta la guarnición. De tal modo, los iskonawa habrían extrapolado la relación con los misioneros y shipibos hacia los soldados. La relación positiva con estos Otros se evidencia en el desplazamiento que realizaron para vivir más junto a la guarnición, desde donde esperarían el retorno de los misioneros. Asimismo, esta relación sin tensiones efectivas se reforzaba a través de los alimentos y objetos manufacturados que los soldados les regalaban a los iskonawa, como lo habían hecho los misioneros.

Entre los soldados, los iskonawa resaltan la presencia de algunos que eran shipibos, a quienes se refieren de manera explícita y directa. Ellos son recordados como quienes ofrecieron alimentos y objetos manufacturados, así como les enseñaron a pescar con anzuelo. Esta referencia a la pesca resulta importante pues, como se desarrolla en el siguiente capítulo, los iskonawa relacionan el ser shipibo y el vivir con ellos con la pesca y el consumo de pescado. Sobre los demás soldados, se recuerda que intentaron dispararles mas los soldados shipibos apaciguaron la situación que podía tornarse conflictiva. De tal modo, los iskonawa resaltan la relación armónica con estos otros soldados que bien podrían ser denominados *nawa*, mas no ha sido así, al menos ya no ahora. Si bien tanto los iskonawa como los Otros sugieren contextos en los que los soldados habrían podido abusar de las mujeres, las memorias de los iskonawa no



ahondan en ello. Existe un silencio en torno a las posibles tensiones entre iskonawas y soldados.

La tensión entre iskonawa y soldados es evidente en las memorias a causa del retorno de los misioneros del SAM y los shipibos de la CN Callería. Los iskonawa dan bastante énfasis a la molestia del misionero Clifton Russel al haberlos encontrado viviendo con los soldados en la guarnición. Los misioneros y shipibos acusan de *retemis* ‘asesinos’ a los soldados. Asimismo, llama la atención que los abusos de mujeres sean recordados por los iskonawa a través de la voz de los shipibos, quienes advertían que ellos les quitarían a las mujeres. De tal modo, esto puede haber influenciado la relación que los iskonawa habían establecido con los que denominan *sontaro*. Ellos no eran como los otros *nawa*, de quienes huían y quienes habían matado a muchos iskonawa. Los *sontaro* eran, más bien, más similares a los misioneros y shipibos. Incluso, entre los *sontaro* había algunos que los iskonawa reconocen como shipibos. La similitud entre ambos se base en la relación armónica, y la entrega de alimentos y objetos manufacturados a los que los iskonawa solían acceder a través del conflicto. Entonces, como ello no era así con los misioneros y shipibos, así como tampoco lo era con los soldados, los iskonawa comenzaron a plantearse frente a un tipo distinto de *nawa*.

Hasta aquí, hemos esbozado una síntesis de las representaciones que los iskonawa ofrecen sobre los Otros, en relación a sí mismos, en sus memorias. De tal modo, intentamos hacer evidente que los diversos Otros son representados por los iskonawa de modos muy similares. Si bien se han explicado características que resaltan los iskonawa para aprehender al Otro, lo dicho hasta el momento debe necesariamente vincularse con las memorias que se presentan a continuación. Por ello, en §5.5, retomamos estas ideas.

## CAPÍTULO IV

### VIVIR TRANQUILOS

Kishte me dice que antes los iskonawa vivían mal porque andaban mucho. Entonces, recuerdo las muchas veces en las que los ancianos iskonawa me han contado cómo andaban antes por el monte. Pibia Awin cargaba a su padre, Yamaitsa, en la espalda pues él ya no podía andar. Nawa Nika era tan pequeña y su madre había fallecido. Nadie podía ayudarla a andar. Los hoy ancianos Wini Kera y Chibi Kanwa, cuando eran jóvenes, andaban tanto como para hallar a los *nawa* y sus objetos. “Vivíamos huyendo de los *nawa*”, repite Kishte. Es así que los iskonawa llegaron a las quebradas más grandes y luego a ríos principales. Hoy esos tiempos de vivir huyendo parecen lejanos para los iskonawa, más cuando Pibia Awin, Kishte y yo descansamos en las hamacas en su casa de la CN Chachibai.

Los iskonawa anuncian el período que se desarrolla con su llegada al río Callería como el “vivir tranquilos”. Así, sus memorias evidencian que ya no huyen más de los *nawa*. Por el contrario, comienzan a vivir junto a aquellos Otros que son los misioneros y sus acompañantes shipibos, a quienes inicialmente denominaron *nawa*. A través del recuerdo de los iskonawa, nos aproximamos a las distintas representaciones que han tenido esos Otros a lo largo de diferentes acontecimientos que tienen lugar en el río Callería, así como desde él hacia las ciudades. No obstante, el título de este capítulo no debe sugerir, de ningún modo, que las memorias solo refieran a relaciones armónicas. Por el contrario, se plantean diferentes tensiones, donde las relaciones que priman son las que se establecen con los shipibo-konibo. En el presente capítulo, se detallan las

memorias sobre las relaciones que mantuvieron los iskonawa a través de su desplazamiento desde el bajo río Callería hacia la parte media del mismo río (véase puntos 3,4,5 y 6 del Mapa 5).

### 5.1 NOS ENSEÑARON A VENIR A CALLERÍA

*Neri oketian noa kirinkonin amaribaiki kayariain oketian.* “Acá vinimos nosotros. Los *kirinkos* nos enseñaron a venir a Callería”, recuerda Nawa Nika. Me cuentan que Nawa Poko fue quien acompañó a los misioneros en una avioneta hacia Pucallpa. Recuerdan que cuando él volvió dijo que era bonita la ciudad. Todas las cosas de los *nawa*, que tanto habían visto en los campamentos de los *brashicos*, venían de ahí. También, en ese trayecto, Nawa Poko fue el primer iskonawa en conocer la ahora CN Callería. Ahí había muchas de las cosas de los *nawa*. Los shipibos tenían todo eso y los iskonawa las querían también. De tal modo, Nawa Poko alentó a que los iskonawa se fueran con los misioneros a Callería, cuando ellos así lo propusieron. *Ipo bachi icha, yapa icha. Hatibi.* “Hay muchos huevos de caramacha, mucho pescado. Todo”, recuerdan que dijo Nawa Poko. Wini Kera recuerda que él les contó a los demás que había de todo en Callería. “Por culpa de Nawa Poko nos han encontrado”, recuerdo que alguna vez me dijo Nawa Nika. Había algunos que deseaban salir, pues así conseguirían las cosas de los *nawa* sin tener que hurtar y huir de los campamentos. Pibia Awin me cuenta que quería ir a Pucallpa para comer azúcar, pan, arroz. Otros no querían salir. Temían lo que allá, en Callería, habría, más allá de las cosas que tanto deseaban.

Los ancianos iskonawa recuerdan que para llegar al río Callería bajaron por el Utuquinía. Pibia Awin explica que todos se fueron, ningún iskonawa se quedó en Utuquinía. Todos salieron. Uno de los shipibos que era ayudante de los misioneros iba

manejando el pequepeque en el que se habían acomodado los iskonawa, entre los que había ancianos, adultos y niños. Los misioneros no acompañaron a los iskonawa en este trayecto, pues ellos se trasladaron en avioneta. Cuando les pregunto a los iskonawa sobre cómo fue este viaje por río, teniendo en cuenta que ellos han vivido generalmente cerca a quebradas pequeñas, siempre me cuentan cómo murió Sainawa. Los iskonawa me explican que ellos nos sabían nadar en ríos grandes. Cuando el bote iba bajando por el Utuquinía, Sainawa y su esposa, Wano, cayeron del bote. Algunos precisan que fue primero Wano quien cayó y que Sainawa, al intentar rescatarla, cayó también al río. Entre los que estaban en el pequepeque intentaron ayudarlos a subir, pero todos tenían miedo de caerse también. Wano llegó a subir nuevamente mas Sainawa murió ahogado. Si bien Wano llegó a Callería, cuentan los iskonawa que pronto falleció, quizá por haber ingerido mucha agua cuando cayó al río o por la pena de la muerte de Sainawa.

Así fue la primera vez que los iskonawa llegaron al río Callería. Esta vez era Sainawa quien se había ido. En Utuquinía, ya habían quedado Inatima, Yamaitsa, Nawa Kanwe, Napan Awin y Masta. Los ancianos me cuentan que estuvieron solo unos pocos días en la colonia, nombre con el que continúan refiriéndose a la ahora CN Callería. A la llegada de los iskonawa, los misioneros tomaron una foto (véase Imagen 5). En esta, se observa no solo a Clifton Russel y su esposa e hijo, sino que, además, están los iskonawa en dos filas: las mujeres adelante y los hombres atrás. Cuando veo esta foto con Nawa Nika, le pregunto por qué varias mujeres llevan el pelo corto y ella me comenta que había muerto mucha gente en Utuquinía. Era costumbre de los iskonawa cortarse el pelo cuando un familiar moría.



**Imagen 5.** Grupo iskonawa que llegó al río Callería (Whiton, Greene y Momsem 1964)

A la llegada de los iskonawa a Callería, ellos ya venían viviendo junto a los misioneros por varios meses en Utuquinía. Los iskonawa ya habían sido “civilizados”, como los más ancianos enuncian este proceso. Una de las principales expresiones de la civilización está en dejar atrás la desnudez del cuerpo para comenzar a usar ropa, como se observa en la Imagen 5. Varios shipibos de la CN Callería con los que conversé insistieron que los misioneros no querían llevar desnudos a los iskonawa a Callería. Por eso, cuando llegaron, lo hicieron vistiendo ropas. Si bien ya usaban ropa desde que se establecieron en Utuquinía, fue en Callería que se acostumbraron a usarla. *Yora haba*. “Desnuda”, así prefería andar Pibia Awin. Antes no le gustaba mudar ropa. Por ello, al poco rato de llevarla puesta se la quitaba. La ropa que tenían los iskonawa les fue dada por los misioneros. Sin embargo, las mujeres shipibas intentaron también regalarles sus blusas<sup>40</sup> a las mujeres iskonawa. “Pero no quería mudar ropa de los shipibos”, me dice

---

<sup>40</sup> Blusa de algodón que se caracteriza por ser de un color entero y llamativo. Lleva blondas de diferentes colores alrededor del cuello. Tiene también mangas hasta los codos. Son características de la vestimenta

Nawa Nika. Acostumbrarse a mudar ropa, también trajo consigo el poder distinguir entre la ropa que es para una mujer de la que usan los hombres. Asimismo, era importante saber que había que cambiársela cada cierto tiempo, más cuando esta estaba sucia. “La misionera me lavaba mi ropa, me enseñaba a lavar ropa”. Nawa Nika recuerda que en Callería las esposas de los misioneros les enseñaron a lavar la ropa con jabón y escobilla. Además, aprendieron a remendar las ropas que se iban descosiendo o gastando. Aun así, varios de los shipibos ayudantes de los misioneros con los que conversé me cuentan cómo los hombres iskonawa se quitaban sus ropas antes de entrar al monte y se iban desnudos a cazar.

