Polonia

Estudios
Latinoamericanos

Sociedad Polaca de Estudios Latinoamericanos

ISSN 0137-3080

Original title / título original *Los Yaminawa, antes y después de capaz. Contacto, guerra e identidad indígena en el sudoeste amazónico.*

Author(s)/ autor(es):

Oscar Calavia Saez

Published originally as/ Publicado originalmente en: *Estudios Latinoamericanos*, 21 (2001), pp. 73-83.

DOI: <https://doi.org/10.36447/Estudios2001.v21.art5>

Estudios Latinoamericanos is a journal published by the Polish Society for Latin American Studies (Polskie Towarzystwo Studiów Latynoamerykanistycznych).

The Polish Society for Latin American Studies is scholarly organization established to facilitate research on Latin America and to encourage and promote scientific and cultural cooperation between Poland and Latin America.

Estudios Latinoamericanos, revista publicada por la Sociedad Polaca de Estudios Latinoamericanos (Polskie Towarzystwo Studiów Latynoamerykanistycznych).

Sociedad Polaca de Estudios Latinoamericanos es una asociación científica fundada con el fin de desarrollar investigaciones científicas sobre América Latina y participar en la cooperación científica y cultural entre las sociedades de Polonia y América Latina.

Los Yaminawa, antes y después de la paz. Contacto, guerra e identidad indígena en el sudoeste amazónico.

Oscar Calavia Sáez
Universidad Federal de Santa Catarina, Florianópolis

1.1. Se ha dicho muchas veces que la historia de los pueblos indígenas americanos se divide en un antes y un después del blanco. Tal afirmación tiene el inconveniente de fundir lo obvio con lo que pretende ser obvio. En estas páginas voy a poner en cuestión esa gran dicotomía de la historia indígena a partir de un caso particular, el de los Yaminawa, hablantes de una lengua Pano diseminados por las cabeceras de varios ríos alto-amazónicos, en territorio brasileño, peruano y boliviano¹. Los Yaminawa reúnen algunas ventajas para este propósito - sobre todo una vinculación al mundo de los blancos relativamente reciente: los Yaminawa maduros han conocido el antes y el después de la paz blanca.

El tópico de la guerra resulta especialmente valioso para explorar esa cuestión. La guerra tuvo un papel central en las culturas indígenas amazónicas. Se ha escrito mucho sobre el tema, y más aún si se consideran los aspectos rituales, cosmológicos y organizacionales de la guerra: canibalismo, caza de cabezas, hechicería, ideologías de la afinidad, etc. No falta quien considere que todo este sangriento catálogo debe su relieve a etnólogos sensacionalistas, o nostálgicos de un pasado

1. Enumero aquí las principales localizaciones de los Yaminawa. En Brasil, comprenden la Tierra Indígena Cabeceiras do Rio Acre (en la que realicé mi trabajo de campo entre 1992 y 1993), y la aldea Betel en la Tierra Indígena Mamoadata (sobre el río Yaco); otro grupo está desde 1997 en el río Caeté, en el municipio de Sena Madureira, donde fueron llevados en 1997 por la FUNAI, que intentaba alejarlos de las calles de Rio Branco, y hay familias Yaminawa en la Tierra Indígena Alto Purús - me baso en datos propios y tomados del Instituto Sócioambiental (ISA) [2001; 563-565]. Estos tres grupos son parientes próximos, así como los Yaminawa de Bolivia (infra) y los que se encuentran en la ciudad de Brasileia. Más al este, en la cuenca del Juruá, pueden contarse las aldeas de Igarapé Preto y Rio Bagé, que no tienen relación con las anteriores. En el Perú, son conocidas como Yaminahua las comunidades de Raya (sobre el río Mapuya) y Paititi, junto a la ciudad de Sepahua, además de otra, instalada recientemente en las cabeceras del río Breu - que Townsley [1988] aún localiza en el río Huacapishtea. En Bolivia, cerca de la ciudad fronteriza de Bolpebra, vive un grupo conocido también como Yaminahua, muy relacionado con el de la aldea Cabeceiras do Rio Acre. Esta lista, debo advertir, es incompleta y en cierto sentido arbitraria, porque como veremos la comprensión del término Yaminawa es bastante elástica: varios grupos de la región del Purús podrían incluirse en él. Los Yaminawa situados en Brasil son cerca de 700. Contando los peruanos y bolivianos pueden estar cerca de 1500.

