

Oscar Calavia Sáez*

Extranjeros sin fronteras. Alteridad, nombre e historia entre los Yaminawa

Resumen: En el ejemplo de la población indígena amazónica denominada Yaminahua se discuten los conceptos de identidad y alteridad que se practican en algunas sociedades étnicas de la agrupación Pano, considerando los intercambios y las relaciones interétnicas dentro de esa agrupación ‘etnolingüística’, con otros pueblos indígenas fuera de la misma y con los ‘blancos’, así como las alianzas matrimoniales (entre “enemigos” potenciales), las relaciones entre “vecinos” y entre parientes, y los constantes procesos de escisión dentro de gran parte de los Pano. Se examinan la aceptación de identificaciones por otros como auto-identificación así como la clasificación étnico-social de otras poblaciones pano hablantes, ambas bastante diferenciadas y complejas, en análisis detallados del concepto “nawa” y de designaciones étnico-sociales que combinan éste con otros elementos, no como construcciones etnológicas, sino como recursos sociales de los propios pueblos indígenas, bajo varias condiciones específicas de la constitución identitaria de sus núcleos sociales.

Summary: Taking as an example the indigenous Amazonian people known as the Yaminahua, this article discusses the concepts of identity and change found in some ethnic communities of the Pano group, considering the exchanges and the interethnic relationships within this “ethnolinguistic” group, with other indigenous peoples and with ‘Whites’, as well as matrimonial alliances (between potential “enemies”), the relationships between “neighbours” and between relatives, and the constant schisms within a large section of the Pano. The author analyses the recognition of identifications by others as auto-identification and the ethnic-social classification of other Pano-speaking populations, both variable and complex, through analyses of the “nawa” concept and of ethnic-social designations that connect this concept with other elements, not as ethnological constructions, but as social resources of the indigenous peoples themselves, under various specific conditions concerning the construction of identity of their social nuclei.

* Florianópolis, Brasil. Departamento de Antropologia da Universidade Federal de Santa Catarina.



Tal vez no haya en la antropología de las llamadas Tierras Bajas de Sudamérica concepto que supere en presencia y rendimiento al de “alteridad”.

El *otro* es el común denominador de una larga serie –sociológica y cosmológica– de figuras imprescindibles en cualquier descripción de la vida indígena: afín real o potencial, predador, enemigo, canibal, muerto, “hombre blanco”, jaguar. La alteridad no supone una simple negación, sino una relación efectiva que puede formularse de varios modos: reciprocidad negativa, predación generalizada, ciclos de venganza y/o canibalismo, etc., y que puede vincular igualmente humanos “reales”, animales, espíritus, muertos, dioses, etc.

El *otro* ocupa un lugar especial en el pensamiento amerindio, diferente del que le deparan las culturas del Viejo Mundo. Buenos índices de esta diferencia pueden ser las respectivas ideas sobre gemelaridad que se encuentran en las mitologías indoeuropeas (donde se destaca la igualdad y la solidaridad –o, a la inversa, la oposición antitética– de los gemelos) y en las amerindias (donde los propios gemelos, caso extremo de la identidad entre dos seres, son por origen diferentes, y origen de diferencias). Ese *otro* apriorístico se manifiesta también en la apertura al exterior y en la *previsión* del otro: recuérdense, como ejemplo particularmente dramático, los mitos o profecías que en diversos puntos de América identificaron la llegada del hombre blanco con el regreso prometido de un dios.

El *otro*, así, es necesario: aún en grupos reducidos a mínimos demográficos, la alteridad debe ser preservada o recreada por la captura de otro o por la memoria inextinguible de esa captura. La frecuencia de sistemas de parentesco de tipo dravidiano permite, con gran economía de medios, esa continua reproducción de “otros” en el seno de pequeños grupos endógamos. Dentro de ese necesario comercio con el *otro*, no obstante, caben actitudes diversas, desde un control reticente hasta una avidez que exige la absorción constante de alteridad para que la sociedad se mantenga viva. El otro, por todo ello, es más que algo allende un margen; es quien constituye lo social. En ese sentido, no hay contradicción necesaria entre etnografías obcecadas por la guerra o el canibalismo y las que se interesan por lo cotidiano, la elaboración de la persona, las relaciones domésticas. En último término, lo que se caza fuera –enemigos, carne, nombres, cantos–, es objeto de un consumo productivo que da cuerpo y alma al interior.

El otro es lo dado, que engloba al “self” construido a partir de él; la identidad es, digamos, un caso límite de la alteridad ...

Hasta aquí, una síntesis posible –ya que una enumeración exhaustiva no lo sería– de los postulados más comunes que a respecto de la alteridad se encuentran en la literatura especializada. No pretendo hacer una arqueología de esos conceptos y juicios, ampliamente compartidos por una larga serie de etnólogos, especial, aunque no exclusivamente, brasileños y franceses. Referencias e inspiraciones generales de este trabajo son Manuela Carneiro da Cunha (1978), Bruce Albert (1985), Jean-Pierre Chaumeil (1985), Philippe Erikson (1986), Patrick Menget (1993), Carlos Fausto (2001). Creo necesario, de todos modos, hacer una referencia particularizada a la formulación clásica

ca de la “apertura al otro” por Claude Lévi-Strauss (1991) y a los trabajos actuales de Viveiros de Castro (cf. la recopilación de 2002 y especialmente 2000, de donde esa última frase está tomada) donde los temas tratados en este artículo se presentan de un modo más radical y articulado. El concepto de reciprocidad negativa, fruto de una genealogía diferente, proviene de Marshall Sahlins (1983 (1974)).

Los postulados mencionados sirven de glosa a una enorme variedad de instituciones guerreras, matrimoniales, terapéuticas, festivas, artísticas, etc. A partir del ejemplo Yaminawa, intentaremos mostrar en este artículo como pueden también servir para un relato más exacto de la historia indígena de la Amazonia, definiendo sus sujetos o al menos previniéndonos contra versiones demasiado substantivas de su identidad.¹

1. ¿Quiénes son los Yaminawa?