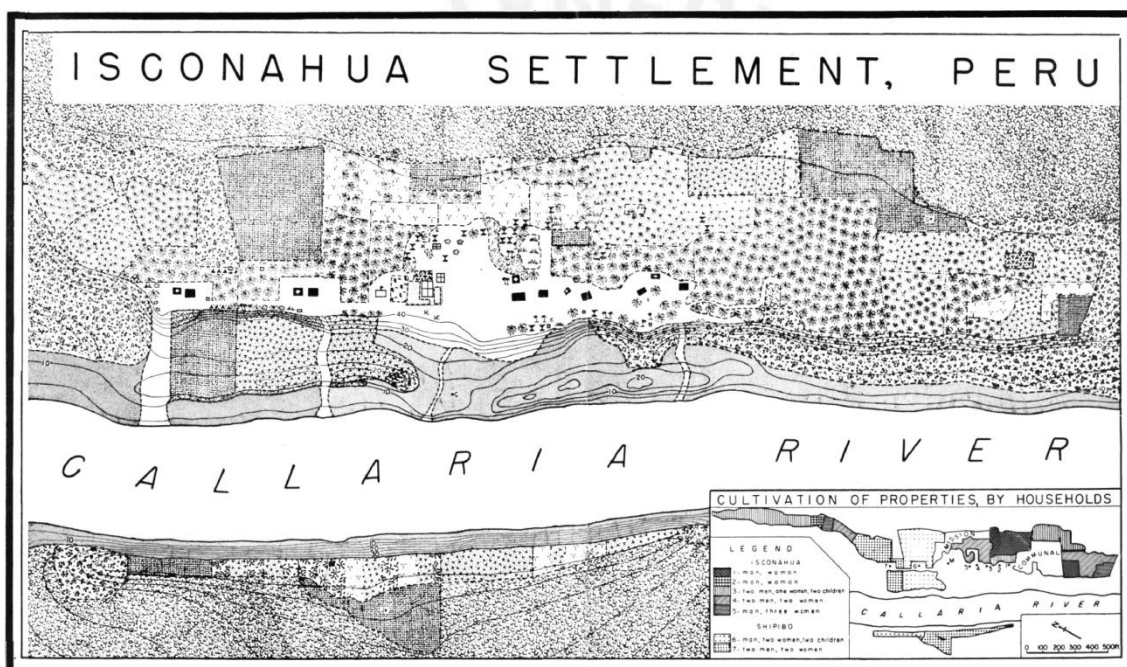
## 5.2 VIVIR SOLO ENTRE NOSOTROS

Pronto los iskonawa dejaron la colonia, donde vivían los shipibos junto a los misioneros, y se asentaron en la parte baja del río Callería. “Los separaron en dos comunidades porque no querían que los vean así desnudos. Clifton no quiso traerles a vivir a los iskonawas a Callería”, me explica Gerano Silvano. Los misioneros decían que los iskonawa debían tener su propio lugar pues no podían mezclarse con los shipibos que vivían en la colonia. De tal modo, con la ayuda de los misioneros y los ayudantes shipibos, se construyó Jerusalén, la colonia de los iskonawa. Ahí los iskonawa comenzaron a vivir solo entre ellos. Sin embargo, al igual que en Callería, Jerusalén estaba a cargo de un misionero, Clifton Russel. La casa de los misioneros y las instituciones que conformaba la misión, como una iglesia y una escuela, se encontraban en el centro (véase las formas geométricas con cortornos negro y fondo blanco en el Mapa 6). En esta misma área, también vivían los cuidadores shipibos, entre los que recuerdan principalmente a Bonifacio Rodríguez, su esposa e hijos. Durante el

---

de las mujeres shipibo-konibo al igual que el *chitonti* ‘falda de algodón con bordados’. En su idioma, a esta blusa se le llama *koton*.

2016, en un viaje a la ciudad de Atalaya (Ucayali), conocí a Margarita Campos, quien es la viuda de Bonifacio Rodríguez y la hermana de Sinfiriano Campos. Margarita, quien debe tener más de 80 años, está sentada a mi lado en silencio. Su hija menor, Raquel, me explica que su mamá enfermó tras la muerte de Bonifacio, así que la trajo hasta Atalaya. “Ahora está muy bien pero ya está viejita”, me explica. Margarita viste como una mujer shipiba, con *chitonti* y *koton* (véase pie de página 40). Cuando le pregunto por los iskonawa, Margarita llora y dice que no recuerda. *Onanyama* “No sé”.



**Mapa 6.** Asentamiento iskonawa en Jerusalén (adaptación del mapa de Momsem 1964)

Por el contrario, los iskonawa no solo recuerdan a quienes fueron los cuidadores shipibos que acompañaban a los misioneros, entre los que resaltan Bonifacio Rodríguez y Sinfiriano Campos, sino también hablan ampliamente de ellos. Los iskonawa y los cuidadores shipibos convivieron en Jerusalén durante el tiempo que esa colonia iskonawa existió. Incluso, tras la salida de los misioneros, Bonifacio Rodríguez se mantuvo en Jerusalén acompañando a los iskonawa. Durante dicho tiempo, además de

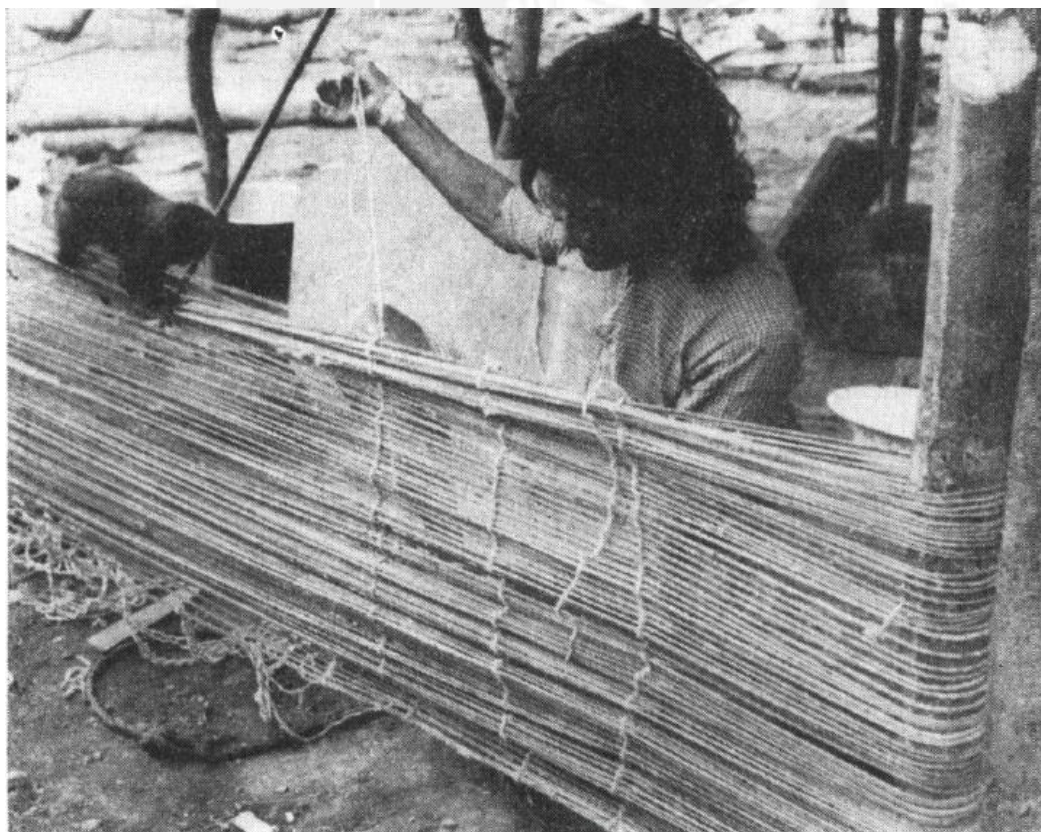
vivir en la misma colonia, los iskonawa y los cuidadores shipibos hacían diferentes actividades juntos. Ya en Jerusalén, los iskonawa hicieron primero sus casas con el apoyo de algunos shipibos, entre los que recuerdan a Bonifacio Rodríguez. Así, los iskonawa comenzaron a hacer sus casas tejiendo las hojas de palmera desde el piso hasta el techo. Sin embargo, los shipibos les explicaron que debían hacer sus casas en altura, con un piso de madera y solo el techo llevaría hojas de palmera tejidas, como se observa en la Imagen 6. Este es el mismo modelo de casa que los shipibos tenían en la colonia de Callería y continúan teniendo hasta ahora. Como se observa en el Mapa 6, que fuera elaborado por Momsem (1964), las casas están distribuidas en una línea recta, distantes entre sí, próximas al río Callería y la mayoría tiene una salida hacia el río. Esta distribución es muy similar a la que establecieron los misioneros en la colonia de Callería, así como en muchas otras comunidades shipibo-konibo del río Ucayali donde tuvieron presencia.



**Imagen 6.** Casas de los iskonawa en Jerusalén (Momsem 1964)



En el río Callería, los iskonawa también comenzaron a dormir sobre un pequeño piso que se elaboraba de hojas de aguaje tejidas, el cual es llamado por los shipibos *kawin*. Así, los shipibos les indicaron que ya no debían dormir más en sus hamacas. Nawa Nika me explica que en Callería hay muchos zancudos y que en *roebiri* o en Utuquinía no había. Por ello, en el río Callería, los iskonawa comenzaron a emplear mosquiteros, que les fueron entregados por los misioneros, durante las noches para dormir. A pesar de ello, las mujeres iskonawa continuaron hilando algodón y tejiendo hamacas (véase la Imagen 7). Ahora, las hamacas se colgaban en las casas solo para descansar durante el día. La siembra y cosecha de algodón, así como el quitado de la pepa y el hilado ha dejado de ser practicado por los iskonawa. En el 2013, vi por primera vez una hamaca iskonawa. Era una muy pequeña y había sido elaborada por Nawa Nika. Ahora, los iskonawa prefieren comprar las hamacas en el mercado de Pucallpa.



**Imagen 7.** Mujer iskonawa haciendo una hamaca en Jerusalén (Momsem 1964)

Asimismo, en Jerusalén, volvieron a abrir chacras e ir de caza. Los iskonawa hicieron sus chacras de maíz, yuca, plátano, entre otros alimentos. Esta vez, recuerdan Wini Kera y Nawa Nika, Bonifacio Rodríguez les enseñó a sembrar y cosechar arroz. Así, los iskonawa comenzaron a sembrar arroz para luego venderlo y, de este modo, conseguir dinero. Para ello, realizaban viajes a la ciudad, como los que hoy continúan haciendo los hijos de los ahora ancianos iskonawa que se dedican a la pesca y la venta de pescado. Del mismo modo, comenzaron a emplear las pieles de los animales que cazaban para venderlas. Los ancianos iskonawa, como Chibi Kanwa, cuentan que eran grandes cazadores cuando eran jóvenes. Antiguamente, iban a cazar con arco y flecha, mas ahora prefieren hacerlo con carabina, la cual consiguieron a través de los patrones madereros. Sea de uno u otro modo, para ser buen cazador, Elías recuerda que su papá, Tamo Nawa, lo curó calentando una hoja especial en el fuego y frotándosela por los ojos.

Cuando Nawa Nika se refiere a Bonifacio Rodríguez, he notado, en ocasiones, que lo llama “papa Boni”, donde “Boni” es una forma apocopada del nombre de Bonifacio. En un inicio, me pareció que era una forma cariñosa o de respeto que usaban los iskonawa para con los shipibos que convivieron en Jerusalén, al igual que lo hacían con los misioneros Clifton Russel o Amalia Roth, a quienes llamaban *papakiri* y *mamatía*. En todos estos apelativos, es posible reconocer las formas “papá” o “mamá”. A lo largo de estos años, con la importante ayuda de Germán Campo, he logrado conocer a muchos de los hijos de Bonifacio Rodríguez y Sinfiriano Campos que viven en la ciudad. Cuando llegábamos a la casa de algunos de ellos, me llamaba la atención el que los llamara “primo/a”, haciéndolo uso de esa palabra en castellano. Durante mi estadía en el río Callería, también he notado que los ancianos iskonawa tratan de “primo” a los hijos de

ambos cuidadores shipibos que aún viven en las Comunidades Nativas. En la lengua, esta palabra sería *wetsa*, mas solo he escuchado a los iskonawa empleando el término en castellano. “Somos familia”, me dice Nawa Nika cuando le hago notar que trata de “primo/a” a los hijos de Bonifacio y Sinfioriano. Entonces, ella vuelve a explicarme que vivían juntos en Jerusalén y cómo es que ellos les enseñaron muchas cosas, sobre las que he explicado anteriormente en esta sección, cuando llegaron al río Callería.

### 5.3 MÁS CERCA A LA COLONIA

A pesar de que los iskonawa vivían en Jerusalén, siempre estaban en la colonia. Llegaban a Callería para comprar en la tienda que tenían ahí los misioneros. Pibia Awin me dice que el dinero que les dieron los misioneros cuando se encontraron por primera vez al pie del *roebiri* lo guardó y lo empleó para comprar comida en esta tienda. Asimismo, los iskonawa a veces llegaban a la colonia para jugar fútbol con los shipibos. “Hacían sus equipos y jugaban iskonawas contra shipibos”, me explica Germán. Finalmente, “íbamos a pasear a la colonia”, me dice Nawa Nika. Iban y caminaban por Callería. “No teníamos amigos”, afirma Kishte. Visitaban a algunas familias, como las de Sinfioriano Campos o Bonifacio Rodríguez. “Ahí parábamos sentados”, dice Kishte.