bravío, que revitalizan de modo quizás irresponsable los viejos mitos del salvaje. Sin entrar en esa cuestión, lo cierto es que cuando se habla de guerra a propósito de la Amazonia se hace notar el divorcio entre los estudios propiamente „etnológicos” y aquellos otros interesados en las situaciones de „contacto”. La guerra amazónica - dicho de otro modo - sería cosa del pasado. Aunque demasiado bien sabemos que la violencia en sí no escasea en la Amazonia, a nadie se le ocurre llamar „guerra” a sus manifestaciones de hoy. Los conflictos del pasado eran, por decirlo de algún modo, conflictos llenos de sentido - sociológico, ritual, cosmológico. Ahora podemos encontrar reacciones puramente defensivas - y habitualmente precarias - frente al invasor blanco, o si no consecuencias anómicas de esa invasión: riñas en general causadas por el alcohol u otro signo cualquiera del deterioro cultural. Los Yaminawa del estado brasileño de Acre se han ido haciendo tristemente famosos entre indigenistas y público en general por la frecuencia con que, dejando sus aldeas - poco amenazadas hasta el momento por la expansión de los frentes económicos nacionales - se instalan en la ciudad en condiciones precarias. La explicación que ellos mismos ofrecen para esa conducta siempre hace alusión a riñas internas y temor de venganzas. En boca de los funcionarios indigenistas esa misma explicación adquiere un cierto tinte exótico, cuando se habla por ejemplo de la necesidad de los jóvenes de matar para alcanzar el status de adultos dentro de una cultura esencialmente guerrera². ¿Cultura guerrera? - el vago romanticismo de ese enunciado parece casar mal con la imagen popularizada de indios-mendigos, desprovistos de la parafernalia étnica (trofeos, rituales, pinturas corporales, arcos y flechas) que se asociaría a la guerra “tradicional”. Pero como veremos no está tan lejos de la realidad como parece a simple vista.

1.2. Los relatos que examinaremos en este artículo se refieren a los Yaminawa que habitan - o habitaban al término de mi investigación en 1993 - el Área Indígena Cabeceiras do Rio Acre, en Brasil a lo largo de la frontera peruana. Al margen de una definición arbitraria de espacio y tiempo como ésa, sería difícil determinar el número de los Yaminawa, ni mucho menos decir a qué grupos cabría denominar así. Técnicamente, los Yaminawa brasileños recibieron ese nombre de los agentes de la FUNAI (Fundação Nacional do Índio, el órgano indigenista oficial brasileño) cuando se relacionaron con ellos a mediados de los años setenta³. Los agentes de la FUNAI lo aprendieron de los Kaxinawá, directamente o lo que es más probable por medio de los escritos del Padre Tastevin [Tastevin 1919-1922, 1925, 1926, 1928] o de alguno de sus numerosos refundidores [Carvalho 1931; Castello Branco 1947, 1952]. Aunque los Yaminawa aceptan ese nombre (contrariando un tanto los escrúpulos de quienes pretenden hallar para cada grupo indígena un nombre auténtico,

2. Los portavoces del indigenismo alternativo, con una orientación de izquierda, han buscado razones externas para esos procesos - por ejemplo, la convivencia forzada de los Yaminawa con etnias enemigas, como los Manchineri. Pero esas explicaciones se han revelado insostenibles. Con frecuencia, en los procesos descritos, segmentos de Yaminawa y Manchineri se han separado de los suyos y emigrado juntos.
3. La grafía usada fue de hecho Jaminawa, probablemente tomada en último término de Tastevin, e intuitivamente más adecuada a la dicción francesa o portuguesa. Prefiero usar la grafía Yaminawa por mantener el sentido histórico del nombre que “Jaminawa” (el fonema correspondiente a la “j” francesa o portuguesa no existe en la lengua local).

una autodenominación) lo cierto es que es nuevo para ellos. Los Manchineri de lengua arawak que residen en su vecindad en la aldea Cabeceiras do Acre les llaman aún Marinawa - el nombre con que al menos parte de ellos eran conocidos en la zona del Purús peruano; ellos mismos declaran como sus nombres originales otros etnónimos como Xixinawa, Yawanawa, Bashonawa, Shaonawa, etc.

Los etnónimos formados por el sufijo *-nawa* son extremadamente numerosos en las cuencas de los ríos Jurúa y Purús, formando una especie de tela de araña en que los etnólogos suelen caer. El Handbook of South American Indians, de Steward, recogía en 1948 un inmenso número (cerca de cien) de estos nombres, tomándolos como índices de pueblos definidos, actuales o extintos. Ahora, con un conocimiento mucho más denso de la región, está claro que en esta serie se sumaban denominaciones aplicadas a un mismo grupo por sus diversos vecinos, versiones paródicas de estos mismos nombres, denominaciones reconocidas por todo un grupo o apropiadas para un único sector de este mismo grupo, o para tal o cual rama de ascendentes de cualquiera de sus miembros. La desorientación que ese sistema (o esa aparente falta de sistema) puede producir en quien está habituado a nomenclaturas más fijas es considerable. Graham Townsley, en la primera tesis dedicada a los Yaminawa [Townsley 1988] proponía evitarla reuniendo bajo un nombre común una serie de pueblos que de hecho muestran una homogeneidad cultural y lingüística muy notable. De hecho, llamar a todos los *-nawa* “Purus Panoans” (tal vez, para ser más exactos, Jurúa-Purús Panoans⁴) es adecuado en la medida en que corresponde a una unidad geográfico-cultural y lingüística. Pero hay que objetar que ese laberinto o ese caleidoscopio de nombres es algo demasiado esencial para ser así descartado. Al obviarlo dejamos más claro el conjunto nawa, pero tendemos a verlo como un conglomerado de pueblos; al enfocarlo podemos reconocer en esa aparente confusión la clave que hace de ese conglomerado un sistema.