Las primeras noticias sobre los Yaminawa aparecen con el boom del caucho, en las últimas décadas del siglo XIX, en fuentes peruanas y brasileñas que a su vez citaban informaciones de –respectivamente– indios Shipibo-Conibo y Kaxinawá (todos ellos de lengua Pano, y situados en las zonas próximas a la frontera amazónica entre Brasil y Perú).² Los Yaminawa propiamente dichos no aparecen sino fugazmente: una cautiva, o la visita que hacen a un *seringal*, o un ataque que se les atribuye.

Es fácil entender ese carácter escurridizo: el “yaminawa” es, para Shipibo o Kaxinawá, una encarnación bastante literal del “salvaje”, un habitante de las profundidades de la selva, ajeno a la noción de civilidad ribereña que ellos encarnan, pero adornado por ello mismo con el prestigio del salvaje – los Yaminawa serían buenos cazadores, buenos conocedores de los misterios de la selva, de sus fármacos y sus venenos. El Yaminawa está, en rigor, siempre *más allá*, o más selva adentro, lo que acaba haciendo que ese nombre no se asiente sobre una población concreta hasta el momento en que nadie más queda por salir de las breñas. La identificación estable de grupos con ese nombre es casi siempre posterior a la segunda guerra mundial, cuando los azares de la economía bélica dieron un nuevo vigor a la economía cauchera, dejando paso después a los comerciantes de pieles y madera, que alcanzaron a penetrar en las últimas regiones interfluviales. Claro está que de las breñas siempre puede salir alguien más. Hoy mismo, los grupos indígenas de la región que rehuyen el contacto con los

1 Este artículo repite parte significativa de los argumentos de una ponencia presentada en junio de 2002 en la 23^a *Reunião Brasileira de Antropologia*, celebrada en Gramado. En aquel caso, la discusión del término *nawa* se ligaba a un examen de los mitos Yaminawa relativos al jaguar, que no se hallará aquí, como no se desarrolló en la ponencia la relación del concepto *nawa* con las teorías sobre la alteridad.

2 Los Yaminawa fueron el tema de mi tesis doctoral (Calavia Sáez 1995), basada en una investigación sobre el grupo situado en Brasil, en la ribera norte del río Acre, entre 1992 y 1994. He optado en general por excluir la referencia a las fuentes documentales sobre los Yaminawa, desperdigadas en periódicos locales, informes oficiales o publicaciones de escasa difusión; todas ellas podrán ser encontradas en mi tesis de doctorado, que actualmente estoy preparando para publicación.

blancos y eventualmente entran en conflicto con seringueiros u otros indios son frecuentemente identificados como “Yaminawa”.

Actualmente, unos mil quinientos individuos repartidos entre Brasil, Perú y Bolivia, y agrupados en cerca de veinte aldeas, son conocidos como Yaminawa, y se co-dean con otras etnias Pano lingüística y culturalmente muy próximas – de las que pocas cosas los diferencian, aparte del nombre.

El término “Yaminawa” tiene en origen resonancias complejas. “Yaminawa” es traducido a los curiosos de la época como “hombres del hacha” o “del metal” (*yami* puede equivaler en los dos casos al segundo elemento), y glosado de modos muy diversos. A veces se entiende que el hacha es de piedra, un indicio de su primitivismo que fascinará por un tiempo a los escritores; o, por el contrario, que es de metal, y entonces el nombre alude a la avidez con que los Yaminawa siguen a los blancos en busca de herramientas o armas. Pero puede ser también que el nombre aluda no al uso o al deseo, sino a una identificación más esencial: los Yaminawa aparecen entonces como “dueños del hacha” que ellos fabrican, o trafican después de sus rapiñas en los asentamientos de los blancos. Sea de metal o de piedra, ese atributo muestra su conexión con algún tipo de exterior: las piedras (sobre todo, las piedras aptas para elaborar utensilios) eran en la época tan raras como el metal en esa parte de la Amazonia. Ahora, cuando hachas y machetes se encuentran con facilidad en el comercio local, lo son más, y los Yaminawa siguen guardando algunas hachas de piedra, útiles para varios usos domésticos (las he visto usar, sin mango, para moler maíz o a modo de martillo). Hay referencias a la busca de piedras a grandes distancias, a los rápidos rocosos del río Urubamba en las últimas estribaciones de los Andes antes de su entrada en la llanura amazónica. No es mucho suponer –un mito yaminawa lo sugiere claramente– que por ese rumbo los Yaminawa hayan tenido relación con los blancos antes que por el lado brasileño. El “hombre-hacha” aparece también en algunas fuentes, con tintes más dramáticos, como un cautivo que se da *a cambio de un hacha*. En la economía predatoria de la época del caucho, los nutridos grupos indígenas de la cuenca del Ucayali, como Shipibo y Conibo, que contaban con una larga historia de convivencia con los misioneros y los mercaderes hispanos, hicieron de los pueblos del interior de la selva el blanco principal de sus expediciones de caza de esclavos, y el alimento de su papel de intermediarios comerciales.

Reconociendo lo que cada una de esas interpretaciones, por separado, pueda tener de etimología “popular”, podemos decir que en conjunto ellas describen a la perfección el modo en que los Yaminawa aparecen en la historia occidental. Podría decirse que los Yaminawa son, en rigor, un producto del imaginario sincrético colonial que ha llegado a existir en carne y hueso.