Para estar más próximos a la colonia, los iskonawa se movilizaron más arriba del río Callería. Este lugar es recordado como Tashawaya, por la quebrada que quedaba cerca. En ese tiempo, Nawa Nika me dice que había fallecido Behna Awin con un tumor. Además, Nono Awin había muerto por diarrea. Sin embargo, así como muchos ancianos iskonawa habían fallecido, comenzaron a nacer también muchos niños, quienes eran los hijos o nietos de los ahora ancianos iskonawa. Uno de ellos, Wilian, nieto de Tamo

Nawa, me señala que él no tiene comunidad porque él no nació en la CN Callería, sino en Tashawaya, que hoy en día no existe más. “Yo nací entre puro iskonawa”, recalca. Elías Rodríguez y su esposa shipiba, Dalia Guimaraes, recuerdan que había pocas casas. Primero estaba la casa de Wini Kera, segundo la de Tamo Nawa, tercero la de Chibi Kanwa. Neyra, la hija de Chibi Kanwa, cuenta que en Tashawaya los más ancianos seguían durmiendo en sus hamacas. Así, su abuela, Yantan Awin, dormía en su hamaca y la hacía dormir a ella debajo. También, me dice que lo que más recuerda de Tashawaya es que ahí todos comían juntos, del mismo plato. Las mujeres cocinaban y en la casa de uno de ellos se reunían todos para comer. A los más ancianos les gustaba preparar carne asada. Además, los iskonawa comían *konin ewan* ‘anguila (*Electrophorus electricus*)’ y *choran* ‘sapo hualo (*Leptodactylus pentadactylus*)’ en patarashca. “Antes no nos enfermábamos porque comíamos *konin ewan*”, me dice Elías. “Ahora todos se enferman”. Los iskonawa me dicen que la patarashca de anguila era muy rica pero que ya no la comen porque los shipibos los fastidiaban mucho. *Rono pi*. Los shipibos les llamaban “come boa”.

Desde que llegaron al río Callería, los iskonawa comenzaron a consumir cada vez más pescado. Los shipibos me explican que antiguamente pescaban grandes peces, como el *wame* ‘paiche (*Arapaima gigas*)’. Sin embargo, este río recibió su nombre debido a la abundancia del pez araguana (*Osteoglossum bicirrhosum*). Tanto los iskonawa como los shipibos llaman a este río “Cayaria”, nombre que sería una refonologización de *payariya* ‘(río) con araguana’, donde se reconoce la raíz *payari* ‘araguana’ y el sufijo *-ya* ‘con’. Los iskonawa acostumbraban a pescar en quebradas haciendo uso del *aha*, una sogá grande que trozaban y chancaban en el agua para envenenar a los peces. Luego, cuando llegaron a Utuquinía y conocieron a los *sontaro*, recuerdan haber

aprendido a pescar con anzuelo. Ya en Callería, los hombres iskonawa comenzaron a pescar con trampa. Así, al igual que los shipibos, los iskonawa comenzaron a comer puro pescado. Esto se puede deber, en parte, a la cada vez mayor escasez de animales de monte cerca a la comunidad, a las dificultades de los ancianos para realizar esta actividad por su edad, a la facilidad de la pesca con trampa. Cuando Wini Kera regresa del río, pone sobre la emponada de la casa un costal con los peces que cayeron en la trampa. Su esposa, Nawa Nika, se acerca a ver la bolsa. Entonces, me dice que se cansa de comer pescado todos los días y que extraña comer carne de monte.

A los adultos iskonawa les gustaba pasear por la colonia de Callería. Sin embargo, recuerdan que los shipibos no les gustaba que ellos estuvieran ahí. “Los shipibos nos decían ‘no valen’, que éramos feos, ‘son gente de tribu’ y que volviéramos al monte”, recuerda Kishte cuando le pregunto por cómo era la vida en Callería. Germán también me señala que los shipibos se referían a los iskonawa como *iná*. Esta palabra, me explica, es empleada por los shipibos para referirse a los animales que se crían y lo empleaban con los iskonawa porque decían que ellos los han civilizado. Los niños iskonawa también iban a la colonia para estudiar. Así, Germán me cuenta que iba a la escuela con sus primas Ruth, Teresa y su hermana Susana en un bote muy pequeño desde Tashawaya. Todos iban remando, así que a veces llegaban sucios por el trajín del viaje. “Mis cuadernos llegaban mojados, iba sin zapatos”, recuerda Germán. Las hijas de Chibi Kanwa recuerdan que los niños shipibos las trababan mal cuando estaban en la escuela. A ella y a los otros iskonawa que también estudiaron en esa escuela junto a los shipibos los molestaban solo por ser iskonawa. Les llamaban *isko*, *isko*. Se burlaban de cómo hablaban y cómo se vestían. Por ello, me comenta una señora shipiba de la CN

Callería que estudió con algunos iskonawas, los niños negaban ser iskonawa cuando algún profesor mestizo llegaba a la escuela.

Además de la colonia, los iskonawa también iniciaron sus primeras trayectorias hacia Pucallpa. De tal modo, Kishte me cuenta que la primera vez que viajó a Pucallpa fue con Pibia Awin y Mereketa, el *chini bene* ‘segundo esposo’ de su mamá. Él siempre andaba, pero su mamá no tanto. Sin embargo, cuando quisieron llegar a Pucallpa, se fueron hasta la Hoyada, más abajo de donde hoy se encuentra el Reloj Público de Pucallpa. “No sabíamos andar”, afirma Kishte. En Pucallpa, paseaban a pie y nunca en motocar, recuerda Pibia Awin. Kishte aclara que su mamá no andaba en motocar. Por eso, recuerdo, ha gritado la primera vez que nos subimos a uno en el 2013 cuando hice un paseo con ellas por Yarinacocha. Pibia Awin me aclara que el motocar tiene *yoshin* ‘espíritu’, que toda cosa tiene *yoshin*. Además de pasear, se iban a vender motelo, aguaje, plátano, sandía, maní para conseguir dinero. Paseaban dos o tres días en Pucallpa. Iban a comprar pan y azúcar. Todo tipo de víveres también. Luego, retornaban.

Ahora bien, también los shipibos solían bajar por el río Callería y visitaban la colonia de los iskonawa. *Shipibo iroma jakonma*. “Los shipibos no son buenos, no son buenos”, me dice Wini Kera. Los iskonawa recuerdan que los shipibos les robaban los animales que criaban cuando se ausentaban de sus casas. Lo mismo sucedía con sus chacras. “Los shipibos robaban la yuca y el plátano que teníamos”, recuerda Germán. De igual modo, estos molestaban a las mujeres iskonawa. *Shipibo chotamisi*. “Los shipibos eran violadores”, señala Wini Kera cuando recuerda que siempre estaban cuidando a las mujeres porque los shipibos estaban constantemente acechándolas. A través de estas

memorias, los iskonawa evidencian el maltrato que ejercían los shipibos de la CN Callería hacia ellos. Es importante señalar que no ha sido sencillo el que los iskonawa puedan compartir estas memorias sobre la relación que mantuvieron los primeros años con los shipibos, con quienes aún algunos continúan conviviendo. Las conversaciones al respecto tuvieron lugar durante el trabajo de campo del 2016. Aun así, los ahora ancianos iskonawa se muestran reticentes a hablar más sobre los shipibos y mantienen silencio cuando las memorias sobre el maltrato oral parecen tornarse físicas.

En Callería, los iskonawa también conocieron a otros grupos indígenas. Kishte me cuenta que una vez en la cabecera del río Callería encontraron “calatos” (véase la definición de estos en §2.2.1). “Ellos eran mis paisanos”, afirma. Se había quedado junto a Pibia Awin, Yantan Awin y Paria Awin mientras Tamo Nawa, Chibi Kanwa y Nawa Poko se fueron a buscar madera para hacer un bote<sup>41</sup>. Ella y su mamá vieron a los “calatos” a lo lejos. “Tenían sus caras pintadas con achiote”, recuerda. Tenían miedo de que les hicieran daño a los hombres iskonawa. Kishte me dice que le pidió a su abuela, Paria Awin, que les hablara en su lengua para pedirles que no les hagan nada a los hombres que se habían ido al monte. Así, Tamo Nawa, Chibi Kanwa y Nawa Poko regresaron bien. Esa noche durmieron todos en el mismo lugar. A la mañana siguiente, se percataron que los “calatos” había hurtado los víveres que traían consigo.

Nawa Nika también me cuenta que ella fue a buscar a los mayoruna<sup>42</sup>. Clifton Russel le propuso a ella y a su esposo Wini Kera que los acompañara a contactar a los mayoruna.

---

<sup>41</sup> A partir de la mención de este, podemos añadir que los iskonawa, por vivir anteriormente en quebradas, no tenían botes. Incluso, en la lengua no existe un término para denominarlo. Es cuando ellos llegan al río Callería que aprenden junto a algunos shipibos a hacer botes y prestan la palabra *nonti* para denominarlo.

<sup>42</sup> Los mayoruna son un conjunto indígena que reúne a los matses, matis, marubo, culina, etc. entre los territorios de Perú y Brasil. Estos conforman lo que, según los conglomerados regionales (véase Mapa 1.),

Así, me cuentan que viajaron en una avioneta junto a otros dos shipibos, Gustavo Cauper y Alberto Silvano, desde Pucallpa hasta alto Requena. Nawa Nika recuerda que fueron caminando por un lugar llamado Santa Lucía. Ahí llegaron a un puesto militar, donde consiguieron un bote para continuar su trayecto. Nawa Nika tenía aún en brazos a su hijo mayor, Germán, que era aún bebé. Los militares les sugirieron que no fueran en búsqueda de los mayoruna porque ellos eran muy bravos y los matarían. Dado que la avioneta retornaría a Iquitos, Nawa Nika pensó talvez irse con su esposo. Sin embargo, recuerda que los shipibos le dijeron que no se vaya, pues esos misioneros la iban a dejar a su suerte en Iquitos y no la iban a hacer regresar. Es así que decidieron quedarse. Nawa Nika me insiste que era muy lejos a donde fueron a buscar a los mayoruna, ya que luego de andar en bote caminaron como siete días más. Llevaban víveres y Nawa Nika era la encargada de preparar las comidas. Mas Clifton Russel insistía en dejar alimentos en el camino para atraer a los mayoruna. Me cuenta Nawa Nika que Clifton le ordenó dejar la última bolsa de arroz que tenían. Ella y los shipibos estaban preocupados, pues no tendrían qué comer en los siguientes días, así que recogieron un poco de arroz y se lo llevaron, a pesar de las órdenes del misionero. Luego de tanto caminar, Clifton señaló que llegarían hasta Brasil y que ahí comprarían un motor para retornar. Así siguieron caminando, mas no encontraron a los mayoruna.

Quien si halló a otros indígenas fue Nawa Poko, recuerda su esposa Kishte. Jaime Davidson lo llevó a él a buscar a los cashinahua<sup>43</sup>. A pesar de que, cuando los hallaron, uno de ellos flechó a Nawa Poko, lograron llevar a un grupo de cashinahuas a Callería. Kishte y Pibia Awin me cuentan que los cashinahuas llegaron desnudos. Solo traían una

---

se conoce como pano septentrionales. Véase una explicación más a detalle sobre los mayoruna en Erikson (1999).

<sup>43</sup> Grupo indígena que habita la zona entre los ríos Curanja y Santa Rosa en el lado peruano. También existe población cashinahua en Brasil.



corona de plumas de guacamayo. Además, Pibia Awin me dice que su papá, Yamaitsa, ya antes le había hablado de los cashinahua. “Ellos comen gente”, así le contó Yamaitsa, quien los había conocido tiempo atrás. No obstante, los cashinahuas que llegaron a Callería, a los pocos días, huyeron.

Durante esos años que vivieron en Tashawaya, algunos iskonawa conocieron el trabajo de la madera. Los hombres tuvieron noticia de un maderero mestizo que se encontraba en la desembocadura del río Callería, en lo que hoy se conoce como el caserío Tacshitea. El maderero se llamaba Alberto Abensur. Durante un viaje que realicé a Breu (Ucayali), conocí de casualidad a uno de sus hijos, Marcelo Abensur. Conversábamos sobre los pueblos indígenas del río Yurúa, cuando Marcelo me preguntó si conocía a los iskonawa. Entonces, comenzó a contarme cómo su padre había llegado de Orellana (Loreto) con un grupo de kukamas con la noticia de la gran cantidad de cedros y caobas que había en el río Callería. Recuerda cómo algunos iskonawa llegaron pidiéndole a su padre trabajo. Entre ellos, estaban Wini Kera y Nawa Nika, a quienes conoció jóvenes y hoy ve ya ancianos en una foto del Programa Social Pensión 65 (véase Imagen 8). Tacshitea era el centro de operaciones de Alberto Abensur. Ahí él tenía habilitados a más de 50 indígenas a través del intercambio. Los indígenas hallaban y extraían la madera, y a cambio de ello se les ofrecía alimentos y/o herramientas. “Así”, me dice Germán Campos, “Wini Kera logró conseguir su primera escopeta”. A cambio, Wini Kera trabajaba como “matero”, quien siempre era un indígena que daba aviso al patrón maderero sobre la ubicación de árboles maderables.