El sufijo *-nawa* es paradójico. Puede ser, es de hecho, traducido como “gente”, pero denota alteridad: otra gente, otra gente más. Sirve para estructurar un sistema de divergencias étnicas. Los sufijos *-nawa* se posponen a una serie virtualmente infinita de raíces, que en su mayor parte se refieren a animales, pero que pueden denotar vegetales, cualidades, o cualquier otra cosa; durante un tiempo, un grupo indígena hasta entonces desconocido, surgido en el Parque Nacional del Manu, en el departamento peruano de Madre de Dios, fue generalmente conocido como Parquenahua [Zarzar 1987]. Ese acervo totémico de nombres incluye desde denominaciones ricas en referencias míticas o chamánicas hasta otras perfectamente triviales (cuando no paródicas, como hemos dicho). Dentro de ese conjunto, el nombre “Yaminawa” tiene un lugar particular, pues se aproxima al rango de categoría etnosociológica (o etno-psicológica). Los “yaminawa” son, para otros grupos como Shipibo-Conibo y Kaxinawá (Pano) o Piro (Arawak), y para los blancos aleccionados por ellos, el prototipo de los indios salvajes, ajenos a toda civilidad pero en compensación valorados como cazadores o conocedores de los secretos del bosque [cf. Gow 1993]. Por una operación lógica

4. Aunque también esa denominación sea discutible: cf. Erikson [1992; 241].

simple aunque sorprendente, esa afinidad con el corazón de la selva los puede hacer también equivalentes de los blancos - a veces aparecen identificados como "indios blancos". Esa ambivalencia se aplica también al nombre. La palabra *yami* denota una cadena de metonimias que probablemente comienza por el metal, lleva al hacha de hierro y se transpone al hacha de piedra. Los Yaminawa, en los documentos desperdigados que se refieren a ellos desde el inicio de la era del caucho, pueden ser interpretados así como los indios que hacen y usan hachas de piedra, o que trafican hachas de piedra, o que buscan hachas de hierro en los asentamientos de los blancos, o que comercian con esas hachas - finalmente, en una interpretación más rebuscada, pueden ser vistos como pueblos indígenas marginales que, capturados en correrías esclavistas, son ofrecidos a trueque de esas mismas hachas de hierro⁵. La transición entre la piedra y el metal - los dos polos extremos de la tecnología en la Amazonia de comienzos del siglo XX - se ve facilitada por ser la piedra un material prácticamente tan raro como el metal en la región interfluvial en que los Yaminawa transitaban. Su busca exigía largos desplazamientos a las mismas zonas donde se dan probablemente los primeros encuentros entre blancos y grupos Pano "marginales" [Castelnau 1850-51; 342]. Yaminawa es, en suma, un nombre bien dado. Asume toda una visión geohistórica de los pueblos de la Alta Amazonia en que, desde el medio fluvial identificado con una civilidad propia, los mundos "salvajes" de la ciudad y del interior de la selva se ven como universos diversos pero sin embargo análogos. La atracción de los Yaminawa por el medio urbano es algo que no puede reducirse a una consecuencia nociva del contacto con los blancos, y que inesperadamente confirma una afinidad prevista por las clasificaciones de la etno-sociología del sudoeste amazónico⁶.

2.1. Aunque sin la eficiencia militar de los Campa o la mítica ferocidad de los Cashibo, los Yaminawa eran, no hace más de cuarenta o cincuenta años, un pueblo eminentemente guerrero. Arrinconados en las regiones menos accesibles y menos codiciadas de la selva, y convertidos así, para caucheros e indios "mansos", en la última encarnación del salvaje, los Yaminawa atacaban