No están solos en esa condición, por extraña que ella nos parezca. Pensemos en otros ejemplos amazónicos. Los Andoque son también hombres-hacha, que combinan de modo muy semejante –en una región también asolada por la caza y tráfico de seres humanos– las imágenes de “indio primitivo” y de “indio blanco” (Landaburu/Pineda 26-27); pensemos también en el caso de los Caripuna, un etnónimo aplicado en varios

momentos de la historia a grupos hostiles del Alto Rio Madeira y de la costa venezolana que ha acabado por designar a un grupo del Amapá brasileño cuya lengua nativa es un patois del francés (Tassinari 1998). Los Andoque, los Caripuna o los Yaminawa vienen a existir porque estaban –digamos- previstos. El miedo al salvaje o la identificación con él, la codicia de los metales (hierro por un lado, oro por el otro), son elementos obligados de la historia amazónica: en un momento tan temprano como el de la primera expedición que remonta el río Amazonas a partir de Belén en 1639, Cristóbal de Acuña se refiere también a unos hombres-metal, los Yumaguari, perdidos río arriba a gran distancia del curso principal, y que se unen a la hueste de pueblos temibles o deseables que se espera encontrar – y por ello mismo se acaba, en general, encontrando.

Ese “imaginario colonial” al que me refiero no es simplemente el imaginario *de los colonizadores* –importado de Europa y quizás enraizado en fuentes clásicas, como ha sido común sospechar de las consejas de conquistador– sino el resultado de un cruce de informaciones entre los diversos grupos indios y blancos, en que las nociones etnográficas nativas jugaron un papel importante. Nada nos impide pensar que ese imaginario no sea, a fin de cuentas, muy anterior a los colonizadores que por primera vez lo anotaron. En sus informaciones a los colonizadores, los nativos se refieren constantemente a núcleos *hiper-salvajes* –como los de los Auca (Taylor 1992) o los “caníbales” Cashibo (Frank 1991)– y núcleos *hiper-civilizados* – como los diversos reinos de Paititi, El Dorado, los Incas o las Amazonas, hoy en día reemplazados por interpretaciones futuristas de las ciudades de los blancos. Aun si quisiésemos entenderlos como simples tretas de contra-información, esos extremos virtuales han jugado de un modo u otro un papel de ordenación e integración imaginaria del espacio amazónico.³

“Imaginario” tampoco es aquí una representación ideológica o fantasiosa superpuesta a la realidad, sino el guión cuyos papeles vienen a repartirse entre los actores de la historia. En otras palabras, los Yaminawa de hoy día saben perfectamente que ese nombre les ha sido dado por otros; por eso mismo lo entienden como un nombre efectivo. Los equívocos y los contrastes contenidos en ese nombre son los que ciñen hoy mismo su vida diaria, y los convierten, en el común entender de indigenistas, antropólogos, indios y medios de comunicación del Acre brasileño, en indios de dos caras, ambas inquietantes: por un lado la amenaza “salvaje” que ronda los seringales más remotos, y a la vez los indios deculturados que, en un caso extremo de desarraigo y abandono de sus modos de vida tradicionales, vagabundean en estado miserable por las ciudades de la región.

3 Véase Carneiro da Cunha (1998), comentado también más adelante.

2. ¿Como se llaman los Yaminawa?

A los etnónimos suele dárseles en la literatura etnográfica una atención meramente protocolaria, por mucho que ésta se manifieste en las primeras páginas de cualquier monografía.

Se trata en general 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.

En el sudoeste amazónico esas tareas de nominación son un poco más arduas. Los nombres étnicos parecen ser aún más abundantes que de costumbre, los equívocos más frecuentes, más intrincados y más voluntarios. Los grupos indígenas son pequeños y numerosos, y cambian de lugar y nombre con frecuencia. Inscritos en un marco étnico y lingüístico variopinto –no sólo en cuanto a los nativos, ya que las fronteras Brasil-Perú-Bolivia cruzan la región– reciben nombres diferentes de vecinos diferentes, y la propia grafía, en lugar de disciplinar ese campo, parece dar pie a innovaciones. Cada grupo guarda memoria de nombres anteriores, a veces tenidos por más auténticos que los actuales, y de vez en cuando adopta el nombre de otros, aceptando equívocos del extranjero, o provocándolo ellos mismos – como en el caso, contado por Tastevin, de los “Katukina” de lengua Pano, que, temerosos de persecuciones, tomaron ese nombre de un grupo indígena considerado “manso” por los blancos.

Una parte significativa de los pueblos indígenas del sudoeste amazónico cuenta con nutridos catálogos de etnónimos formados con un sufijo cuyo significado es, digamos, *gente*. Es el caso de *djapá* para los Kanamari, *madiha* o *mady*, para diversos grupos Arawa, *ineri* o *ineru* para los Piro, y *nawa* para los Pano. A ese sufijo se antepone una raíz tomada de un acervo principal pero no exclusivamente zoológico, lo que da al resultado un cierto sabor “totémico” y por lo demás hace de esos nombres términos traducibles de una lengua a otra. Así, *Yawanawa* “quiere decir” gente-pecarí, igual que *Manchineri*, igual que *Weredjapá*.

Un inciso: no me detendré aquí⁴ a discutir ese “totemismo” al que acabo de aludir, o, para ser más exactos, la relación entre ese modelo etnonímico y una mitología/cosmología que gira obsesivamente sobre el continuo tránsito entre la condición humana y la animal. Aunque pocas veces se encontrará una correspondencia explícita entre los dos términos –por ejemplo, exégesis que hagan del mito de origen de los pecaríes un mito de origen de la gente-pecarí–, ello no nos libra de suponer un nexo entre las rela-

4 Como lo he hecho en otras ocasiones (Calavia Sáez 2001, 2002).

ciones (¿cosmológicas?) que se manifiestan en los relatos de transformación humanos/animales y aquellas otras (¿sociológicas?) que vinculan los diversos colectivos *nawa*. En ambos casos se trata de expresiones ejemplares de alteridad, cuya combinación está más acá o más allá de cualquier paralelo real o figurado.