**Imagen 8.** Foto de Wini Kera y Nawa Nika en una publicación de Pensión 65 (Ministerio de Desarrollo e Inclusión Social 2013)

Los iskonawa me cuentan que Abensur era un hombre muy bueno. Así también lo recuerda Marcelo, pues a su padre le gustaba mucho estar en el monte con los indígenas. Se ausentaba en su casa de Pucallpa, incluso en una oportunidad desapareció por casi nueve meses. Abensur tenía una familia en Tacshitea: una mujer indígena y siete hijos. “A uno de los iskonawa le bromeaba llamándole *chai* (cuñado de varón) por su hermana, quien también lo acompañaba en el campamento”, recuerda Marcelo. Nawa Nika recuerda que en ese campamento conocieron también a personas yaminahua. “Ellos cantaban así *yama yama yama*”, recuerda Nawa Nika mientras se ríe. Los iskonawa solo estaban por temporadas en el campamento pues ellos vivían en “Mediación”<sup>44</sup>. Marcelo comenta que conoció a los iskonawa y su pequeño pueblo

---

<sup>44</sup> “Mediación” es el actual nombre con el que también se conoce a la Comunidad Nativa Patria Nueva, ubicada en el río Callería. Sin embargo, en el contexto de su narración, Marcelo Abensur se refiere al pequeño pueblo de los iskonawa, que se ubicaba a la mitad del trayecto entre la desembocadura del río Callería y la ahora Comunidad Nativa Callería.

cuando iba a ayudar a su padre en los veranos. Cargaba su maletín, donde guardaba los cuadernos con las cuentas de todos los indígenas.

*“Mi padre, sí. Siempre iba. Siempre me iba, nos llevaba a buscarlos. Vamos a visitarlos [a los iskonawa]. Alguna cosa necesitan. Habían tres casitas. Entre ellos nomás pues, ¿no?. Ellos no se daban con los shipibos. No. Ellos se han puesto en Mediación, ahí al medio se han fincado. De ahí bajaban en su canoa, después ya poco a poco en su pequepeque, en su bote. O sea mi padre los habilitaba y ellos pagaban en madera. Les daba su pequepeque, su bote.”*

*(Marcelo Abensur, 2016)*

Recuerda Nawa Nika que, años más tarde, comenzaron a llegar los “terrucos”<sup>45</sup>. Llegaban pidiendo colaboraciones. Les exigían alimentos a sus *compa*<sup>46</sup>. Los iskonawa los recibían por temor. Luego se iban diciendo que no avisaran que los habían visto. Ellos tenían una base en alto Callería. Los iskonawa recuerdan que los “terrucos” se iban en unos pequepeques llenos de armamento. Los “terrucos” mataban mucha gente, me dice Nawa Nika. Algunos jóvenes iskonawa se fueron con los “terrucos”. Entre estos, los iskonawa recuerdan cómo se llevaron a Santiago, uno de los hijos de Pibia Awin. A él también lo mataron. Kishte me dice que su hermano falleció en Tacshitea cuando lo encontraron los marinos. Asimismo, los iskonawa recuerdan que en Tashawaya había muchos pelacara. Cuando le pregunto a Wilian, hijo de Teresa, qué

---

<sup>45</sup> Término peyorativo que proviene de la palabra “terrorista” y que es empleado para señalar a los miembros de los grupos subversivos de accionar terrorista Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso y Movimiento Revolucionario Túpac Amaru, los cuales se enfrentaron al Estado peruano entre los años ochenta y dos mil a nivel nacional.

<sup>46</sup> Forma apocopada de “compañero”, que es utilizada por los miembros de los grupos subversivos de accionar terrorista para referirse entre sí.

era un *pelacara*, él me señala que era una persona que iba por el río sacando los órganos de la gente para venderlos en la ciudad.

De tal manera, algunos iskonawa se desplazaron hacia la colonia porque en Tashawaya se sentían constantemente amenazados por los *terrucos* y los *pelacara*. Otros, como Kishte y su mamá, Pibia Awin, se fueron a vivir al alto Callería, en un caserío llamado Guacamayo. Kishte me explica que había muerto Nawa Poko, su esposo, con diarreas y vomitando sangre, ya que un mestizo le hizo daño para quedarse con Luisa, su hermana quien fuera también la *chini awin* ‘segunda esposa’ de Nawa Poko. Por ello, no quería vivir más en Tashawaya. Germán me explica que el entonces jefe de la CN Callería, Laureano Silvano, les ofreció a sus papás, Wini Kera y Nawa Nika, un espacio para que construyeran sus casas a un extremo de la larga calle que dispone las casas a sus dos lados. Finalmente, los iskonawa se habían asentado en la colonia.

Cuando los iskonawa comenzaron a vivir en lo que hoy se conoce como Comunidad Nativa Callería, esta solo se conformaba por una pequeña porción de casas de los primeros pobladores shipibo-konibo, próximas a la ribera del río Callería, y las instalaciones de los misioneros (casas, iglesia, tienda, escuela) que se disponían frente a estas. Esta área bien podría ser denominada como el centro de lo que una vez fue la colonia de Callería y ahora es la CN Callería. Con el paso del tiempo, la CN Callería ha ido creciendo cada vez más hacia el extremo derecho, por lo que el centro se ubica, ahora, en el extremo izquierdo. Este centro sigue acogiendo a los más ancianos shipibos, quienes fueron los primeros en establecerse en la colonia. Ahora, sus hijos y otros parientes cercanos tienen en esta zona sus casas. Al igual que en el tiempo de los

misioneros, el centro sigue congregando las tres tiendas de la Comunidad Nativa<sup>47</sup>, las cuales son ahora de propiedad de personas shipibas. En el centro también se ubica la iglesia evangélica “Senda Derecha de Callería”, al lado donde se disponían las instalaciones de los misioneros. Al igual que los misioneros norteamericanos, el actual pastor shipibo vive en el mismo lado donde se ubica la iglesia. Las casas que se disponen al lado izquierdo de la iglesia son las del pastor y sus familiares.

La CN Callería se ha venido extendiendo con el transcurso de los años. Sin embargo, el ordenamiento interno parece haber persistido. De tal modo, nuevas casas se han establecido siempre para la zona más próxima a la ribera del río. En el otro extremo, donde se ubicaban las instalaciones de los misioneros, hoy se ubican nuevas instituciones que se han desarrollado en esta Comunidad Nativa. De tal modo, encontramos que el local comunal, la Posta de salud, así como las escuelas (inicial, primaria y secundaria), están en este lado.

Cuando los iskonawa comenzaron a vivir en la CN Callería, se les dieron espacios en la zona que venía extendiéndose desde lo que fue el centro de la colonia. Los iskonawa estaban así dentro de la CN Callería, más no pertenecían espacialmente al centro, que era el círculo donde solo se hallaban los shipibo-konibo y misioneros. Ahora, este círculo es habitado por los primeros pobladores shipibos de Callería y la familia del actual pastor. Llama la atención que la casa donde vivieron los fallecidos Sinfiorano Campos y Bonifacio Rodríguez, acompañantes shipibos de los misioneros del SAM, sean las dos primeras casas que se ubican al extremo izquierdo de la CN Callería.

---

<sup>47</sup> Una de esas tiendas posee el único teléfono público de la CN Callería. Este teléfono funciona dado que es satelital, pues de otra manera no llega señal de ninguna compañía telefónica. La presencia de este teléfono en la Comunidad Nativa no puede sino recordarnos la radio que los misioneros establecieron en sus inicios, como parte del sistema de radiofonía que establecieron para comunicarse entre comunidades y con los centros de operaciones en Pucallpa y Yarinacocha.

Además, coincidentemente, las casas de ambos, ahora habitadas por algunos de sus hijos, se ubica perfectamente al frente de la casa del pastor, que sería la antigua ubicación de la casa de los misioneros norteamericanos.

Ahora bien, luego de contextualizar espacialmente la CN Callería, pasaremos a comentar sobre la actual ubicación de las familias iskonawa. La primera vez que llegué a la CN Callería, los esposos Nawa Nika y Wini Kera, así como sus nietos Edelvina y Jeferson, vivían en la casa de Betsy. Luego de vivir una temporada en la CN Chachibai en el año 2013, Nawa Nika y Wini Kera construyeron su casa en la CN Callería. Durante los trabajos de campo que realicé entre los años 2013-2015, me instalé en la casa de Betsy (véase Imagen 9), que se ubica casi al frente de la escuela primaria I.E. Agropecuario Callería-B. En el año 2016, la casa de Nawa Nika y Wini Kera estuvo terminada, así que me quedé en ella. Ahí también viven Jeferson y Edelvina. Su casa se ubica frente a la escuela secundaria I.E. Agropecuario Callería-B. Partiendo de esta casa, a la derecha, se encuentra la casa de Felipe y familia, y a la derecha de esta está la casa de Betsy y familia. Al lado izquierdo de la casa de Nawa Nika y Wini Kera se encuentra la casa de Elías, quien sería su sobrino por parte de su hermana Yantan Awin. Sin embargo, entre la casa de ambos, se ubica la casa de Luzmarita, una de las hijas mayores de Elías.

Luego de que retornara de Ica, Neyra ha construido su casa, donde vive junto a sus cuatro hijos y su esposo Obet, quien a veces continúa trabajando en dicha ciudad. Chibi Kanwa pasa gran parte del día en casa de Neyra, aunque él tiene su casa propia. Chibi Kanwa tiene una pequeña casa detrás de la casa de Neyra donde descansa en su hamaca y duerme por las noches. Es decir, la casa de Neyra tiene su fachada hacia la calle

principal de la CN Callería y la casa de Chibi Kanwa se encuentra detrás, más próxima al río. Ambas casas se ubican en una zona intermedia de la CN Callería. Marina, otra de las hijas de este anciano iskonawa, vive con su familia en una casa que se ubica a cinco casas de la de Chibi Kanwa y Neyra, y más próxima al conjunto de viviendas de los iskonawa que mencionamos anteriormente.



**Imagen 9.** Casa de Betsy Campos en la CN Callería (2013)

Luego de vivir unos años en la colonia, varios iskonawa se fueron a vivir a otros lugares. Nawa Nika y Wini Kera se quedaron viviendo en Callería. No obstante, Pibia Awin y Kishte se fueron a vivir al caserío de Guacamayo, donde ambas se reunieron con hombres mestizos. Tamo Nawa, recuerdan los ancianos iskonawa, se fue por el alto Callería, luego de que falleciera su esposa.

#### 5.4 CHACHIBAI O UN NUEVO LUGAR DONDE ANDAR

Las memorias en torno a la creación de la actual CN Chachibai no pueden no traer al presente a Tamo Nawa. El desplazamiento que él emprendió desde Tashawaya es crucial entre los iskonawa mas no por sus implicancias geográficas, sino por el reencuentro entre las relaciones iskonawa-shipibo. Los iskonawa afirman que fue Tamo Nawa quien fundó la actual CN Chachibai, pues recuerdan que él llegó primero a la zona que antes era conocida como Shuyal. Tras vivir en Tashawaya y el fallecimiento de su esposa, Tamo Nawa no fue con los demás iskonawa hacia la CN Callería. Las hijas de Ruth recuerdan que su abuelo Tamo Nawa la entregó a Chibi Kanwa, quien ya tenía por esposa a Rosaura, hermana mayor de Ruth. Luego, Tamo Nawa se fue río arriba, a la zona alta del río Callería. Antes de ser titulada como Comunidad Nativa, Chachibai era conocida como Shuyal, debido a que, en la quebrada de aguas negras que la cruzaba, se halla, hasta hoy en día, gran cantidad de peces llamados *shuyo* (*Hoplerythrinus unitaeniatus*). El anciano iskonawa, me cuentan los demás, fue el primero en llegar al Shuyal buscando hacer chacras. Incluso sería el único que vivió ahí, en un inicio, y aquel que se mantuvo viviendo ahí después de que comenzaron a llegar shipibos y mestizos. Tamo Nawa solo salió del Shuyal muchos años después, cuando ya se encontraba enfermo, y falleció en Yarinacocha.