5. La glosa de Yaminawa como "gentes del metal" ya aparece en el léxico de Capistrano de Abreu 1941[1914]. Como traficantes de hachas de hierro aparecen en Deshayes y Keifenheim [1982] y la interpretación de Yaminawa como objeto de trueque, en Keifenheim [1992]. La obsesión con las hachas de piedra era común en los autores de inicio del siglo XX; por ejemplo Tastevin [1926]; Oppenheim ofrece datos interesantes sobre las hachas de piedra Pano.
6. Por extraña que pueda parecer esta afirmación, ésta se confirma en campos muy diversos como un aspecto importante de la percepción indígena del mundo de los blancos. Así, la frecuente analogía entre las visiones producidas por la ayahuasca y el cine (cf. Gow [1995] y también el documental de Howard Reid "The Shaman and his Apprentice" realizado en 1989 con la asesoría de Graham Townsley), la televisión o simplemente el espectáculo de las calles de la ciudad. Así, la curiosa evolución del chamanismo indígena, que con frecuencia se expande en la ciudad al tiempo que encoge en la aldea indígena. Así, la colaboración política o económica con grupos urbanos de la clase media de las grandes metrópolis, que con mucha más frecuencia se establece con grupos relativamente aislados en áreas ecológicas "salvajes".
7. Puede decirse que las herramientas de hierro mantienen un vínculo más, especialmente importante, con la configuración social yaminawa: la mayor eficiencia del metal en los trabajos de desmonte debilita las ventajas cooperativas que ayudaban a mantener la solidaridad de los grupos, facilitando la secesión.

con frecuencia, hasta los años 50, los puestos avanzados de los blancos, como siempre en busca de herramientas de hierro⁷ - un interés que, dicho sea de paso, muestra que los llamados “primeros contactos” no suelen pasar de hitos cronológicos convencionales⁸. Algunos autores - los misioneros C. Tastevin [1919-1922] y R. Álvarez [1972], con algunas décadas de diferencia - traen notas de interés sobre sus acciones y sobre las expediciones punitivas (habitualmente mucho más sangrientas) que las seguían, y sobre convenciones usadas por los Yaminawa para marcar su territorio y avisar así del peligro a virtuales enemigos.

Pero en general - y fuera de estos detalles que afectan más a la guerra con “extraños”, y que de hecho intentan evitarla - la guerra Yaminawa es preferentemente una guerra “civil”, que se realiza prioritariamente entre grupos de lengua Pano, culturalmente muy próximos, y que en muchos casos lleva a la disolución completa de algunos en provecho de otros - en función del rapto de mujeres que la acompaña. La guerra es una actividad análoga a la caza, que a veces es difícil distinguir en los relatos de la caza propiamente dicha. Los enemigos - inscritos en el sistema de etnónimos que hemos descrito - son designados por el nombre de determinados animales, muestran algunas de sus características o en definitiva son esos animales. La guerra - que como la caza se basa en el rastreo, la sorpresa y el acecho paciente - no puede separarse de un tipo de chamanismo en que la facultad de “ver” los animales como la gente que en realidad son (y viceversa) es absolutamente central.

En la historia oral, una hechicería extremadamente agresiva es el motor aparente de esos conflictos. La proximidad entre dos grupos despierta fácilmente las sospechas de agresión - mágica o fáctica - con objetivos preventivos. Se habla incluso [Calavia 1995; segunda parte cap. II] de una especie de diplomáticos negativos, que fomentan malentendidos maximizando el índice de hostilidades. Cuando la guerra no toma la forma de una correría cuidadosamente planeada, puede surgir de improviso en una fiesta; las imágenes del ayahuasca muestran las intenciones aviesas de anfitriones o huéspedes, o en otro momento ponen en contacto con parientes muertos que reclaman venganza. La convivencia cotidiana es también una fuente inagotable de sospecha, y así la alianza de hoy es inevitablemente la semilla de la guerra de mañana⁹. La guerra también constreñía a un modo de vida salvaje. Las constantes fugas llevan al abandono de los cultivos, substituidos por los productos de la recolección o incluso a evitar el fuego de cocina. Es preciso notar que el

8. Es muy significativo en ese sentido el relato del misionero R. Álvarez de su “primer contacto” con un grupo de los Yaminawa: los indios, desnudos y aparentemente salidos de un mundo históricamente remoto, vociferaban y apuntaban al misionero con sus flechas. Cuando los guías Amahuaca pudieron traducir sus palabras, el misionero supo que le estaban proponiendo que fuese su patrón, para intercambiar trabajo y herramientas [Soria 1965].

9. Este panorama sombrío que surge de la memoria colectiva como propio de los “tiempos antiguos” puede corresponder [Townsend 1988; 23] a un período histórico muy concreto: el de la expansión cauchera que, además de promover una agresión virulenta “desde fuera”, confinaba a los indios en territorios reducidos, con el consiguiente incremento de los conflictos. La explicación es muy plausible, pero no implica, claro está, que la guerra indígena como tal sea una externalidad.

juicio con que los Yaminawa acompañan los relatos de este pasado bélico es muy crítico. Aunque se admire el saber chamánico y el vigor de los antiguos, su belicosidad es en definitiva asimilada a los peores aspectos de la vida presente - a la fragilidad de una sociedad disgregada que enrarece la vida cotidiana y debilita a los Yaminawa frente al mundo exterior.

2.2. La pacificación de los Yaminawa se da en la primera mitad de los 50, con el establecimiento de relaciones continuadas con madereros y traficantes de pieles de Perú y Brasil. "Pacificación" aquí quiere decir muy poco. El saqueo dejó de ser desde entonces una necesidad para los Yaminawa, aunque podemos sospechar que si ese saqueo era visto por los blancos como una especie de guerra, no es seguro que los Yaminawa lo entendiesen así. Los Yaminawa dejan de huir de los blancos, les pierden el miedo y aprenden a hablar con ellos. Pero habría que preguntarse en qué medida la "pacificación" altera las acciones bélicas "internas". El paso a la condición de indios "mansos" no hace más que cambiar la interpretación dada a las incursiones contra grupos aún "bravos". Desde sus aldeas ya asociadas a explotaciones madereras o caucheras, los Yaminawa continúan rastreando con avidez grupos "bravos" cada vez que éstos dan alguna señal de vida.

Una cierta dependencia a respecto de los blancos se va elaborando a lo largo de veinte años, y hacia 1975 los Yaminawa se encuentran agregados al seringal Petrópolis, en el río Yaco, en situación que los documentos de la época describen como muy penosa [Cruvinel 1977].

Es en esta época cuando, con la llegada al Acre de la FUNAI y el empeño de alguno de sus agentes, los Yaminawa comienzan a tener vías alternativas de comercio con los blancos y una cierta protección frente a los patrones: consiguen establecerse en una aldea río arriba, independiente del seringal. Pero atraviesan también serias crisis. Cuando Zé Correia, uno de sus líderes, va a Rio Branco - la capital del Acre - para dirigir una organización indígena, buena parte de su grupo se empeña en seguirle. Desarraigados, llevan una vida miserable en la periferia de la ciudad - iniciando un hábito de desplazamiento que hasta ahora se produce periódicamente - y llegan a inspirar una campaña de ayuda que recogió fondos para mandarlos de vuelta a su aldea.

2.3. Es difícil ofrecer una descripción clara de los conflictos producidos en la época. A falta de una descripción más pormenorizada del grupo en cuestión, que no cabe en este espacio y que puede encontrarse en mi tesis doctoral [Calavia 1995] el relato no pasará de un desorden de nombres y episodios, que intentaremos aclarar en la interpretación posterior.

En el primer episodio documentado, en 1982, un tal Zé Batista hiere en el brazo a Tuxaua; Adão, en venganza, acuchilla a varios parientes del agresor, que por su parte responden matando a un hijo de Sebastião, que vivía entre ellos por causa de su matrimonio, y al padre de Paixão, vinculado también al grupo de Tuxaua. Con miedo de ulteriores venganzas que pudiesen venir de Adão y de Antonio Coruma, el sector del grupo en que se cuenta Zé Batista se separa y abandona la reserva del Alto Yaco. Son los Bashonawa que residen desde entonces en una "favela" de la ciudad brasileña de Brasileia. En otro caso, en 1984, el padre de Antonio Pedro, que residía entonces con sus parientes

en Asa Branca, muere a manos de Antonio Batista, que aún vivía entonces en la aldea del alto Yaco. En este caso, el grupo ofendido escapa a São Pedro, en el río Acre, engrosando aún hoy las filas de la misión de la MNTB cercana a Bolpebra, en Bolivia. El conflicto mejor documentado ocurre en diciembre de 1986 en la aldea Betel, cuando Tuxaua, por encargo de Machico, trae una provisión de alcohol. El dueño del alcohol no está, y la mercancía es consumida sin más dilaciones. En las riñas que acompañan a la borrachera, Lauro do Olavo mata a Antonio Lourival, su cuñado. En venganza, Valdo (un hermano clasificatorio de Antonio) mata a Lauro. El grupo está al borde de la escisión y temeroso de más violencias; sólo la llegada del jefe Correa consigue apaciguar los ánimos y evitar tal resultado. A diferencia de lo que ocurría en los otros casos, el jefe tenía relaciones próximas con ambos bandos (era *txai*, “primo” de los dos muertos) pero aún así la disputa de 1986 proporciona buena parte de las líneas de una nueva quiebra del grupo que se lleva a cabo en 1989 - y que según la versión divulgada entonces se habría debido a causas muy diferentes (ver nota 2).

No me cupo asistir de cerca a ninguno de estos conflictos, pero sí a un buen número de reyertas sin peores consecuencias pero que nada indica sean sustancialmente diferentes a las que sí las tuvieron. Casi todas ellas se produjeron a lo largo de alguna fiesta, y sin excepción se asociaron al consumo de alcohol. En todas ellas, más que una pelea propiamente dicha, lo que podía contemplarse era un agitado vaivén de parientes que intentaban evitar que se llegase a las manos o que, cuando ya no había más solución, contribuían a incendiar los ánimos con discursos acalorados; gritos de las mujeres, busca desesperada de armas dificultada por la embriaguez o porque alguien las ha escondido prudentemente.

La aparente trivialidad de esos incidentes no nos debe impedir pensar en ellos. Para empezar, nada más lejos del estilo “concéntrico” de las riñas entre blancos, en que una multitud se agolpa en torno de un número reducido de protagonistas individuales. Las riñas Yaminawa son riñas ambulatorias, que recorren todo el espacio del caserío, poniendo en juego a todos los presentes, forzándolos a actualizar solidaridades latentes o a escoger entre fidelidades contradictorias. Más que seguir un mapa social predefinido, los conflictos lo dibujan sobre la marcha. El jefe, en ese intermedio, recoge informaciones, reprende a los adversarios o los lleva a algún lugar central desde donde dirige a toda la comunidad un animado sermón. Son por lo demás riñas esencialmente verbales, que raramente tienen consecuencias graves en el momento; cuando las tienen, se dan más tarde, en emboscadas en el camino, lejos del ambiente potencialmente explosivo de la fiesta. Su aspecto desordenado y aleatorio no impide, así, que sean actos considerablemente ritualizados, que exigen la participación de todo el grupo y tienden a minimizar las consecuencias inmediatas.

Si volvemos ahora a los disturbios que produjeron muertes y escisiones entre los yaminawa en los últimos quince años, un rápido examen nos muestra que se trata de conflictos entre afines, que tienden a subrayar por contraste la solidaridad entre los consanguíneos. Los motivos no parecen merecer mucha atención por parte de los informantes. Se suele decir que los altercados se produjeron porque los contendientes “habían bebido”. Si el informante está más próximo al caso, es común que se refiera a lo que podríamos decir ofensas tautológicas: dijo tal cosa, insultó, agarró

un cuchillo, le quería mal. Los motivos sexuales - infidelidades o intentos de seducción, que son la explicación infalible de los homicidios de extranjeros o de las riñas inocuas entre Yaminawa, especialmente durante las borracheras - no parecen importar en este caso.

3.1. Pero si las causas o las circunstancias no están claras, las consecuencias lo están. La distribución actual de los Yaminawa en la región depende directamente de estos conflictos. En los dos primeros casos narrados, llegaron a consagrarse etnónimos independientes para los segmentos que se segregaron a raíz de una pelea: Bashonawa y Yawanawa aparecen en el mapa etnográfico de la región en función de ese conflicto.

Los Yaminawa - vamos a permitirnos un poco de teleología - riñen para separarse. Poco después de acabarse mi trabajo de campo, Abdías, hermano menor de Antonio Coruma, fué asesinado en Brasileia por uno de los Bashonawa, mientras esperaba un barco que lo llevara a la aldea. El incidente provocó la salida de un grupo de la aldea en dirección a Boca do Acre, llevándose a término una ruptura que ya se iba anunciando desde la polémica substitución del jefe anterior. El grupo del que partió la agresión es ajeno a la AI y tiene como sabemos una vieja enemistad con los parientes del muerto, así que para vincular el asesinato a la escisión los interesados llevan a cabo interpretaciones complejas, no muy convincentes. Se dice que Julio, el nuevo jefe, tardó mucho en mandar la barca; que la muerte fué encargada por Tuxaua, un partidario de Julio. Pero Tuxaua, aunque tenga vagos lazos de parentesco con los Bashonawa es también un viejo enemigo suyo, y barcas que tardan más de lo que deben son norma en la región.

Mejor que buscar las razones de estas violencias sería entenderlas como eventos „sin sentido” pero capaces de reunir a su alrededor consecuencias y causas. Las relaciones de parentesco Yaminawa no son capaces de generar grupos „corporados” que puedan competir en cualquier campo - tierras, caza, pesca...¹⁰ - creando las bases del conflicto. Verdad es que en los conflictos siempre salen a relucir determinadas categorías de parientes - esencialmente hermanos vs. cuñados. Pero lo hacen de tal modo que lo que se muestra es mucho más su debilidad como categoría. Los hermanos que toman la iniciativa en la venganza son hermanos „clasificatorios” y nunca “legítimos”: es decir, la venganza los hace más hermanos de lo que eran, en virtud de una ética que no habló tan alto a los consanguíneos inmediatos. Las divisiones resultantes de las riñas, consiguen lo que el sistema de parentesco no consigue: generar grupos con fronteras bien definidas - que antes o después comienzan a intercambiar esposos/-as. Si la aldea dual que se postula como modelo pano primitivo [Kensinger 1995; 157] puede entenderse como un modo de evitar las tensiones propias de la exogamia, por medio de la residencia común; si el ciclo residencial [Townsend 1988; 39] es un modo diplomático de equilibrar esas tensiones en el tiempo, la actual frecuencia de fisión por riñas cierra el ciclo negando el tipo de alianza establecida desde la aldea dual - ese intercambio elemental de

10. Dígase de paso que no hay en ello ninguna ventaja „ecológica”. No hay limitaciones de espacio que recomienden una mayor dispersión. No hay disputas sobre chacras o terrenos de caza que se puedan alegar como motivos de las reyertas. Por el contrario, las separaciones han puesto a varios subgrupos en condiciones de supervivencia muy difíciles.

mujeres que crea un mundo de „cuñados” - dando lugar a aldeas de „parientes” que recurren a matrimonios complejos.

Es preciso notar que este esbozo confluye con los análisis de Deshayes [1992], que a respecto de los conflictos internos entre los Kaxinawá, relativamente pacíficos y endógamos - muestra que sin ellos los grupos autónomos acabarían convirtiéndose en grupos aislados.

La guerra, en suma, puede cumplir un papel estructurador que complementa o modifica el de la alianza. Dada la inexistencia de grupos corporados previos al conflicto, la frontera bélica que se establece entre los grupos es egocéntrica: afecta seriamente a un número muy reducido de individuos, que se verían envueltos en una cadena de venganzas si la rápida escisión no acabase con el proceso, y la mayor parte del grupo continúa manteniendo relaciones con el segmento separado. La escisión genera de hecho una especie de expansión territorial sin la cual los Yaminawa estarían ahora prácticamente reclusos en el río Yaco.

3.2. La guerra, el contacto, la identidad Yaminawa.

La guerra yaminawa está reducida a un mínimo: nada queda de las antiguas armas, casi nada de las antiguas correrías, poco de la magia asociada a ellas. Pero ese mínimo es esencial: todo el complejo mecanismo de redefinición de identidades dentro del conjunto *nawa*, que hemos intentado describir al principio de este artículo, tiene en esas guerras ínfimas su motor o su clave.

Para comentar en conjunto estas interpretaciones resulta tentador ensayar una paradoja decididamente alejada del sentido común: esos Yaminawa de los que se dice con frecuencia que “han perdido su identidad” o su “cultura”, debido a un exceso de contacto con el mundo de los blancos, pueden ser vistos - y a veces lo son¹¹ - como los auténticos primitivos del Acre brasileño. En realidad, ellos nunca han entrado en contacto con los blancos, a pesar de las apariencias. Las pruebas no son difíciles de encontrar. Si los yaminawa hubiesen “entrado en contacto” con el blanco habrían definido un lugar para él en su clasificación étnica; pero no, le llaman *nawa*, que como vimos es el mismo término que sirve para marcar la variedad étnica interna. La poderosa alteridad de los blancos se disuelve en una estructura preexistente¹². Los Yaminawa no han “tomado conciencia” de su condición de “indios” - esa nueva identidad a ellos reservada dentro del sistema colonial, que les define algunos límites, algunas alianzas y algunos derechos - ni mucho menos han diseñado una nueva formación política adaptada a esa nueva situación. No han forjado un tradicionalismo como el que consolida la imagen pública de tantos grupos indígenas. Por el contrario, han continuado desarrollando una dinámica - no sabemos qué tan vieja, pero en ningún caso inédita - de guerra interna, de fragmentación y peregrinación por un mundo que es ancho y ajeno hoy como siempre.

11. Los mismos periódicos que denuncian la miseria de los Yaminawa en las calles de la capital suelen identificar como “Yaminawa” a los indios “aislados” que eventualmente atacan un puesto de colonos en las áreas fronterizas, actualizando la dualidad de la que ya hablamos anteriormente.

12. Esa interpretación nada tiene de nueva: en sustancia es la misma formulada por Claude Lévi-Strauss a propósito de algunos mitos amerindios [Lévi-Strauss 1991; capítulo 18] que “pre-definirían” el espacio después ocupado por el blanco.

El llamado “contacto”, más que crear una nueva era, ha llevado a la apoteosis algunos trazos de la antigua.

Esa versión alternativa de los hechos es, de todos modos, parcial. Hay, sí, indicios de que el contacto se ha producido al fin y al cabo. La historia es objeto de amargas reflexiones para muchos Yaminawa, que oscilan entre la admiración y la reprobación del pasado - vigoroso pero ya inviable. El mejor ejemplo puede ser la “moralización” del chamanismo Yaminawa, antaño protagonista central del ciclo de agresiones y venganzas y hoy cada vez más esotérico y terapéutico. En el caso Yaminawa, como en muchos otros a lo largo de la Amazonia, el chamanismo, lejos de ser arrastrado por la ola modernizadora, es la institución indígena que mejor se abre camino en la nueva situación, lo que puede hacernos pensar con más cuidado sobre esa y otras olas. La llegada del hombre blanco al mundo indígena americano - en el caso en que nos ocupa, al mundo indígena amazónico - tiene la trascendencia de un hecho extenso y grave que se inmiscuye en una historia en curso. Pero no significa de ningún modo la llegada de la historia: protagonistas y enredos anteriores prodiguen su curso, y no necesariamente en segundo plano.

BIBLIOGRAFÍA

- ABREU Capistrano de, 1941 (1914), *rã-txa bu-ni-ku-i: Grammatica, textos e vocabulário Caxinauás*. Ed. Sociedade Capistrano de Abreu.
- ÁLVAREZ Ricardo, 1972, *Les structures sociales, politiques et économiques des Piro*. Tesis de doctorado, Sorbonne, Paris.
- CALAVIA SÁEZ Oscar, 1995, *O nome e o tempo dos Yaminawa. Etnologia e história dos Yaminawa do rio Acre*. Tesis de doctorado, Universidade de São Paulo
- CARVALHO J.B., 1931, Breve Noticia sobre os indígenas que habitam a fronteira do Brasil com o Perú, en: *Boletim Museu Nacional* VII No.3, pp.225-256
- CASTELNAU Francis Comte de, 1850-1851, *Expédition dans les parties centrales de l'Amérique du Sud*, Ed. P. Bertrand, Paris
- CASTELLO BRANCO José Moreira, 1947, Caminhos do Acre, en: *RIHGB* vol. 196, pp. 74-225
- CASTELLO BRANCO José Moreira, 1952, O Gentio Acreano, en: *RIHGB* vol. 207, abril-junho 1950 pp. 3-78
- CRUVINEL Noraldino Vieira, 1977, *Jaminaua e Machineri do Alto Rio Yaco*, Relatório FUNAI, mecanograf.
- DESHAYES Patrick, 1992, Paroles chassées. Chamanisme et chefferie chez les Kashinawa, en: *JSA* 1992, LXXVIII-II, pp. 95-106
- ERIKSON, 1992, A etnohistória Pano, en: M. Manuela Carneiro da Cunha: *História dos Índios no Brasil*. 239-252 Companhia das Letras São Paulo
- GOW Peter, 1993, Gringos and Wild Indians. Images of History in Western Amazonian Cultures, en: *L'Homme*, Avril-Décembre 1993 XXXIII^e Année No. 126-128, pp. 327-348
- GOW Peter, 1995, Cinema da floresta: Filme, alucinação e sonho na Amazônia Peruana, en: *Revista de Antropologia* vol.38 n°2; pp. 37-54, Universidade de São Paulo
- Instituto Sócioambiental (ISA), 2001, *Povos Indígenas no Brasil. 1996-2000* São Paulo
- KEIFENHEIM Barbara, 1992, Identité et alterité chez les Indiens Pano, en: *JSA* LXXVIII-II: pp. 79-93
- KENSINGER Kenneth, 1995, *How Real People ought to live. The Cashinahua of Eastern Peru*. Waveland Press, Prospect Heights
- LÉVI-STRAUSS Claude, 1991, *Histoire de lynx*. Plon, Paris

- OPPENHEIM Victor, 1936, Sobre os restos da cultura neolítica dos índios Panos do Alto Amazonas, en: *Annaes da Academia Brasileira de Sciencias* VIII pp. 311-314
- SORIA José M., Ricardo Álvarez, 1965, El Interviú confidencial, en: *Misiones Dominicanas*, Mayo-Junio pp. 8-17
- STEWART Julian H. (ed.), 1948, *Handbook of South American Indians*, Vol.3, Washington, Smithsonian Institution.
- TASTEVIN Constantin, 1919-1922, *Anotações do P. Constantino Tastevin sobre os seringais do rio Jurua. Transcritas por P. Teodoro.*
- TASTEVIN Constantin, 1925, Le fleuve Murú, en: *La Géographie* T. XLIII pp.403-422 y T. XLIV pp. 14-35
- TASTEVIN Constantin, 1926, Le Haut Tarauacá, en: *La Géographie* 45; 34-54
- TASTEVIN Constantin, 1928, Le Riozinho da Liberdade, en: *La Géographie* T. XLIX No.3-4 pp.205-215
- TOWNSLEY Graham, 1988, *Ideas of order and patterns of change in Yaminabua society*, Ph.D. Thesis, University of Cambridge.
- ZARZAR Alonso, 1987, Radiografía de un contacto: Los Nahua y la sociedad nacional, en: *Amazonia Peruana* No. 14, CAAAP Lima.