“Nawa”, de este modo, es “gente”: hay gente agutí (Marinawa), gente-luna (Ushunawa), gente jaguar (Inonawa), gente hueso (Shaonawa), gente hacha (Yaminawa) etc. La lista es de hecho muy extensa, y potencialmente infinita, pues siempre existe la posibilidad, y la ocasión, para improvisar un nuevo nombre. Esos nombres “nawa” no son necesariamente nombres *verdaderos*. Los *Yaminawa* brasileños recibieron ese rótulo de los agentes de la FUNAI (Fundação Nacional do Índio) que trataron con ellos no hace más de treinta años. Pero al ser inquiridos sobre su verdadero nombre, no nos ofrecen un término como Yura (corpo) o Noko Kaio (nuestra raíz) – términos en su lengua equivalentes a otras “autodenominaciones” amazónicas. Muy por el contrario, nos proponen *otros* nombres *nawa*. Así, los *Yaminawa* suelen decir que ellos son en realidad *Xixinawa* (gente coatí) y *Yawanawa* (gente-pecarí), con algún añadido de *Kaxinawá* (gente murciélago). Esa precisión no es suficiente para los más viejos y eruditos del grupo, que pueden puntualizar que el verdadero nombre era, originalmente, *Mastanawa*, o antes *Shaonawa*, o en último término *Dëianawa*, etc. En un grupo cognático, donde la identidad puede ser reivindicada en cualquier dirección, y donde se entiende que marido y mujer pertenecen a grupos distintos, ese buceo en el verdadero nombre puede llevar a un número virtualmente infinito de etnónimos, y a combinaciones de identidades prácticamente individualizadas.

Las identidades étnicas pueden llegar a ser entendidas como componentes de la personalidad en un contexto de “mezcla” histórica (Gow 1987: 94, también 1991 y 1993). El discurso *Yaminawa* sobre la pluralidad de etnónimos puede a veces aludir al “mestizaje” – un mestizaje, verdad es, resultante de una extraordinaria capacidad de segmentación.

También se hila fino con relación a otros: así, dicen los *Yaminawa* que aquellos indios que los blancos conocen como *Kaxinawá* no son en realidad *Kaxinawá*, sino *Sainawa* – los *verdaderos* *Kaxinawá*, un pequeño grupo de indios selváticos, fueron asimilados por ellos mismos hace unas décadas. Si en la vida corriente esos nombres no siempre tienen correspondencia con características perceptibles del pueblo que designan, en manos de los eruditos indígenas ellos se presentan cargados de información, y son un soporte importante de la etnohistoria. Así los *Ushunawa* recibieron ese nombre porque andaban de noche o porque eran muy blancos; los *Marinawa*, porque robaban mandioca de chacras ajenas, o en fin, los *Yaminawa*, como ya hemos dicho, por su pasión por objetos de metal. Uniendo lo útil a lo agradable, los *-nawa* se divierten bastante con los nombres, llamando a los *Sharanahua* (“gente buena”) *Saranahua* (“gente-abeja”, molestos y entrometidos) o dando el mote de *Poianawa* (gente-mierda) a un pueblo que comentaristas menos procaces prefieren llamar *Pëianawa*, evocando el nombre de un pájaro.

En general, y después de alguna concesión a esa exuberancia que acabamos de relatar, los etnólogos de la región suelen inventar un término descriptivo (Purus Panoans, Pano eclatés, etc.) que a su juicio refleje mejor esa realidad sociocultural; o al menos avisan que los nombres que se ven forzados a usar no son más que convenciones sin peso real. Aunque esa opción me parezca comprensible, y para ciertos fines útil, creo que nos aleja de cuestiones muy reales, que percibiremos al reconocer como significativas todas esas operaciones con nombres que acabo de reseñar, y al admitir que los etnónimos no son un ruido, sino una estructura.

2.1 *Nawa*

Antes de ahondar en ello, prestemos atención a otro detalle. *Nawa* es un término improbable para designar “gente” ya que en rigor significa todo lo contrario. *Nawa* es el extranjero, el enemigo, el no-gente. “Vamos a matar *nawa*” es el grito de guerra que inicia algunos mitos. *Nawa* es desconocido, a veces monstruoso. En ocasiones, *nawa* puede intercambiarse con *yushi* (espíritu), cuando se trata de designar a alguien cuyo comportamiento desafía lo previsible: así, la cabeza del joven incestuoso del mito de Luna, que continúa viva después de cortada, es calificada en la narración como *nawa* o *yushi*. *Nawa* sirve para atemorizar a los niños (“estate quieto, que viene *Nawa*”) o para componer neologismos a medida para objetos recién llegados. *Nawa* es, por excelencia, el Hombre Blanco.

Las relaciones entre *-nawa* (el sufijo), *nawa* (el extraño) y *Nawa* (el extranjero por antonomasia, el Blanco) son sutiles y variables. Janet Siskind (1973: 49) le hizo notar a uno de sus anfitriones Sharanahua esa coincidencia, y él mostró su sorpresa: nunca lo había notado

La composición de etnónimos con un sufijo que denota alteridad y la eventual inconsciencia de esa paradoja pueden muy bien compararse a los pronombres excluyentes de primera persona del plural que se han desarrollado, por ejemplo, en algunas lenguas romances, como el castellano o el catalán (*nosotros*, *nosaltres*) además del rético, el provenzal, etc., en contraposición a otras en que predominó una forma inclusiva (*nós*, *noi*, *nous*) en lugar de, o por encima de la exclusiva (*nousautres*, *noialtri*). A falta de contraste, los hablantes de castellano o de catalán son perfectamente inconscientes de ese “otros” inscritos en su pronombre; habría entonces que discutir si esa inconsciencia anula toda significación o la preserva.