*“En el [19]99, yo estuve trabajando en la Marina. Mira. Ya. Primeramente, mi tío [Tamo Nawa], yo, Mario [Barbarán] y don Marcial [Ochavano] nos fuimos y hemos pensado en hacer chacra allá por Shuyal, que está por el río Negro. Un día nos vamos, por Pueblo Viejo [CN San Miguel]. Mi tío [Tamo Nawa] me decía que era lindo para hacer chacra de cocal. El primer día hemos ido yo, mi tío Jorge [Tamo Nawa], mi papá [Wini Kera], Mario Barbarán. Éramos cinco.*



*Ellos son pioneros. De ahí, hemos ido por Pueblo Viejo [CN San Miguel], en su casa del señor Antenor, un mestizo, hemos dejado nuestra canoa y hemos caminado dos horas y media por la carretera, por donde trabajaban madereros. Caminábamos haciendo trocha cada uno con su cuchillo. Hemos caminado, caminado, caminado como tres horas y hemos llegado a una quebrada Agua Blanca. Ahí hemos pernoctado y al día siguiente hemos llegado a un sitio bonito donde es ahora Chachibai. Comenzamos a hacer cada uno su chacra. Entró también un mestizo más. Ya ahora éramos seis. Hemos estado casi dos semanas abriendo [chacra]. Después de dos semanas hemos vuelto a Callería”.*

*(Germán Campos, 2016)*

Tras la llegada de Tamo Nawa al Shuyal, otros lo habrían acompañado para abrir chacras. Así, recuerda Germán, que no solo fueron su papá, Wini Kera, y él, sino también muchos otros shipibos que vivían en la CN Callería. Luego de unos meses, algunos iskonawa retornaron al Shuyal a continuar haciendo chacras. Han sembrado principalmente coca, pero también yuca, plátano, piña. Cerca, vivían también mestizos que sembraban coca y que comenzaron a entrar al terreno que habían limpiado los iskonawa y shipibos. El campo que hoy se encuentra en medio de la CN Chachibai antes era el cocal de Tamo Nawa, recuerdan sus hijos y sobrinos. Mientras limpiamos la chacra de Elías, hijo de Tamo Nawa, en el 2015, vemos los piñales y cañales que alguna vez sembró su papá, los cuales han ido tapándose con el crecimiento del monte. Recordando esos años en los que tenían sus chacras limpias, me cuenta también que él sembraba coca, pero eso hacía que mucha gente llegara y hubiera conflictos. Me confiesa que dejaron de sembrar coca por temor. Tras la erradicación de coca de la zona, muchos mestizos abandonaron sus chacras y los iskonawa continuaron sembrando

piña, caña de azúcar, yuca y limón. Hoy en día, todos esos productos pueden hallarse en distintas partes de Chachibai. Los ancianos iskonawa recuerdan que, alguna vez, ellos sembraron esos frutos.



**Imagen 11.** Tamo Nawa en la CN Chachibai  
(foto tomada por Łukasz Krokoszyński en el 2007)

La idea de crear una Comunidad Nativa en dicho territorio nació alrededor del 2004. Wilian, nieto de Tamo Nawa, me explica que un hombre shipibo que estaba viviendo en Pucallpa se enteró de las facilidades que brindaba el Estado a las poblaciones indígenas para otorgar y titular territorios. Él había vivido en Callería, pues su esposa era de ahí, y así conoció a los iskonawa. Entonces, fue él quien sugirió que tomaran las tierras del Shuyal para solicitar una Comunidad Nativa de los iskonawa. “Él ha reunido a los iskonawa y algunos shipibos que supuestamente querían ir a vivir porque estaban cansados. No tenían plátanos ni yucas porque halagaba [en Callería]”, recuerda Wilian.

Cuando he intentado indagar sobre los motivos que los iskonawa tuvieron para pensar en mudarse a la CN Chachibai, la mayoría de veces me han señalado que en Callería halagaba mucho, es decir que, en la época de lluvias, el río incrementaba hasta llegar a la parte alta de la comunidad, donde se hallan las casas. Esto también perjudicaba las chacras, pues se perdían tras la inundación. “Los shipibos supuestamente se reunieron porque querían ayudar a formar la comunidad porque ellos también querían tener sus chacras”, me aclara Wilian. Esta también parecía ser la razón que motivaba a los shipibos a conformar Chachibai. No obstante, Wilian me insinuaba que los shipibos parecían tener otras motivaciones más allá de las que expresaban. De igual manera, los iskonawa evidencian otra motivación para mudarse al Shuyal cuando señalan que se mudaron porque querían vivir tranquilos.

“Nadie sabía por dónde empezar”, dice Wilian. Aun cuando ya había llegado un personal de FECONAU (Federación de Comunidades Nativas del Ucayali y Afluentes) para acompañarlos a reconocer los hitos del territorio que se iba a solicitar, era necesario iniciar con el trámite de distintos documentos. Con la finalidad de solicitar el territorio del Shuyal para hacer la Comunidad Nativa de los iskonawa, había que juntar dinero, ir a Pucallpa y buscar asesoramiento. Los iskonawa y shipibos se reunieron para determinar quiénes irían a vivir a Shuyal, de tal modo se sabría cuántas personas iban a trabajar para buscar fondos. Así, pensaron que podían conseguir dinero a través de la venta de pescado en la ciudad, por lo que aprovecharon los instrumentos para pesca que tenía un proyecto que, en ese entonces, funcionaba en la CN Callería. Con el dinero recaudado, eligieron a un representante shipibo para que fuera a Pucallpa e hiciera las coordinaciones necesarias con la finalidad de solicitar la Comunidad Nativa. Él estuvo varios meses en Pucallpa sin lograr nadar.

*“Nos estuvo engañando como tres meses porque no hacía nada. Otros shipibos se fueron también diciendo que conocían. Y después, regresó. Se iban, regresaban y no nos decían nada. Preguntábamos y decían ‘ya está, ya está’ pero no hacían reuniones. No sé qué habrán hecho pero después de unos meses vimos llegar con botes llenos de gasolina, combustibles pero con madereros. Habían venido con botes madereros [que se dirigían al Shuyal]. Porque creo que habían contactado [los shipibos] con una empresa.”*

*(Wilian Ochavano, 2017)*

Sin embargo, antes de que los iskonawa vieran a los madereros surcar el río Callería, Germán recuerda haber visto a algunos shipibos en Pucallpa. Habían conocido a un empresario maderero al que le ofrecieron trabajar en el Shuyal. Como no tenía título todavía, los shipibos habían usado el título de la CN Callería. “Le sacaron una copia y falsificaron el nombre de la Comunidad Nativa”, recuerda Germán. Cuando le entregaron ese documento al empresario, Germán recuerda que hicieron un primer desembolso de dinero. Al día siguiente, el empresario acusó de mentirosos a los shipibos, pues seguramente, me dice, había ido a ver los registros y constató que ese título era falso. A pesar de ello, el maderero ofreció a los shipibos que él financiaría el trámite de titulación de la nueva Comunidad Nativa y, a cambio, esperaba que le permitieran extraer madera de ahí.

Fue entonces cuando los madereros llegaron al Shuyal. Sacaban madera con máquinas, enfatiza Germán. Por eso, los shipibos cobraban mucho dinero que repartían injustamente, pues a los iskonawa solo les daban una parte mínima. “Se aprovechaban

de nosotros”, señala Germán. “Solo tres veces me dieron dinero”, me dice Nawa Nika. Después de ello, los iskonawa no recuerdan que los shipibos les hayan vuelto a dar parte de lo que cobraban a la empresa maderera. Todos los iskonawa recuerdan que los únicos que se beneficiaron con la presencia de los madereros fueron los shipibos. Durante siete años, ellos les cobraron por extraer madera del Shuyal. Sin embargo, la empresa maderera a cargo, cansada de las exigencias de los shipibos por constantes y mayores retribuciones económicas, se retiró, según nos señala Manuel Cuentas, antropólogo que ha participado de cerca en la creación de la Reserva Indígena Isconahua. Así fue, finalmente, cómo los shipibos financiaron la titulación de la Comunidad Nativa que inscribieron como parte de los pueblos shipibo e iskonawa en el 2007. Esta lleva el nombre “Chachibai”, quien fuera el último jefe iskonawa. No obstante, en varias ocasiones, los iskonawa han comentado que esa comunidad solo tiene nombre iskonawa, mas es de los shipibos.

Los ancianos suelen referirse al Shuyal como el lugar donde por fin los iskonawa tendrían un espacio para ellos mismos. Si bien Tamo Nawa fue el primero en establecerse en el Shuyal, pronto los demás iskonawa comenzaron a llegar hasta ahí. Así, Nawa Nika y su esposo Wini Kera estuvieron viviendo por un largo tiempo en el Shuyal. También, las hijas de Chibi Kanwa recuerdan que vivieron ahí junto a Ruth, hija de Tamo Nawa. También vivió ahí otra de sus hijas, Teresa, junto a su esposo shipibo y sus hijos. “Yo también he vivido ahí [en la CN Chachibai] con mi abuelo Tamo. Sin azúcar, sin arroz, sin nada. Fue duro. Porque mi abuelo estaba acostumbrado a bañarse sin jabón, a comer nada de azúcar. A él no le interesaba si tenía azúcar, si tenía arroz o jabón porque su azúcar era su caña, el arroz era su yuca”, recuerda Wilian

sobre esos años. Pibia Awin y Kishte no llegarían hasta ahí sino hasta el 2013, cuando ya ningún otro iskonawa se encontraba viviendo en la ahora titulada CN Chachibai.

Los shipibos que se habían finalmente instalado en la ahora CN Chachibai eran los que los iskonawa denominan “los Mori”. En el 2013, cuando algunos iskonawa retornaron a Chachibai, Nawa Nika me contaba cómo fue que ella salió de ahí. Recuerdo que me explicaba que los shipibos los habían botado. Era la familia de Arturo Mori y él mismo quienes los habían acusado con miles de adjetivos negativos que ofendieron a los iskonawa. Los Mori botaron a los iskonawa, reiterándoles que ese territorio no era tampoco de ellos. “Nosotros somos fundadores”, me dice Nawa Nika cuando recalca que fue Tamo Nawa quien llegó primero a ese territorio y ya, posteriormente, llegaron los shipibos. Aun cuando para el 2013 no vivía ningún shipibo en la CN Chachibai, al sonido de un motor de pequepeque, los iskonawa se exaltaban anunciando que ya estaban por llegar los Mori.

El control político de la comunidad siempre estuvo en manos de los shipibos. Sin embargo, apenas cumplió los 18 años, Wilian, hijo de una mujer iskonawa y un hombre shipibo, había decidido participar de las elecciones de la nueva junta directa en la CN Chachibai. Cuando le pregunto a Wilian cada cuánto tiempo se reelige el jefe de la comunidad, me señala que es cada dos años, pero los shipibos solo se elegían entre ellos. Hasta el momento, uno de los shipibo, Arturo Mori, ha sido siempre el jefe de la comunidad desde que se tituló. Solo en una oportunidad lo fue su hermano, Felipe Mori. Wilian recuerda haberse presentado tres veces para ser elegido, mas siempre perdía. “Yo me animé a ser presidente para juntar a mi familia y ganarles a ellos y botarles [a los shipibos]. Si yo hubiera sido presidente, yo les iba a sacar a todos y cambiar el título

para que sea solamente ‘iskonawa’”, me dice Wilian. Para conseguir el apoyo de los iskonawa, recuerda que fue incluso a buscar a “Chabela”, como recuerda a Kishte. Solo había oído hablar de ella, mas la conoció solo luego de buscarla en el caserío Guacamayo. También buscó el apoyo de los iskonawa que vivían en la CN Callería. En el 2013, Wilian ganó las elecciones de la CN Chachibai. Él recuerda que ganó porque no había por quién más botar. En ese año, ya no estaban los iskonawa, así que quienes lo apoyaron fueron algunos shipibos de la familia Mori. “Ellos son bien unidos, solamente tienen una sola idea. Cuando se comportan, todos se comportan así”. Wilian se refiere así a los Mori y los compara con los iskonawa, de quienes dice que son desunidos.