Para otros Pano, como los Yaminawa, esa homonimia es perfectamente consciente. Al explicar el significado de los etnónimos, es común, por ejemplo, que *-nawa* sea tomado en su valor extremo, haciendo de Yawanawa y Xixinawa, respectivamente, *pecari-blanco* y *coati-blanco*, que no son curiosidades de la etnozoología local, sino incidentes de traducción. Al narrar en portugués los mitos, puede ocurrir lo mismo: “los antiguos fueron un día a matar *blancos*”, “los *blancos* llegaron tirando flechas”. Entre designar al hombre blanco con un término exclusivo, que lo diferencie de otros extranjeros, o aplicarle el término general para “enemigo” –las dos opciones habituales

en la generalidad de los grupos amazónicos— los Yaminawa han optado por esta segunda vía, pero en cierto modo doblándola hacia la primera:

1. se aplica al hombre blanco el mismo término que a los enemigos en general, pero
2. ese referente se apodera del significado, de modo que no parece haber más extranjero que el blanco, pero
3. el blanco, designado por un término que consta en el nombre Yaminawa, es también equivalente a este (hay que recordar que los Yaminawa han ocupado con alguna asiduidad la casilla reservada en el imaginario amazónico a los “indios blancos” en función del fenotipo que se les atribuye, pero también por una cierta fusión simbólica entre los espacios simétricamente extraños del fondo de las selvas y de la ciudad distante, al que ya aludimos anteriormente.

Véase, por ejemplo, cómo describe un viejo shipibo, trabajador en las haciendas del cauchero español Máximo Rodríguez, a los Yaminawa “salvajes” y desnudos que en una ocasión se aproximaron a aquellas: “Los Yaminahua hablaban castellano y portugués, conocían machete y escopeta, eran gente blanca, barbones..., ¡bien gringos eran!” (Arcemio Vargas apud Rummenhoeller: 27)

Aparte de todo eso, *nawa* (o alguno de sus cognatos) es, en varios casos, el nombre de una de las mitades (soporte o no de reglas matrimoniales) en que los grupos Pano se dividen. Ese nuevo nivel de pertinencia del término es motivo para un nivel mayor de detalle en la categorización del extranjero: o bien una de esas mitades se identifica en bloque al exterior, y por tanto al blanco, o bien cada una de esas mitades corresponde a un tipo de blanco: la externa, *dawa*, a los blancos próximos (mestizos peruanos, por ejemplo); la interna, *roa*, a blancos exóticos, como antropólogos o misioneros (Townsley 1988: 162).

Cabe resaltar la fugacidad de las “mitades” yaminawa — sobre todo cuando se las contrasta con el valor organizativo que al parecer muestran entre los Kaxinawá. Townsley, hablando de yaminawa peruanos, se refiere a las mitades como clasificadores universales que sin embargo habrían perdido todo papel como reguladores de la exogamia. Quince años después, una nueva investigación, realizada por Laura Pérez y Miguel Carid,⁵ no encuentra rastro de discurso sobre las mitades, que tampoco tienen expresión clara entre los Yaminawa del Acre; más que de las habilidades de los investigadores, o de la rapidez de la deculturación de los Yaminawa, esa diferencia nos sugiere algo sobre el protagonismo y el escaso conservadurismo de los intelectuales indígenas.

¿Asistimos aquí a la “pérdida” de una identidad que podría haberse conservado? Pregunta ociosa si nos atenemos a los diagnósticos locales sobre el “problema Yaminawa”, en que éstos, en contraste con pueblos vecinos más conservadores, se han sumergido en el mundo de los blancos sin guardar tradiciones y signos de identidad; pero no tanto cuando, al oír con atención sus narraciones, vemos como los Yaminawa

5 Resultados todavía no publicados.

han asimilado el blanco a una alteridad genérica, haciéndolo desaparecer en ella – sin dejar lugar, por ejemplo, para mitos específicos que se refieran al origen o a cualquier actividad o atributo de los blancos ...

El diagnóstico acerca de la deculturación Yaminawa, unánime entre indios e indigenistas tiene sus paradojas por muy evidente que parezca a primera vista. Sus mejores signos serían el frecuente nomadismo entre las aldeas y las ciudades que los convierte en problema humanitario y de orden público, y que se relaciona estrechamente con la inestabilidad de su jefatura y la permanencia de algunas costumbres bélicas; el fracaso de los diversos proyectos económicos que visaban integrarlos en redes económicas de viejo o nuevo estilo; y sobre todo su falta de interés por revestirse de signos y hábitos que les caractericen como indios a ojos de los blancos; la deculturación Yaminawa se muestra, en suma, en su escasa disposición para adaptarse a los nuevos tiempos.

¿En esos términos, el mundo Yaminawa ha sido deglutido por el universo de los blancos, o viceversa? En otras palabras, ese reinado avasallador de la alteridad ¿es el reconocimiento de una exterioridad impuesta azarosamente por la historia, o es la expresión de una percepción nativa que permanece?

Nawa ha sido analizado como un “concepto clave” de la alteridad entre los Pano por Bárbara Keifenheim (1990) en un trabajo estrechamente relacionado con otros dos de la misma autora (sola en 1992, junto con P. Deshayes en 1982), todos ellos centrados en el modo Kaxinawá de definir la identidad. Después de pasar lista, como hemos hecho aquí, a los distintos significados de “nawa”, la autora busca sistematizarlos poniéndolos en relación con el régimen de alianza matrimonial propio de dos grupos Pano, los Kaxinawá y los Shipibo. Condensando el argumento, podemos decir que los Kaxinawá, marcadamente endógamos, aplican una regla positiva de alianza en que la afinidad se realiza entre parientes reales, y sólo muy secundariamente con afines potenciales llegados de etnias próximas (por antonomasia, los Yaminawa) percibidas como un espacio intermediario entre su propio mundo y el de los extranjeros. Los Shipibo, por el contrario, alejan a sus aliados reales, imponiendo a los matrimonios una exigencia de distancia genealógica que, dependiendo del cálculo y del etnógrafo, se cifra entre cuatro o siete grados. Es decir, los parientes reales son descartados como socios matrimoniales, y los aliados se reclutan a una distancia tal que los hace extraños y casi enemigos; en cierto sentido, ellos son siempre sospechosos de enemistad. A fortiori, ese modelo se realiza mejor mediante el rapto de esposas extranjeras; y añado: ese régimen condice con el carácter expansivo de la civilización Shipibo-Conibo del Ucayali, que disuelve los pequeños núcleos locales en una identidad más amplia y de carácter vagamente “nacional”, y tiene su expresión en etnónimos compuestos (el término Shipibo-Conibo solía contar hace algún tiempo con un tercer elemento, Shetebob).

Una de las principales consecuencias de este contraste es la divergencia de las acepciones Kaxinawá y Shipibo de “nawa”. El modelo de identidad Kaxinawá se asemeja (la comparación está al final del artículo de Keifenheim) a una muñeca rusa en que, de dentro afuera, tenemos el *self*, los afines reales, los afines potenciales y, por

fin, un *nawa* esencialmente negativo, y convenientemente aislado por una vasta tierra de nadie. El modelo Shipibo-Conibo, por el contrario, puede entenderse como una imagen especular que parte del *self*, pasa por los afines potenciales, que a distancia se convierten en afines reales que en el fondo del espejo se convierten en el extranjero, el *Nawa*, con quien el *self* se identifica. La misma configuración puede identificarse en el trato diferente que las respectivas mitologías dan a la figura del Inka, un *nawa* en la máxima potencia: para los Shipibo, un héroe cultural; para los Kaxinawá, un personaje negativo (Calavia Sáez 2000).

Utilizo el término “self” en inglés dado que, como ya he comentado en nota anterior, un término como el español “nosotros” no consigue caracterizar la primera persona del pronombre como un extremo independiente y equipolente con respecto al de alteridad.

¿Pero cómo se encajan aquí los Yaminawa, o esas docenas de grupos que componen su nombre con ese mismo sufijo? Aunque el artículo de 1990 no trate de ellos directamente, puede ser completado con su contrapartida (Keifenheim 1992) que, después de describir las categorías Shipibo y Kaxinawá de la identidad, trata de sus equivalentes entre los “groups Pano eclatés”. Si Kaxinawá y Shipibo-Conibo cuentan con categorías mediadoras entre el *self* y el otro (en el caso de los Kaxinawá, una “doble cámara” ocupada por un “no-self”, *kuinman*, y un no-otro, *kayabi*), los *Pano eclatés* no cuentan para eso sino con un término (*utsa*, *yurautsa*, *utsi*: otros, otra gente) cuya precaria definición no permite hablar de él como “categoría”. En otras palabras, los *eclatés* no tienen como abrir distancia entre diversidad y alteridad, entre el otro inmediato y el otro definitivo. De ahí una ávida y fatal relación con el exterior, muy bien ejemplificada por los Yaminawa, con su mundo invadido y su identidad disuelta.

No sería difícil revisar con criterios menos pesimistas esa descripción de los *eclatés*, pensando en un tercer modelo que combinase los modelos Kaxinawá y Shipibo añadiendo una torsión en la relación entre el régimen de alianza y la identidad. Los grupos *nawa* realizan sus alianzas dentro de un radio modesto, si atendemos a las distancias geográficas o al tamaño de la población. Un caserío Yaminawa, visto de cerca, no difiere mucho de un caserío Kaxinawá: sus componentes serán identificados como miembros de dos grupos *nawa* con vínculos genealógicos no muy claros, pero funcionalmente equivalentes a las mitades Kaxi. Si atendemos, por el contrario, a su historia y a las clasificaciones que en ella figuran, podríamos decir que ellos se casan “más lejos” que los Shipibo-Conibo: no cerca del límite de su sociedad, sino fuera, más allá de este límite. Esa distancia no se consigue, sin embargo, por el alargamiento de las alianzas sino por la continua escisión de los grupos, que en ciclos de pocos años pasan de vecinos a enemigos y de ahí a aliados por matrimonio. Es la diferenciación de las identidades la que precede a la política matrimonial, y no al contrario como ocurre en un grupo organizado en “mitades”.

Un pueblo que se designa a sí mismo como “otro”, que vive en constante proceso de escisión y que precisamente a través de ella realiza su vínculo social, abierto e indiferente a mestizajes peligrosos: todo ello puede parecer más un fracaso que una estruc-

tura. De hecho, lo sería admitiendo que hubiese un modelo de definición de la identidad común a todos los grupos Pano (Keifenheim 1990: 80-82) a partir de un término reflexivo como *Uni* o *Yura*, o sea un *self* real capaz de exorcizar el *nawa*, lo extraño, para su debido lugar. ¿Pero a qué se debería, entonces, ese descuido de las fronteras, esa confusión del *self* y el *alter*? ¿Por qué en el mapa de la región abundan más los “nawa” que los “uni”? ¿Por qué la posición “nawa” no es simplemente atribuida a los otros, siendo por el contrario asumida por muchos grupos, que con frecuencia caen en el etnocentrismo al revés de llamar *Huni Kuin*, “gente verdadera”, a otro grupo que no el suyo? ¿Sería simplemente la combinación de políticas afirmativas por parte de los agentes indigenistas y de los grupos de tipo “uni”, con una especie de conciencia infeliz por parte de los grupos de tipo “nawa”?

Los Yaminawa son un buen ejemplo de cómo, en el universo amerindio, una sociedad no necesariamente se constituye a partir de un núcleo duro reflexivo, a partir de un *self*. El origen o el nudo de la sociedad puede estar –siempre– en *otra* parte.