Cuando conocí a Pibia Awin, Kishte y Jorge, en el año 2013, ellos vivían en el caserío Guacamayo, ubicado en el alto río Callería. Antes de ello, vivieron también en el caserío San Miguel. Kishte me explica que muchos años atrás habían decidido alejarse de la CN Callería. Junto a Mereketa y Nawa Poko, cuando aún seguían vivos, habían decidido alejarse de los shipibos y así comenzaron a vivir en otros caseríos<sup>48</sup> río arriba. A mediados del 2013, esta familia se mudó a la CN Chachibai, desde el caserío Guacamayo. Por su parte, los esposos Nawa Nika y Wini Kera hicieron lo mismo, mas poco tiempo después retornaron a la CN Callería. La CN Chachibai se organiza a partir de una fila de ocho casas que están próximas a la ribera de la quebrada el Shuyal. Al extremo opuesto, se ubica la escuela primaria-multigrado I.E.65224-B y dos casas más. Chachibai es poblada principalmente por personas shipibo-konibo de la familia que los iskonawa reconocen como “los Mori”, que son de la CN Callería pero que hoy en día residen principalmente en Yarinacocha. Su presencia en la Comunidad Nativa no es

---

<sup>48</sup> Vale la pena mencionar que caserío es una categoría que se le da a los centros poblados en área rural donde prima presencia de habitantes no-indígenas.

prolongada ni constante. Así, cuando llegué por primera vez a Chachibai en julio del 2013, solo las dos familias iskonawa se encontraban viviendo ahí. Cuando llegaron, cada familia ocupó una casa de las dos que existen hacia el extremo de la quebrada y más cerca al pequeño puerto general de Chachibai, ya que se encontraban abandonadas por sus dueños shipibos.

Hoy en día, la familia de Pibia Awin ha dejado de ubicarse en la casa junto al puerto principal. En el 2015, cuando retorné a la CN Chachibai me di con la sorpresa que no estaban más ahí. Entonces, conocí un largo sendero hacia el extremo izquierdo de la Comunidad Nativa. Un sendero estrecho entre una chacra de yucas. Hacia el final del sendero, Pibia Awin estaba parada afuera de una casa grande. A pesar de verse limitada para realizar actividades de manera independiente, Pibia Awin prefiere continuar viviendo lejos del circuito de Chachibai, donde se halla el puerto principal, las casas de los shipibos casi siempre vacías y la escuela primaria-multigrado donde no se dictan clases. Desde su actual casa, no se oye más el sonido del motor que nos avisaba de la posible llegada de los shipibos. La lejanía del puerto hace más difícil el proveerse de agua, pues a diario se deben llenar los bidones y cargarlos hasta la casa. Además, para bañarse por la tarde y lavar la ropa, Kishte debe cruzar la chacra de yuca, donde me han advertido que a veces hay serpientes por la noche. Aun así, Pibia Awin, Kishte y Jorge prefieren continuar viviendo ahí, donde crían a sus pollos, patos, gallinas. Así, me dicen que se aseguran de que los shipibos no se roben sus animales, como ya ha sucedido anteriormente. Además, pueden tener a sus perros sin que los estén molestando los shipibos. Estos perros son más bien los que alertan cuando alguien se acerca a la casa por cualquiera de los lados.



Los shipibos tienen una presencia intermitente en la CN Chachibai. Kishte me explica que ellos solo llegan durante la época de lluvia, que es cuando el río Callería se llena y se puede llegar a la CN Chachibai por un cruce directo, lo cual hace que el tiempo del trayecto se acorte. Su presencia ahí está relacionada a la extracción de madera, así como otros recursos. La última vez que vi a algunos shipibos en Chachibai fue en el 2016. Mientras estaba sentada en el puerto, los vi acercarse en un bote por la quebrada Shuyal. A los pocos días, se marcharon llevando pescado, yuca y algunas frutas. Los únicos shipibos que viven de manera más estable son Marcial Ochavano y su esposa Linda, y en algunas ocasiones algún nieto pequeño suyo. Ellos son padres de quien fuera el esposo de Teresa Rodríguez, una de las hijas de Tamo Nawa. Kishte suele recibir a Linda cuando ella se dirige a sus chacras o a veces la visita en su casa, que se ubica en el centro de la CN Chachibai. A pesar de la ausencia de los shipibos o que los únicos shipibos establecidos en la CN Chachibai hayan mantenido un vínculo con los iskonawa a través del matrimonio de uno de sus hijos, la familia de Pibia Awin prefiere mantenerse fuera del círculo de la CN Chachibai que expone sus casas vacías y antiguas.

### **5.5 LA MEMORIA INEXTINGUIBLE**

La llegada y estadía de los iskonawa en el río Callería se configura a través del “acostumbrarse”. Ahora bien, consideramos que, cuando los iskonawa señalan que se acostumbraron a Callería, no se refieren a esta como escenario geográfico. Por el contrario, los iskonawa estarían configurando de este modo las relaciones de alteridad. “Acostumbrarse” es un término en castellano usualmente empleado por los iskonawa para expresar cómo su vida se ha ido acoplando a Callería a través del aprender a

relacionarse con los nuevos Otros<sup>49</sup>. Aun cuando las memorias recalcan el interés de algunos iskonawa por acompañar a los misioneros, también reconocen su propia agencia en el desplazamiento que emprendieron desde el río Utuquinía al río Callería. De tal modo, cuando Nawa Nika señala que los misioneros les han enseñado a ir a Callería, está resaltando el proceso de acostumbrarse, donde los misioneros son los que facilitaron el acostumbramiento. Asimismo, hay algo a lo que acostumbrarse y ello, en el río Callería, fue necesitar y emplear el dinero que, en un inicio, les fue dado por los misioneros. De igual modo, los iskonawa se acostumbraron a lavar y coser sus ropas, como les enseñaron las esposas de los misioneros.

Estos son algunos puntos relevantes que marcan la relación entre los iskonawa y los misioneros, la cual, según sus memorias, está exenta de la tensión que caracterizaba la relación con los *nawa*. Por el contrario, como ya explicamos en (§4.5), los iskonawa recuerdan a los misioneros a través de una relación armónica. Los misioneros, a diferencia de los *brashicos*, les daban los objetos manufacturados que tanto querían a manera de regalo, y sin la confrontación física y violenta a la que tenían que arriesgarse los iskonawa cuando intentaban obtenerlos de los *brashicos*. Aun así, los ancianos iskonawa mantienen ese recuerdo inextinguible del Otro que fueron los misioneros a través de su categorización como *nawa*.

Como ya señalaban Erikson (1992) y Pérez Gil (2011), en los contactos, las relaciones que se establecen con los indígenas resultan ser más relevantes que aquellas con los no

---

<sup>49</sup> En Callería, los iskonawa comienzan a mantener más relaciones con lo que denominan *mosos* o mestizos. Sobre ellos, nos hemos referido principalmente a Alberto Abensur, maderero con quien trabajaron algunos hombres iskonawa. No obstante, la figura de los mestizos no es una constante en las memorias sobre los contactos. Por el contrario, las memorias en torno al río Callería se enfocan en la relación con los shipibos. Por tal motivo, es que no hemos desarrollado más respecto a las relaciones entre iskonawas y mestizos.

indígenas. Así, las memorias de los iskonawa sobre el proceso de acostumbrarse giran, principalmente, en torno a la relación que mantuvieron con los shipibo-konibo del río Callería. Los iskonawa recuerdan haber comenzado a hacer sus casas en Jerusalén tejiendo la hoja de palmera desde el suelo, mas fueron los shipibos quienes los acostumbraron a construir casas con emponada alta y solo con techo de palmera. Asimismo, fueron los shipibos quienes acostumbraron a los iskonawa a dormir en mosquitero, cuando ellos intentaron continuar durmiendo en sus hamacas de algodón. También, pescar con anzuelo o trampa sería parte de este proceso de acostumbramiento que los iskonawa venían experimentando en la CN Callería. Esto no debería ser entendido como un proceso pasivo al que los iskonawa se sometieron. Por el contrario, ellos reconocen la necesidad de dormir con mosquitero por la cantidad de zancudos que hay en el río Callería y que no había antes en Utuquinía. De igual modo, como ya comentábamos, la pesca con trampa resultaba más sencilla y más adecuada al contexto de un río caudaloso como el Callería. Finalmente, junto a los shipibos es que los iskonawa recuerdan haberse acostumbrado a ir a la ciudad, pues comenzaron a llevar productos para comercializar en los mercados, tales como el arroz, las pieles, las frutas.

Hasta el momento, nos hemos referido a los shipibos de la CN Callería como un conjunto homogéneo, mas, para los iskonawa, existe una diferenciación importante entre ellos. Por un lado, existe un grupo de shipibos que fueron los acompañantes de los misioneros y asumieron el rol de cuidadores de los iskonawa. Entre estos shipibos, resalta la presencia de Sinforiano Campos y Bonifacio Rodríguez. En las memorias, los iskonawa los reconocen como quienes facilitaron su acostumbramiento a Callería. La relación entre los iskonawa y estos shipibos se distingue en las memorias porque vivían juntos en el río Utuquinía y ya luego en el río Callería, tanto en Jerusalén como en la

misma CN Callería. Asimismo, los iskonawa reconocen a estos shipibos a través de término “primo”. De tal modo, este conjunto de shipibos es representado por los iskonawa bajo una relación similar a la que mantenían con los Otros con quienes vivieron antes de llegar al *roebiri*, es decir los awabakebo y peyabakebo. Ellos establecían relaciones de residencia y compartían actividades diarias en común, tal como los iskonawa plantean su relación con este grupo de shipibos. Por ello, la relación entre los iskonawa y estos shipibos es recordada como armónica. A estos también se les reconoce el ser *oni* ‘gente’, al igual que a los otros miembros del *kayabo* del cual eran parte los iskonawa. Al interior del *kayabo*, la dualidad se vuelve a establecer con la presencia de los shipibos, mas esta se plantea en desequilibrio dado que existe el recuerdo de su condición de *nawa*. De tal modo, si bien los iskonawa reconocen como parte del *kayabo* a este grupo de shipibos, estos son configurados al exterior del centro donde los iskonawa se plantean como *iskokoin* ‘iskonawa legítimo’. Sin embargo, su ubicación en un *continuum* de alteridad es más próximo a los iskonawa que a los que son clasificados como *nawa*.

Por otro lado, están los otros shipibos que vivían en la CN Callería. Hasta el momento, los iskonawa habían mantenido una relación con los shipibos que acompañaron a los misioneros hasta Utuquinía, con quienes también vivieron en Jerusalén y posteriormente en la misma CN Callería. No obstante, también existía este otro grupo de shipibos que vivía en la CN Callería y que fue el que los iskonawa conocieron en sus primeras visitas a la entonces colonia. Cuando he tenido oportunidad de conversar con algunos de ellos sobre cómo fue la primera vez que llegaron los iskonawa, las memorias de los shipibos parten atribuyéndose el haber acostumbrado a los iskonawa a vivir con ellos en Callería. Los iskonawa niegan enfáticamente el que estos shipibos hayan sido parte del

“acostumbrarse”. En sus memorias, resaltan más bien la relación tensa que mantienen desde que los conocieron hasta el día de hoy. Cuando los iskonawa paseaban por la colonia, ellos los despreciaban tratándolos como *iná*. Asimismo, empleaban el término *isko* a manera de insulto y se burlaban de cómo hablaban. La relación tensa también tenía lugar en Tashawaya cuando los shipibos bajaban hasta ahí. Los iskonawa los recuerdan hurtando en sus casas o chacras, incluso como una amenaza porque pretendían violentar a las mujeres. De tal modo, los iskonawa configuraban a estos nuevos Otros, es decir este grupo de shipibos, como *nawa*. La relación que tienen con los shipibos se torna similar a la que mantenían los iskonawa antes con los poatima, michanawa o los *brashicos* por su carácter violento.

No obstante, han pasado ya 57 años desde que los iskonawa llegaron por primera vez al río Callería. Más o menos, ha pasado el mismo tiempo desde que conviven con este grupo de shipibos, ya sea en la misma CN Callería o en otras CCNN o caseríos también ubicados en el río Callería. Durante los últimos 30 años, aproximadamente, se han establecido algunos matrimonios entre iskonawas y shipibos, los cuales se han ido masificando en los años más recientes. Esta relación entonces parece tornarse como aquella que mantenían los iskonawa con otros miembros del *kayabo*, con quienes convivían, realizaban actividades cotidianas y establecían matrimonios. Mas Pibia Awin me responde instantáneamente que los shipibos no son *kayabo*. Ellos son *nawa*. De tal modo, se les niega a los shipibo la posibilidad de ser parte del *kayabo* pues este se caracteriza por la armonía entre sus pares, donde, como señalaba Wini Kera, no se pelea con lo que él denominaba “familia”. Por el contrario, los shipibos continúan siendo en las memorias de los iskonawa una representación del conflicto.

La relación tensa entre los iskonawa y los shipibos ha dejado de ser explícita, aunque no del todo, para materializarse en un conflicto cotidiano que casi pasaría desapercibido. Esta se expresa cuando los shipibos que son dueños de las tiendas de la CN Callería se niegan a venderles sus productos a los iskonawa. En una ocasión, una señora iskonawa fue a comprar huevos a una tienda y la dueña le indicó que no tenía. Un poco antes yo había estado en la misma tienda y me percaté sí contaban con ese producto. Al saber del hecho, retorné a la tienda y las cajas de huevo seguían ahí. “No me pasan las llamadas, solo a sus paisanos”, me dice Nawa Nika cuando le digo que estuve llamándola al único teléfono comunal, el cual está en la casa de una familia shipiba y es administrada por ella. Tal como ella expresa, los shipibos conforman un nosotros diferente al de los iskonawa, donde todos son “paisanos”. Este Otro, además, continúa manteniendo una relación tensa con los iskonawa, la cual si bien se desarrolló en un inicio a través de formas explícitas se mantiene aún hoy en día a través de materializaciones implícitas en los cotidiano.

No obstante, la creación de la CN Chachibai se presenta como un nuevo contexto donde los iskonawa se confrontan, una vez más, con los shipibos. Entonces, si bien los iskonawa señalan que ahora viven tranquilos, como en este capítulo intentó enfatizar, esta tranquilidad está constantemente amenazada por la tensión con los shipibos. La llegada de los iskonawa a la zona del Shuyal es el modo a través del cual intentaron alejarse de los shipibos de la CN Callería, tal como lo hacían respecto de los *brashicos* cuando comenzaban a andar por el monte. Los shipibos, al igual que lo fueron los *brashicos*, se revelan en las memorias como un Otro amenazador debido a la relación violenta que entre ambos existe. Si bien los shipibos no han matado a ningún iskonawa, como sí lo habrían hecho con *brashicos* o los *poatima* o *michanawa*, el hostigamiento

que caracteriza a los shipibos los plantea bajo la misma clasificación de *nawa*. En el contexto de la creación de la CN Chachibai, las memorias más recientes de los iskonawa giran en torno al destierro y la desarticulación del poder al intentar conformar de nuevo un nosotros. Aun cuando los iskonawa intentaron volver a reunirse en la CN Chachibai, la amenaza de un grupo de shipibos por apoderarse del territorio para su propio beneficio ha hecho que, para los iskonawa, el “vivir huyendo” retome un nuevo significado, esta vez frente a la relación con los shipibos.

Las representaciones de los Otros y de sí mismos son evidenciadas en las memorias de los iskonawa. Tal como se ha planteado en §4.5 y §5.5, aquellos muchos Otros son clasificados de maneras distintas por los iskonawa a partir de las características de las relaciones que se mantuvieron con ellos. Como se ha intentado expresar, estas relaciones son dinámicas, pues se han ido desarrollando en el tiempo. No obstante, algunos Otros ya solo quedan en esa memoria inextinguible que guarda y permite recrear la alteridad. Lo que hasta aquí se ha explicado sobre las representaciones es, necesariamente, un análisis panorámico de algo más complejo que todavía es necesario indagar. A través de las memorias, se han develado relaciones que requieren ser comprendidas con una mirada más analítica que solo será posible a través de una mirada más fondo de la situación previa de los iskonawa antes del desplazamiento desde el río Utuquinía al río Callería o del “vivir huyendo” al “vivir tranquilos”.

## CONCLUSIONES

Los iskonawa del río Callería recuerdan que, cuando conocieron a los misioneros del SAM y los shipibos, ocurrió aquello a lo que han aprendido a llamarle “civilización”. Por ello, cuando inicié consultando por los contactos, los iskonawa se referían a este encuentro una y otra vez. No obstante, el trabajo sobre la memoria que emprendimos junto a los iskonawa evidenció que ellos habían mantenido relaciones con muchos otros actores: los awabakebo, los peyabakebo, los poatima, los michanawa, los *brashicos*, los *sontaro*, los kirinkos o misioneros y los shipibos. De tal modo, se mostró que los iskonawa configuran el contacto a través de las relaciones de alteridad, en las que los Otros han sido muchos y diversos a lo largo de estos años que hemos indagado a través del trabajo de la memoria. Ello quiere decir que los iskonawa no fueron contactados por los misioneros del SAM, pues, desde su perspectiva, ellos ya habían mantenido contacto con muchos otros actores antes e incluso después.

El primer objetivo que nos planteamos fue conocer a profundidad los distintos contactos que los iskonawa habían establecido. Aproximarme a estas memorias no ha sido tarea sencilla pues, cuando emprendí la recopilación con los más ancianos iskonawa y sus hijos, muchos pasajes fueron silenciados. No obstante, el acceso y comprensión de estas memorias solo ha sido posible a través de las relaciones que he establecido con los iskonawa a través de los años durante distintos trabajos de campo. Las memorias de estos diferentes contactos fueron desarrolladas en dos capítulos que hemos titulado “Vivir huyendo” y “Vivir tranquilos”. El primero reúne las memorias de las relaciones que los iskonawa mantuvieron con los awabakebo, los peyabakebo, los poatima, los



michanawa, los *brashicos*, los *sontaro* y los misioneros. Estas tienen lugar desde lo que iskonawa configuran como la frontera Perú-Brasil hasta el *roebiri* o el cerro El Cono. Tal como hemos explicado, este período de memorias se expresa a través del constante desplazamiento a causa, principalmente, de los *nawa*. El segundo ofrece las memorias de las relaciones con los shipibo-konibo, principalmente, y los misioneros del SAM en el río Callería. Estas memorias solo han sido enunciadas por los más ancianos iskonawa, sino también por sus hijos, quienes nacieron y crecieron en el río Callería. Asimismo, consideramos pertinente apelar, en un caso, a la memoria de uno de los nietos de los ancianos iskonawa, ya que este tuvo una participación relevante en la constitución de la CN Chachibai. A lo largo del río Callería, los iskonawa se han desplazado cada vez más hacia la zona alta hasta aproximarse a la ahora CN Callería y, luego, hasta la quebrada Shuyal, donde se encuentra la CN Chachibai. Si bien los iskonawa recuerdan este período como una vida tranquila, sus memorias enfatizan la constante amenaza de los shipibo-konibo y el retorno al “vivir huyendo”.

El segundo objetivo que planteamos fue comprender las representaciones que los iskonawa hacen del acontecimiento y los actores de los contactos. Los iskonawa nos develan en sus memorias que los Otros son clasificados a través de las características de la relación que mantuvieron con ellos. De tal modo, ellos recuerdan a los poatima, michanawa, *brashicos* bajo la clasificación de *nawa*, debido a la relación de conflicto que sostuvieron con ellos. El término *nawa* configura la alteridad máxima respecto al centro donde los iskonawa se cohesionan como un nosotros. No obstante, el nosotros y los Otros no se expresa a través de una simple polarización de fuerzas. Para los iskonawa, los *kirinkos* o misioneros y los *sontaro* o soldados fueron aquellos que les permitieron acceder a los objetos manufacturados a través de una relación exenta de

conflictos, propia de la socialización con los *nawa*. Por ello, si bien estos son clasificados como *nawa*, no se encuentran bajo la misma condición que los *poatima*, *michanawa* y *brashicos*. A partir de ello, las relaciones entre los *iskonawa* y los Otros se plantean en un *continuum* de alteridad. Ahora bien, los *iskonawa* señalan también que existían aquellos Otros a los que denominaban *kayabo* ‘familia’. Entre ellos, reconocen a los *awabakebo* y *peyabakebo*, con quienes mantenían no solo una relación armónica, sino de constantes involucramientos a través del vivir juntos, los matrimonios y las actividades cotidianas. Aun cuando la relación que mantienen con los *shipibos* es, a nuestra vista, similar a esta, los *iskonawa* recalcan su condición de *nawa* y la imposibilidad de ser considerados *kayabo*. Ante ello, explicamos que los *iskonawa* guardan memoria sobre la condición de *nawa* de los *shipibos*, así como la de los misioneros y soldados. No obstante, esta memoria continúa sin extinguirse debido a que la relación conflictiva con los *shipibos* continúa aún hoy en día en el río Callería, a través de expresiones que se materializan en el rechazo de los *iskonawa* por parte de los *shipibos*.

Finalmente, también abordamos las memorias que giran en torno a qué es ser *iskonawa*, a partir de las distintas relaciones que se han sostenido con los Otros. Dentro del *continuum* de alteridades, donde el polo extremo de alteridad es *nawa*, los *iskonawa* plantean el grado cero de alteridad en un centro clasificado como *iskokoin* ‘legítimo *iskonawa*’. Mas aquellos que componen el ser *iskokoin* no son solo aquellos que hoy conocemos como *iskonawa*. Como bien recuerdan algunos ancianos, varios miembros del *kayabo* también eran *iskokoin* e incluso la madre de Pibia Awin que ellos recuerdan como *yaminahua*. De tal modo, hacerse *iskokoin* parece entretejer una multiplicidad de procesos que todavía son necesarios indagar.

## BIBLIOGRAFÍA

AGUILAR, Nicolás

2010 “Achushi gringo ua (Un gringo vino a visitar)”. En *Nun bana nun bëchikë anun 'ësëti bana*. Coordinado por Roberto Zariquiey. Lima: Federación Nativa de las Comunidades Cacataibo (FENACOCA).

ALBERT, Bruce

1992 “A fumaça do metal: Historia e representação do contato entre os yanomami”. *Anuário Antropológico*, N° 89. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

ALBERT, Bruce y Rita RAMOS

2002 *Pacificando o branco. Cosmologias do Contato no Norte-Amazonico*. São Paulo: Editora UNESP.

ÁLVAREZ, Ricardo

1960 *Los piros. Leyendas, Mitos, Cuentos*. Lima: Instituto de Estudios Tropicales Pío Aza.

ARISI, Bárbara

2007 Matis e Korubo: contato e índios isolados, *Relações entre povos no Vale do Javari, Amazônia*. Tesis para optar el título en la Maestría en Antropología Social. Florianópolis: Universidad Federal de Santa Catarina.

BELLIER, Iréne y Anne-Marie HOCQUENGHEM

1991 “De los Andes a la Amazonía. Una representación evolutiva del ‘otro’”. *Bulletin de l’Institut français d’études andines*, 20, 1, pp. 41-59.

BRABEC, Bernd y Jefferson PÉREZ

2006 “Los iskobakebo: La historia del contacto de los misioneros con un pueblo de habla pano en Ucayali”. Lima.

BRABEC, Bernd

2014 “Los iskobakebo: la historia de un pueblo originario en peligro de extinción”. *Revista Lengua y Sociedad. Revista del Instituto de Investigación de Lingüística Aplicada*, Vol. 14, N° 1. Lima.

BRAUN, Robert

1973 *Iskobakebu situational ethnic displays (1973)*. Presentado en la reunión de la Asociación de Antropología Americana en New Orleans.

1975 *Populations dynamics and social organizations among the backwoods estern panoans (Peru)*. Presentado en el Simposio “Una revisión de las investigaciones pano” de la Asociación de Antropología Americana en San Francisco.

BUCHILLET, Dominique

2002 *Contas do vidro, enfeites do branco e “potes de malária”*. Epidemiologia e representações do doenças infecciosas entre os Desana do alto Rio Negro. En Bruce, Albert y Ramos, Rita. *Pacificando o branco*. São Paulo: Editora UNESP.

CALAVIA, Oscar

2002a “Extranjeros sin fronteras. Alteridad, nombre e historia entre los Yaminawa”. *Indiana*, 19-20, pp. 73-80. Berlín: Ibero-Amerikanisches Institut Preußischer Kulturbesitz.

2002b “Nawa, Inawa”. *ILHA*, 4,1, pp. 35-57. Florianópolis.

CARID N. Miguel

1999 *Yawanawa: da guerra à festa*. Tesis para optar el grado de magíster en Antropología Social. Florianópolis: Unversidad Federal de Santa Catarina.

CHAUMEIL, Jean-Pierre

2010 “Historia de Lince, de Inca y de Blanco. La percepción del cambio social en las tradiciones amerindias”. *Revista Maguaré*. Homenaje a Claude Lévi-Strauss. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

CHIRIF, Alberto

2016 *Diccionario Amazónico. Voces del castellano de la selva peruana*. Lima: Lluvia editores, CAAAP.

CHIRIF, Alberto y Carlos MORA

1977 “Isconahua”. *Atlas de comunidades nativas*. Lima: SINAMOS.

CONGRESO DE LA REPÚBLICA DEL PERÚ

2006 *Ley N° 28736. Ley para la protección de pueblos indígenas u originarios en situación de aislamiento y en situación de contacto inicial*. 16 de mayo de 2016.

CORREA, Marí y Kumaré IKPENG

2005 *Pirinop. Mi primer contacto* [VIDEO]. Brasil, 56 minutos.

CUENTAS, Manuel

2015 *Dos pueblos en aislamiento y en peligro de extinción: Los isconahua y murunahua del Ucayali*. Lima: Ediciones El Nosedal S.A.C.

- EAKIN, Lucille; Erwin LAURIAULT y Harry BOONSTRA  
 1980 *Bosquejo Etnográfico de los shipibo-conibo del Ucayali*. Traducción de Marlene Ballena Dávila. Lima: Editor Ignacio Prado Pastor.
- ERIKSON, Philippe  
 1992 Uma singular pluralidade a etno-história pano. En Carneiro da Cunha, Manuela (organizador). *Historia dos Índios no Brasil*. Saõ Paulo: Companhia das Letras-Secretaria Municipal de Cultura.
- ESPINOZA, Irma  
 2015 “Aportes, desafíos y evaluación del despertar misionero indígena en la Amazonía Peruana”. *Fraternidad Teológica Latinoamericana*.  
[www.ftl-al.org/](http://www.ftl-al.org/)
- FEATHER, Conrad  
 2010 *Elastic selves and fluid cosmologies: Nahua resilience in a changing world*. Tesis para optar el grado de PhD en Antropología. University of St. Andrews.
- FLECK, David  
 2013 *Panoan languages and linguistics*. Anthropological papers of The American Museum of Natural History, N° 99. Nueva York: The American Museum of Natural History.
- FRANK, Erwin; J. VILLACORTE; C. VILLACORTE; y C. SANTIAGO  
 1993 “Primer encuentro pacífico con los blancos”. *UNI. Los pueblos indios en sus mitos*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- FRANSESC-MARC, Álvaro  
 2012 *Entre la mentira y el olvido: el laberinto de la memoria colectiva*. Barcelona: RBA
- GOBIERNO REGIONAL DE UCAYALI  
 2004 *Propuesta para la creación de las áreas de conservación regional isconahua y murunahua-tamaya (consideraciones generales)*. Pucallpa.
- GROTTI, Vanessa  
 2009 “Protestant Evangelism and the Transformability of Amerindian Bodies in Northeastern Amazonia”. En Vilaça, Aparecida y Wright, Robin (editores). *Native Christians: modes and effects of Christianity among indigenous peoples of the Americas*. Routledge.

HALL DE LOOS, Betty y Eugene LOOS

1971 *Palabras y frases del idioma isconahua* (Manuscrito). Información de campo N° 111-b. Instituto Lingüístico de Verano.

HEWLETT, Christopher

2013 *History, Kinship, and Comunidad: Learning to Live Together Amongst Amahuaca People on the Inuya River in the Peruvian Amazon*. Tesis para optar el grado de PhD en Antropología Social. University of St Andrews.

HOWARD, Catherine

2002 “A domesticação das mercadorias. Estratégias Waiwai”. En Bruce, Albert y Ramos, Rita. *Pacificando o branco*. São Paulo: Editora UNESP.

HUERTAS, Beatriz

2002 *Los pueblos indígenas en aislamiento. Su lucha por la sobrevivencia y la libertad*. Lima: IWGIA.

HUSSAK, Lúcia

2002 “‘Feito por inimigos’. Os brancos e seus bens and representações Wayana do contato. En Bruce, Albert y Ramos, Rita. *Pacificando o branco*. São Paulo: Editora UNESP.

INSTITUTO DEL BIEN COMÚN

2010 *Directorio de Comunidades Nativas del Perú 2012*. Lima: Instituto del Bien Común.

JELIN, Elizabeth

2002 *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI.

KENSINGER, Kenneth

1998 “Los Cashinahua”. En SANTOS, Fernando y Federica BARCLAY. *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía*. Volumen III. Quito/Balboa: Smithsonian Tropical Research Institute, Abya Yala.

1961 *Brief Vocabulary* (Manuscrito). Información de campo N° 111-a. Instituto Lingüístico de Verano.

KROKOSZYŃSKI, Łukasz y David FLECK

2016 “The historical and linguistic identity of the remos”. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, Vol. 14. <http://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol14/iss1/6>

LANGDON, E. Jean

1990 “La historia de la conquista de acuerdo a los indios Siona del Putumayo”. En Pineda, Roberto y Alzate-Angel, Beatriz (compiladores). *Los meandros de la Historia en Amazonia*. Cayambe: ABYA-YALA y MLAL.

LEÓN-PORTILLA

1959 *Visión de los vencidos*. México DF: Universidad Nacional Autónoma de México.

LÉVI-STRAUSS, Claude

1992[1991] *Historia de Lince*. Barcelona: Anagrama.

1981[1952] *Raza e Historia*. México D.F: Siglo Veintiuno.

KROKOSZYNSKI, Łukasz

2015 *The Infliction of Descent: An Overview of the Capanahua Descendants' Explanations of the Generative Process*. Tesis para optar el grado de PhD en Antropología Social. University of St Andrews.

LOOS, Eugene E.

1976 *Estudios Panos V: Verbos Performativos*. Yarinacocha: Instituto Lingüístico de Verano.

MALKIN, Borys

1962 “W dorzeczu Ukajali”. *Poznaj Świat* 4 (April 1962).

MATORELA, Miriam

2004 *Proyecto: “Conservación de la Sierra del Divisor”*. Pronaturaleza TNC.

MATOS, Beatriz

2014 A Vista dos Espíritos: ritual, história e transformação entre os Matses da Amazônia brasileira. Tesis para optar el grado de Doctor en Antropología Social. Río de Janeiro: Universidade Federal de Rio de Janeiro, Museu Nacional.

MINISTERIO DE DESARROLLO E INCLUSIÓN SOCIAL

2013 *Ciudadanos*. Programa Nacional de Asistencia Solidaria-Pensión 65. Ministerio de Desarrollo e Inclusión Social-MIDIS.

MILANEZ, Felipe y Glenn SHEPARD

2016 “The Few Remaining: Genocide Survivors and the Brazilian State”. *Tipití: Journal of Society for the Anthropology of Lowland South America*, Vol 14, Issue 1.

MINISTERIO DE CULTURA

s/f Reserva Territorial Isconahua. [Mapa]

MENÉNDEZ, Miguel Ángel

1987 “A presença do branco na mitologia kawahiwa: história e identidade de um povo tupi”. *Revista de Antropologia*, 30/32, pp. 331-353.

MOMSEN, Richard

1964 “The isconahua Indians: a study of change and diversity in the Peruvian amazon”. *Revista Geográfica*, N° 60, pp. 59-82. Instituto Panamericano de Geografía e Historia (OEA).

MONTAG, Richard

2008 Una historia del grupo de Pudicho. Narración cashinahua que habla del contacto con los europeos en el siglo veinte. Segunda edición. Versión castellana de Marlene Ballena. Lima: Instituto Lingüístico de Verano.

MONTALVO, Abner

2010 *Los kakatai. Etnia amazónica del Perú*. Lima: Instituto del Bien Común.

MORIN, Françoise

1998 “Los Shipibo-Conibo”. En SANTOS, Fernando y Federica BARCLAY. *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía*. Volumen III. Quito/Balboa: Smithsonian Tropical Research Institute, Abya Yala.

PÉREZ GIL, Laura

2011 “Adversários e mediadores: os outros dos Yaminawa no processo de contato”. En Coffaci, Edilene y Córdoba, Lorena (organizadores). *Os Outros dos Outros: Relações de alteridade na Etnologia Sul-Americana*. Curitiba: UFPR.

PIMENTA, José

2014 “‘Alteridade contextualizada’: variações ashaninkas sobre o branco”. *Anuário Antropológico*. Brasília: UnB.

POLLACK, Michael

1989 “Memória, Esquecimento, Silêncio”. *Revista Estudos Históricos. Rio de Janeiro*, Vol. 2, N° 3, pp. 3-15.

RENAULT-LESCURE, Odile

2002 As palavras e as coisas do contato. Os neologismos Kali’na. En Bruce, Albert y Ramos, Rita. *Pacificando o branco*. São Paulo: Editora UNESP.



RODRÍGUEZ ALZZA, Carolina

2017 “Prefijos de parte del cuerpo en la lengua iskonawa”. *Revista LIAMES-Lenguas Indígenas Americanas*, 17(1). Campinas: Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem.

2015a *Prefijos de partes del cuerpo en la lengua iskonawa: una descripción sincrónica (Pano, Perú)*. Tesis para optar el grado de Licenciada en Lingüística. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

2015b “Relaciones gramaticales en la lengua iskonawa”. *Revista Lengua y Sociedad*, 15(1). UNMSM. Facultad de Letras y Ciencias Humanas Instituto de Lingüística Aplicada (CILA).

En ed. *Memorias de un contacto. Cuando los iskonawas contactaron a los misioneros*. Publicación como parte de un conjunto de trabajos finales del curso Historia, Violencia y Memoria en la Amazonía en la Maestría en Antropología PUCP.

RUSSEL, CLIFTON

1960 *Isconahua Vocabulario Lista* (Manuscrito).

SANTOS GRANERO, Fernando

1996 *Globalización y cambio en la amazonía indígena*. Quito: FLACSO-Ecuador, Abya-Yala.

SERVICIO NACIONAL DE ÁREAS NATURALES PROTEGIDAS POR EL ESTADO  
s/f “Zona Reservada Sierra del Divisor”.

SHEPARD, Glenn

1996 *Informe “Los grupos indígenas aislados del río Las Piedras”*. Lima. Manuscrito

2003 “Los Yora/Yaminahua”. En Huertas, Beatriz y García, Alfredo (editores). *Los pueblos indígenas de Madre de Dios*. Lima: IWGIA y FENAMAD.

2016 “Ceci N’est Pas un Contacte: the Fetishization of Isolated Indigenous People Along the Peru-Brazil Border”. *Tipiti: Journal of Society for the Anthropology of Lowland South America*, Vol 14, Issue 1.

TODOROV, Tzvetan

2008 *La conquista de América. El problema del otro*. Buenos Aires: Siglo XXI.

TOWNSLEY, Graham

1983 “Apuntos sobre la historia de los yaminahua en el Perú”. *Revista Amazonía Indígena*, N° 6.

1988 *Ideas of order and patterns of change in yaminahua society*. Tesis para optar el grado de PhD. Cambridge University.

1994 “Yaminahua”. En SANTOS, Fernando y BARCLAY, Frederica. *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía*. Volumen II. Quito: FLACSO-Ecuador, Instituto Frances de Estudios Andinos.

VALDIVIA, Fernando

2014 *Iskobakebo: Un difícil reencuentro* [VIDEO]. Teleandes producciones.

VILAÇA, Aparecida

2002 “O que significa tornar-se outro”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, Vol 15, N°44.

VILLAR, Diego

2015 “Procesos de evangelización en la Amazonía Boliviana. Un drama misioneros en tres actos”. En *Boletín Americanista*, 1, 70, pp. 113-131. Barcelona.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

2002 *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify.

2010 *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología posestructural*. Traducido por Stella Mastrangelo. Buenos Aires: Katz editores.

WATCHEL, Nathan

1976 *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*. Madrid: Alianza Editorial.

WHITON, Louis; Bruce GREENE y Richard MOMSEN

1964 “The iskonawa of the remo”. *Journal de la Société des Américanistes*, 53, pp. 85-124.

ZARIQUIEY, Roberto

2015 *Bosquejo gramatical de la lengua iskonawa*. Lima/Boston: RCLL, CELACP y Latinoamericana Editores.

ZARZAR, Alonso

1990 “Radiografía de un contacto: Los Nahua y la sociedad nacional. En Pineda, Roberto y Alzate-Angel, Beatriz (compiladores). *Los meandros de la Historia en Amazonia*. Cayambe: ABYA-YALA y MLAL.