Los Yaminawa ponen en juego todas las paradojas enumeradas al principio de este artículo, y que hemos visto condensarse en una: ellos no delegan la alteridad, la asumen íntegramente. Lo cual supone que, en sentido estricto, no hay fronteras; así, no hay tampoco un interior donde la identidad reine. No se trata de un *yo* moderno, construido contra un *otro* especular, sino de un *yo* pluscuammoderno, cuyo referente escapa a cualquier dedo indicador. Esa formulación está muy lejos de la noción común de las sociedades indígenas como entes aislados, primigenios, y autoreferidos, un *self* sin intromisiones que nos anima a hablar de ellas como sociedades “primitivas” en un buen sentido de la palabra. Tal imagen ha sido importante en la arquitectura intelectual de la etnología amerindia, y más aún en la construcción de las alianzas políticas nacionales e internacionales del movimiento indígena, magnetizadas por las nociones de identidad y autoctonía, y capaces de asimilar en ese caso indígena discursos cuyo carácter esencialista y conservador los haría abominables en otros contextos. Pero sabemos bien que esa imagen debe su verosimilitud al encapsulamiento al que la sociedad moderna (llamada en Brasil, con mucho tino, sociedad “envolvente”) ha condenado a las sociedades indígenas, cortando sus enlaces y obligándolas a un tú a tú exclusivo con el mundo de los blancos. Los Yaminawa se encuentran en una región, el sudoeste amazónico, en que las sociedades nacionales (brasileña, peruana, boliviana) aunque terriblemente presentes, no han llegado a *envolver* los grupos indígenas, y estos mantienen entre sí una relación plural – que, podemos inferir sin demasiado riesgo, está mucho más cerca de algo que podría encontrarse en el mundo previo a la conquista. La reciente historiografía del mundo indígena, que nos ha devuelto la relevancia de los agrupamientos jerárquicos en la engañosa planicie del Amazonas, nos da también buenos (y más nuevos, para nosotros) ejemplos de vastas behetrías, construidas con el don amazónico para relacionarse con otros a través precisamente de su condición de *otros*. Véanse los casos de la red Ashaninka (Renard Casevitz 1993) o el conglomerado Mura (Amoroso 1992), o la obra de arte político-ritual de la paz xinguana, o de los grupos lingüísticamente mixtos que se encuentran en las más diversas áreas de la Amazonía.

Estos constituían un buen índice de los recursos –pidgins, lenguas francas y códigos de comunicación no verbal– que permitían superar barreras idiomáticas no tan cerradas como suele parecer, y que han sido casi totalmente desactivados por la expansión de las lenguas nacionales.

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.⁶

3. La historia son los otros

La alteridad es un concepto esencial de la filosofía amazónica, y esa filosofía es un factor central de su historia. ¿Una proposición demasiado idealista? En el resumen que encabeza este artículo vimos cómo la noción de alteridad refunde dos aspectos que tenemos por costumbre discriminar como *niveles* de distinta profundidad: el que solemos llamar simbólico y el que solemos llamar sociológico. Ha sido desde la muy moderna licencia de separar “realidad” y “representación” que se ha atribuido a la etnología de la Amazonía la pecha de “idealista”, y se ha perpetuado una dualidad en las descripciones de las sociedades de las Tierras Bajas que separa la *cultura* (refugiada en la memoria, o en algunas aldeas remotas y aisladas) de la *historia*, una materia más basta y gris, pero supuestamente más *real*, compuesta de dominación colonial, secuelas del contacto, expolio, marcos jurídicos, instituciones asistenciales e invención de tradiciones.

Esa esquizofrenia descriptiva no es necesaria. En la reducida escala de la región a la que nos hemos referido con mayor detalle se puede encontrar bien representado ese contraste; el aluvión desordenado y sin límites claros de los Yaminawa (una *collubies gentium*, como diría von Martius), producido por la historia, y la estructura Kaxinawá, que expresa una tradición *autóctona*.

Hemos dejado a un lado el ejemplo Shipibo-Conibo, importante en el argumento de Keifenheim; para rescatarlo brevemente, podemos decir que suponen una tercera vía: con un cuerpo social transido de alteridad –dispersión, flojos lazos internos, intensas relaciones con los blancos– han encontrado en su arte cerámico y textil (peculiar, sofisticado y obra de mujeres) un núcleo de identidad que los define inequívocamente como nación indígena.

Los dos polos, ejemplificados aquí por los Yaminawa y los Kaxinawa, no se dan en mundos separados. Mantienen relaciones más íntimas de lo que hacen ver. La anterior discusión del concepto *nawa* sugiere que el contraste entre esos dos polos no debe ser entendido en sentido metafórico sino metonímico; en otras palabras, que no consti-

6 Debo agradecer a Bruno Illius estas últimas precisiones referentes al peso de las clasificaciones lingüísticas.

tuye una alternativa teórica sino el ejercicio de una diversidad práctica; o, dicho aún de un tercer modo, que no es una creación de los etnólogos sino un recurso de los pueblos indígenas. Alternativas filosóficas mueven los procesos de etnogénesis: pueblos que demarcan su identidad y se dan nombre son el caso límite de pueblos que atienden al nombre dado por otros e interpretan un papel imaginado por otros.

Lévi-Strauss comparó el mundo amerindio a una Edad Media sobre la que no se cerniese la sombra de Roma. La parábola merece desarrollarse, y en este artículo hemos sugerido una de sus posibles vías: el mundo amazónico no es ese paraíso de la autoctonía, en que bastan los pronombres—ese uso de la noción de pronombre en lugar de categoría de identidad/alteridad aprovecha para otros fines el que hace Viveiros de Castro (1996)— para dar razón del universo social, ni un paisaje en que nombres y fronteras hayan sido definidos por un denominador soberano— o sea, por esa Roma que no hubo. En su lugar encontramos un compromiso variable entre pronombres y nombres, entre un ser local y un realizar estereotipos globales; vivir entre sí o vivir según otros, un compromiso o un dilema que da el nexo de una historia fractal y ajena a los imperios.⁷

Bibliografía

- Albert, Bruce (1985): *Temps de sang, temps des cendres: Representation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du sud-est (Amazonie brésilienne)*. Nanterre: Tesis doctoral/ thèse de doctorat, Université Paris X - Nanterre.
- Amoroso, Marta (1992): “Corsários no caminho fluvial: Os Mura do rio Madeira.” En: Carneiro da Cunha, Manuela (ed.): *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, pp. 297-310.
- Calavia Sáez, Oscar (1995): *O nome e o tempo dos Yaminawa. Etnologia e historia dos Yaminawa do Alto Rio Acre*. Tesis doctoral/ tese de doutoramento em antropologia, DA FFLCH, Universidade de São Paulo. São Paulo.
- (2000): “O inca pano: Mito, história e modelos etnológicos.” En: *Mana: estudos de antropologia social* (Rio de Janeiro), 6.2: 7-35.
- (2001): “El rastro de los pecaríes: Variaciones míticas, variaciones cosmológicas e identidades étnicas en la etnología pano.” En: *Journal de la Société des Américanistes* (París), 87: 161-176.
- (2002): “A variação mítica como reflexão.” En: *Revista de Antropologia* (São Paulo) 45.1: 7-36.
- Carneiro da Cunha, Manuela (1978): *Os mortos e os outros. Uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó*. São Paulo: Hucitec.
- (1998) “Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução.” En: *Mana: estudos de antropologia social* (Rio de Janeiro), 4.1: 7-22.

7 De Carneiro da Cunha (1998) tomo el problema de la totalización del mundo amazónico, aunque en ese artículo el nexo del que se trata sea el chamanismo (probablemente la institución indígena más eficaz en tiempos globalizados).

- Chaumeil, Jean Pierre (1985): "L'échange d'énergie: guerre, identité et reproduction sociale chez les Yagua de l'Amazonie péruvienne." En: *Journal de la Société des Américanistes* (Paris), 71: 143-157.
- Deshayes, Patrick/ Keifenheim, Barbara (1982): *La conception de l'autre chez les Kashinawa*. Paris: Université Paris VII.
- Erikson, Philippe (1986): "Alterité, tatouage et anthropophagie chez les Pano: la belliqueuse quête du soi." En: *Journal de la Société des Américanistes* (Paris), 72: 185-210.
- Fausto, Carlos (2001): *Inimigos fiéis. História, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Edusp.
- Frank, Erwin (1991): "Etnicidad: Contribuciones etnohistóricas a un concepto difícil." En: Jorna, Peter/ Malaver, Leonor/ Oostra, Menno (eds.): *Etnohistoria del Amazonas*; Quito: Abya-Yala, pp. 63-81.
- Gow, Peter (1987): *The Social Organization of the Native Communities of the Bajo Urubamba River*. Tesis doctoral/ Ph D thesis, London School of Economics. Londres.
- (1991): *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press.
- (1993): "Gringos and Wild Indians: Images of History in Western Amazonian Cultures." En: *L'Homme* (Paris), 33.126-128/2-4: 327-347.
- Keifenheim, Barbara (1990): "Nawa: un concept clé de l'alterité chez les Pano." En: *Journal de la Société des Américanistes* (Paris), 76:79-94.
- (1992): "Identité et alterité chez les indiens Pano." En: *Journal de la Société des Américanistes* (Paris), 78.2: 79-93.
- Landaburu, Jon/ Pineda, Roberto (1984): *Tradiciones de la Gente del Hacha. Mitología de los indios Andoques del Amazonas*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.
- Lévi-Strauss, Claude (1991): *Histoire de lynx*. Paris: Plon.
- Menget, Patrick (1993): "Notas sobre as cabeças mundurucu." En: Viveiros de Castro, Eduardo/ Carneiro da Cunha, Manuela (eds.): *Amazônia: etnologia e história indígena*; São Paulo: NHII/USP/FAPESP, pp. 311-321.
- Renard-Casevitz, France-Marie (1993): "Guerriers du sel. Sauniers de la paix." En: *L'Homme*, 33.126-128/2-4: 25-43.
- Rummenhöller, Klaus (1988): "Shipibos en Madre de Dios: La historia no escrita." En: *Perú Indígena*, 12.27: 13-33.
- Sahlins, Marshall (1983): *Economía de la edad de piedra* [1974]. Madrid: Akal.
- Seeger, Anthony/ Da Matta, Roberto/ Viveiros de Castro, Eduardo (eds.) (1979): "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras." En: *Boletim do Museu Nacional* (Rio de Janeiro), 32: 2-19.
- Siskind, Janet (1973): *To Hunt in the Morning*. Oxford: Oxford University Press.
- Tassinari, Antonella (1998): *Contribuição à história e à etnografia do Baixo Oiapoque: A composição das famílias Karipuna e a estruturação das redes de troca*. Tesis doctoral/ tese de doutoramento, FFLCH, Universidade de São Paulo. São Paulo.
- Tastevin, Constantin (1924): "Les études ethnographiques et linguistiques du P. Tastevin en Amazonie." En: *Journal de la Société des Américanistes, N.S.* (Paris), 16: 421-425.
- Taylor, Anne-Christine (1992): "História pós-colombiana da Alta Amazônia." En: Carneiro da Cunha, Manuela (ed.): *História dos índios no Brasil*; São Paulo: Companhia das Letras, pp. 213-238.

- Townsley, Graham (1988): *Ideas of Order and Patterns of Change in Yaminahua Society*.
Tesis doctoral/ Ph D thesis, University of Cambridge. Cambridge
- Viveiros de Castro, Eduardo (1996): “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio.” En: *Mana: estudos de antropología social* (Rio de Janeiro), 2.2: 115-144.
- (2000): “Atualização e contra-efetuação do virtual na socialidade amazônica: o processo de parentesco.” En: *ILHA – Revista de Antropologia* (Florianópolis), 2.1: 5-46.
- (2002): *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify.