

EL ENIGMA DE LA ENDOGUERRA ASHÁNINCA: ¿ACCIDENTE HISTÓRICO O MANDATO CULTURAL?

Fernando Santos Granero

Resumen

En este artículo me propongo poner a prueba -mediante un análisis detallado de las fuentes históricas sobre los pueblos del conjunto asháninca -conocidos inicialmente como Antis, Andes, Chunchos o Campas- y sus vecinos de la Selva Central- las conclusiones de Renard-Casevitz sobre los pueblos del conjunto ashaninca para los cuales la guerra y el enemigo son exteriores y heterogéneos y que, en contraste con las sociedades de mitades y endoguerreras, eliminan luchas intraterritoriales e intraétnicas. Analizo fundamentalmente las fuentes publicadas y de más fácil acceso, privilegiando los relatos de testigos presenciales sobre las obras más generales de historiadores religiosos o laicos. Dicho análisis, me permitirá determinar si la endoguerra asháninca de los últimos 130 años es un accidente histórico o responde a un precepto cultural similar al que impulsa la guerra interna entre los Pano, Jíbaro, y Tupí-guaraní.

Summary

In this article I intend to put to the test - by means of a detailed analysis of historical sources - Renard-Casevitz' conclusions on the combined Ashaninka peoples for whom war and enemy are foreign and heterogeneous. And, in contrast with societies with dual organization and internal warfare, the Ashaninka eliminate intra-territorial and intra-ethnic confrontations. I mainly analyze published sources and those of easy access, privileging the accounts of eyewitnesses over more general works of religious or secular historians. This analysis will allow me to determine whether Ashaninka internal warfare in the last 130 years is an historical accident or responds to a cultural norm similar to that which underlies internal warfare among the Pano, Jivaro, and Tupi.

Palabras claves: Asháninca-endoguerra-etnohistoria-Amazonía

En un artículo ya clásico de 1985, France-Marie Renard-Casevitz propuso que las sociedades arahuacas preandinas o del conjunto campá –entre las que incluía a los Asháninca, Ashéninca, Nomatsiguenga, Yánesha y Machiguenga de la Selva Central– son “sociedades para las cuales la guerra y el enemigo son esencialmente exteriores y heterogéneos y que, en contraste con las sociedades de mitades y endoguerreras, eliminan toda forma, no de violencia, sino de luchas intraterritoriales e intraétnicas” (1985: 88). Desde su perspectiva, las sociedades indígenas amazónicas se ubican a lo largo de un continuum en uno de cuyos extremos se encuentran las sociedades eminentemente “endoguerreras” –aquellas que privilegian la guerra al interior del mismo grupo étnico o contra grupos de la misma familia lingüística– y en el otro las sociedades “exoguerreras” –aquellas que proscriben la guerra interna y privilegian la guerra contra pueblos étnicamente diferenciados.

Entre las sociedades en las que predomina un paradigma cultural endoguerrero destacan aquellas pertenecientes a las familias lingüísticas Jíbaro, Pano y Tupí-guaraní (ver Taylor 1985; Erikson 1986; y Carneiro y Viveiros de Castro 1985). De acuerdo a Renard-Casevitz, éstas contrastan fuertemente con las sociedades arahuacas del piedemonte centro- y sur-andino que procuran erradicarla. La única excepción a esta regla, según Renard-Casevitz (1985: 95), serían los Yine (Piro), “arahuacos de lengua, pero panos de cultura”, quienes a veces en alianza y otras en pugna con los Conibo y Shipibo pano-hablantes dominaban los ríos Urubamba y Ucayali, y hacían la guerra a los pueblos interfluviales, incluyendo a los Asháninca y Machiguenga arahuaco-hablantes y a los Cashibo, Amahuaca, Sensis, Remo y Capanhua pano-hablantes.

Renard-Casevitz (1985: 88) explica este rasgo cultural como resultado “de una historia regional excepcional que se caracteriza por una confrontación plurisecular –y aún inacabada– entre un conjunto de sociedades ‘primitivas’ y una sucesión de estados”. En otras palabras, la proscripción de la endoguerra entre los arahuacos preandinos tendría por objetivo atenuar los conflictos internos a fin de aumentar la capacidad de enfrentar de manera conjunta a las diversas formaciones estatales andinas –incluido el actual Estado peruano– que desde tiempos prehispánicos han intentado subordinarlos. En estas sociedades, la agresividad se manifestaría fundamentalmente bajo la forma de violencia individual –familiar o intracomunitaria– o de guerra interétnica (ibídem: 90). En el primer caso, la misma asume la forma de asesinatos por asuntos del corazón o de hechicería; en el segundo, la forma de guerras defensivas u ofensivas contra las formaciones estatales andinas, pero también contra pueblos de otras familias lingüísticas o contra pueblos como los Yine, quienes aun perteneciendo a la misma familia lingüística se comportan culturalmente como sus vecinos pano-hablantes. Esto, según Renard-Casevitz, no significa que al interior de las sociedades arahuacas no existan conflictos intra- o intercomunitarios o que no haya conflictos entre los diversos pueblos que conforman el conjunto arahuaco preandino. Dichos conflictos sí existen, pero en vez de ser resueltos mediante enfrentamientos armados son atenuados mediante mecanismos

tales como la evitación y la distancia social o, como sugiere la autora, mediante “la puesta en cuarentena colectiva y recíproca de territorios y a veces de regiones enteras” (ibídem: 92).

Renard-Casevitz (1985: 93) afirma que, paradójicamente, la atenuación de los conflictos internos y la canalización de la agresividad hacia los enemigos externos generan las condiciones para el establecimiento de alianzas temporales con pueblos amazónicos enemigos en coyunturas en que todos ellos se ven amenazados por un enemigo común, sea éste andino o español. Esto explicaría los muchos casos, incluido el de la sublevación de Juan Santos Atahuallpa en 1742, en que los arahuacos preandinos se han aliado a los Yine, Conibo y Shipibo a fin de enfrentar y expulsar a los invasores españoles.

De acuerdo a la autora, esta predisposición a establecer alianzas con pueblos amazónicos enemigos a fin de luchar contra un enemigo común se ve reforzada por una especialización –real o imaginaria– a nivel interétnico que promueve el intercambio y la interdependencia entre los diversos pueblos de la región (Renard-Casevitz 1985: 95), así como por la institución de los “amigos comerciales” (*ayompari*), relación que se establece entre dos hombres, y en menor medida dos mujeres, de la misma o diferentes etnias pero poco relacionadas entre sí (ibídem: 96). Este vínculo garantiza a los amigos o socios comerciales el libre pasaje por territorios desconocidos y potencialmente peligrosos, así como la hospitalidad y el asilo inviolable para el visitante y su familia. Estas alianzas intra- e interétnicas son mayormente temporales en la medida que la estructura social de los pueblos arahuacos preandinos promueve las fuerzas centrífugas, ya sea a través de la permanente fragmentación y redistribución espacial de las familias, la fluidez de las relaciones de poder o la ausencia de jefes con autoridad salvo en casos de guerra (ibídem: 95).

Irónicamente, esta misma inclinación a establecer alianzas o confederaciones interétnicas frente al enemigo andino o blanco es la que ha dado lugar a los pocos casos de endoguerra conocidos entre los arahuacos preandinos. En efecto, la única causal de guerra interna, según Renard-Casevitz (1985: 93-94), es cuando un asentamiento o grupo regional persiste en apoyar a grupos foráneos luego de que la mayoría de sus vecinos ha llegado a un consenso de que éstos deben ser expulsados. En dichos casos, en la medida que la actitud colaboracionista de los recalitrantes “los asimila al extranjero, pagan con su vida, en tanto anfitriones, su reversión de identidad” (ibídem: 94).

Las propuestas de Renard-Casevitz pusieron en cuestión las ideas prevalentes sobre la socialidad de los pueblos arahuacos preandinos y, en especial, la de los pueblos del conjunto *campa* o *asháninca*. En efecto, Elick (1970: 199) afirmaba que “Entre los caciques [*campa*] existe con frecuencia un estado de rivalidad, si no de enfrentamiento real, y hasta hace poco la guerra y las incursiones eran ‘endémicas’.” Por su parte, Weiss (1975: 237) planteaba que la enemistad entre los Campas del Gran Pajonal y los de los ríos Apurímac, Ene, Tambo y Perené había sido continua y

de larga data, y concluía que las incursiones esclavistas entre estos grupos, las cuales habían prevalecido hasta la década de 1950, se debían a los “ciclos de vendettas y falta de solidaridad tribal” característicos del conjunto campá (ibídem: 240).

Las conclusiones de Renard-Casevitz, que se oponían radicalmente a estos puntos de vista, abrieron nuevas perspectivas para entender la dinámica social no sólo de los pueblos arahuacos preandinos, sino de los pueblos arahuacos en general. En efecto, los participantes de la conferencia internacional *Comparative Arawakan Histories: Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia* (Panamá, 2000) concluyeron que “El estudio comparativo de las historias arahuacas demuestra con absoluta claridad que la guerra había sido suprimida al interior de los grupos etnolingüísticos arahuacos, así como al interior de las formaciones regionales más grandes de las cuales formaban parte” (Hill y Santos Granero 2002: 17). Los participantes también concluyeron que las únicas excepciones a esta regla fueron aquellos pueblos arahuacos que, en respuesta a coyunturas históricas particulares, experimentaron importantes procesos de transfiguración étnica, es decir, pueblos transétnicos que mantuvieron su lengua arahuaca, pero adoptaron las prácticas culturales de otras familias lingüísticas (ibídem; Santos Granero 2002: 28). Entre estos pueblos se encontrarían los Yine y Asháninca del alto Ucayali –de habla arahuaca pero prácticas culturales pano– y los Karipuna de las Antillas menores –de habla arahuaca pero costumbres caribe (Santos Granero 2002: 48). A diferencia de sus vecinos arahuacos, estos arahuacos “transétnicos” no tenían problema en practicar diversas formas de endoguerra.

Esta posición fue posteriormente respaldada por otros especialistas de los pueblos de habla arahuaca, tales como Hornborg (2005: 592-593) y Killick (2009: 705-706), pero particularmente por Love Eriksen (2011), quien, en base a información arqueológica, lingüística, histórica y ecológica, plantea que la vasta difusión de la matriz cultural arahuaca se debió no tanto a la migración, sino al enorme atractivo de su modelo cultural, el cual fue emulado por muchos pueblos no arahuacos. Un elemento clave de dicho modelo habría sido la existencia de “ideologías no predatorias y estrategias militares defensivas junto con la supresión de la endoguerra” (Eriksen 2011: 220).

Las propuestas de Renard-Casevitz no tuvieron, sin embargo, una aceptación universal. En su tesis de maestría sobre los Asháninca de la amazonía brasilera Margarete Kitaka Mendes (1991: 115-116) refuta su posición, argumentando que la autora “minimiza al extremo los conflictos intraétnicos, inter-regionales, intra e intercomunitarios, afirmando que son ocurrencias localizadas y sin consecuencias graves.” Por un lado se pregunta ¿por qué, si los arahuacos preandinos han logrado suprimir las guerras internas y hacen la guerra únicamente para contener eventuales amenazas de enemigos no amazónicos, tienen una maquinaria de guerra tan elaborada en la que los varones son entrenados como guerreros desde temprana edad? Por otro afirma que la posición de Renard-Casevitz sólo resulta convincente

si es que uno “adopta una perspectiva histórica muy amplia” (ibídem). Por el contrario, si uno asume una perspectiva local, tomando como punto de partida un grupo o territorio determinado, el panorama que surge es muy diferente. En estos contextos, de acuerdo a Mendes (1991: 116), “Los conflictos existen a gran escala tanto entre territorios como intra-territorialmente.” Dichos conflictos llevan a los grupos opuestos a evitarse, tal como afirma Renard-Casevitz, pero también, “dependiendo de la seriedad de los desentendimientos (...) pueden llevar a ataques o causar suicidios” (ibídem). Mendes concluye afirmando que la existencia de estos conflictos desmiente la noción de que los grupos locales o territoriales arahuacos se caracterizan, tal como afirma Renard-Casevitz, por una “intensa solidaridad transcultural.”

Una posición similar ha sido asumida por Juan Pablo Sarmiento Barletti (2011), quien afirma que a pesar de lo dicho por Renard-Casevitz (1993) y Santos Granero (2002) acerca del acuerdo tácito que existiría entre los pueblos arahuacos para evitar la violencia intraétnica, “el registro histórico demuestra que esta regla no hablada ha sido quebrantada una y otra vez, siendo la guerra interna peruana el ejemplo más reciente” (Sarmiento Barletti 2011: 10-11). Este autor argumenta que, en efecto, la mayor parte de la violencia que sufrieron los Asháninca de los ríos Ene y Tambo durante dicho período fue ejercida por sus propios contribales, a pesar de que los diversos grupos asháninca que viven en dichas zonas “no sólo son geográficamente cercanos, sino que están conectados por redes de parentesco, así como por antiguas relaciones *ayompari* y rutas comerciales” (ibídem: 10). Sarmiento Barletti no sólo pone en cuestión la efectividad de los mecanismos que, según Renard-Casevitz, contribuyen a evitar los conflictos internos, sino que, dándole vuelta a su argumento, afirma que si la institución de los amigos comerciales *ayompari* tiene por función garantizar un pasaje seguro por el territorio de sus socios, esto necesariamente “implica que la carencia de un socio haría que dicho pasaje fuera violento” (ibídem: 208). El autor concluye, de manera un tanto contradictoria, que a pesar de esto Renard-Casevitz tiene razón al destacar que la supresión de los conflictos internos facilita el establecimiento de alianzas y la capacidad de los Asháninca para responder rápidamente ante una amenaza exterior. Y que este ha sido el caso de los Asháninca del bajo Urubamba, Ene y Tambo en épocas posteriores a la guerra interna.

Sin mencionar explícitamente a Renard-Casevitz, Enrique Rojas Zolezzi (1994) también cuestiona la idea de que la supresión de la endoguerra sea un rasgo característico de los pueblos del conjunto asháninca. Aunque concuerda con Renard-Casevitz en que rara vez se daban enfrentamientos armados al interior de los grupos residenciales asháninca y en que los Asháninca entienden la guerra fundamentalmente como una práctica contra “los otros”, afirma que estos “otros” no sólo incluyen a los miembros de otros grupos étnicos diferentes, tales como los Shipibo, Conibo, Cashibo y Yine, sino también a “aquellos con los que al interior del propio grupo ashaninka no existen relaciones de consanguinidad y afinidad conocidas” (Rojas Zolezzi 1994: 229). Estos grupos, denominados por el autor “nexos endogámicos,” coinciden básicamente

con el conjunto de grupos residenciales que habitaban los diversos valles ribereños y zonas interfluviales del territorio asháninca. La guerra intratribal, de acuerdo a Rojas Zolezzi (ibídem: 229), se desarrollaba entre miembros de estas diversas agrupaciones. Sin embargo, al igual que Sarmiento Barletti, Rojas Zolezzi destaca el hecho de que los grupos residenciales y nexos endogámicos asháninca tenían la capacidad, llegado el caso, de dejar de lado sus conflictos internos a fin de coordinar acciones guerreras para enfrentar a un enemigo común (ibídem).

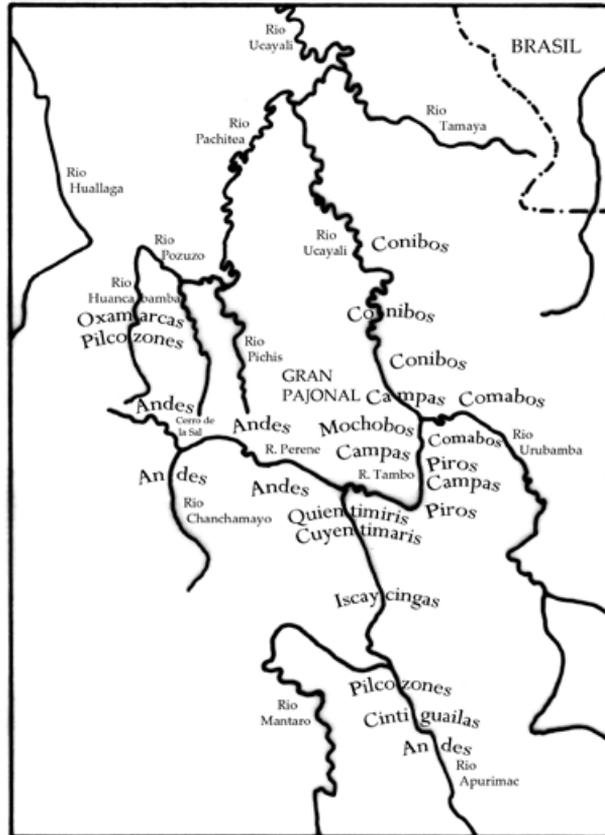
Como veremos, la diferencia de puntos de vista entre los que defienden las propuestas de Renard-Casevitz y los que las rechazan se basa en gran medida en la profundidad cronológica de sus análisis. Mientras que Elick, Weiss, Mendes, Sarmiento Barletti y Rojas Zolezzi adoptan una perspectiva fundamentalmente etnográfica de poca profundidad temporal, Renard-Casevitz y los que respaldan su posición privilegian una perspectiva histórica braudeliana de larga duración. Así, los que refutan su tesis ponen énfasis en los enfrentamientos que han tenido lugar en los últimos 130 años y, en especial, en las correrías esclavistas intratribales que caracterizaron la dinámica social de los pueblos del conjunto asháninca desde el boom gomero de fines del siglo XIX hasta mediados de la década de 1960. La pregunta implícita que se hacen estos estudiosos es ¿por qué, si durante los últimos 130 años los pueblos del conjunto asháninca se han caracterizado por la virulencia de sus conflictos internos, hemos de creer que esto no era así en épocas anteriores? El hecho de que Renard-Casevitz no haya presentado en sus artículos la evidencia histórica necesaria para respaldar sus conclusiones y, sobre todo, el hecho de que en uno de sus trabajos haya caracterizado la violencia interna de la época del caucho como un período “incomprensible” y de “locura” para los propios Asháninca (Renard-Casevitz 1992: 208), ha servido de abono a estas dudas.

En este artículo me propongo poner a prueba las conclusiones de Renard-Casevitz mediante un análisis detallado de las fuentes históricas sobre los pueblos del conjunto asháninca –conocidos inicialmente como Antis, Andes, Chunchos o Campas– y sus vecinos de la Selva Central. Dejo de lado a los Machiguenga porque si los incluyera el número de fuentes a revisar hubiera superado largamente las posibilidades de un trabajo de esta naturaleza. Analizo fundamentalmente las fuentes publicadas y de más fácil acceso, privilegiando los relatos de testigos presenciales sobre las obras más generales de historiadores religiosos o laicos. Dicho análisis, me permitirá determinar si la endoguerra asháninca de los últimos 130 años es un accidente histórico o responde a un precepto cultural similar al que impulsa la guerra interna entre los Pano, Jíbaro, y Tupí-guaraní.

Fuentes históricas de los siglos XVI-XVII

La referencia más temprana sobre los pueblos del conjunto asháninca se remonta a 1576, año en que el mercedario Fr. Diego de Porres (1906: 85) dice haber entrado por la montaña de Huánuco a “dos provincias de guerra” llamadas Oxamarca y Pilcozones. Por la ubicación de estos grupos lo más probable es que fueran parcialidades del

pueblo yánesha. Al caracterizarlas como provincias “de guerra”, Fr. Diego sugiere que éstas eran conocidas por su resistencia militar ante los intentos andinos y españoles por someterlas, mientras que, al afirmar que había logrado persuadir a seis de sus caciques de mudarse al valle del Huancabamba –afluente del Pozuzo–, da a entender que estas “provincias” –los “nexos endogámicos” de Rojas-Zolezzi– y “caciques” no estaban en guerra entre sí y, más bien, tenían algún tipo de entendimiento que les permitía actuar de manera conjunta (ver Mapa 1).



Mapa 1
Pueblos arahuacos y panos de la Selva Central, ss. XVI-XVII

Veinte años más tarde, entre 1595 y 1602, el jesuita Joan Font hizo cinco entradas a los Chunchos o Asháninca de la montaña de Jauja. Font dice haber encontrado tres grandes agrupaciones –probablemente “provincias”– en la montaña de Jauja y a lo largo de los ríos Apurímac y Mantaro a las que denomina Andes, Pilcozones y Cintiguailas. Afirma que, aunque los habitantes de estas agrupaciones vivían en pequeños asentamientos dispersos, todos hablaban una misma lengua

(Font 1965a: 104-105). Font observa que los hombres que lo guiaban de uno a otro asentamiento eran bien recibidos y que los caciques que venían a visitarlo desde lejos intercambiaban regalos entre sí (ibídem: 103-5). Esto sugiere que lejos de estar enfrentadas, estas provincias mantenían relaciones amigables entre sí. Sólo en la confluencia del Mantaro con el Apurímac se encuentra con un cacique pilcozón que le dice que a treinta leguas de distancia río abajo había un pueblo que “antiguamente” venía a hacerles la guerra (Font 1965b: 272-273). Estos eran los Iscaycingas, a quienes Renard-Casevitz et al. (1986: 99) identifican con los Asháninca del río Ene. El hecho de que el cacique pilcozón afirmara que los Iscaycingas ya no acosaban a su gente, sugiere que, tras un período de confrontaciones directas, los Asháninca del Apurímac y del Ene habían entrado en una fase de evitación y ya no se hacían la guerra entre sí.

La siguiente gran entrada a la Selva Central tuvo lugar en 1635, cuando el franciscano Fr. Jerónimo Jiménez entró a la montaña de Huánuco por Huancabamba, fundando las misiones de Huancabamba, Cerro de la Sal y Quimiri; la primera en territorio yánesha y las dos últimas en la frontera entre los territorios yánesha y asháninca (Córdova Salinas 1957: 447). Dos años más tarde, Zampati, el cacique asháninca de Quimiri, ordenó la muerte de Fr. Jiménez y de una expedición dominica que se proponía explorar el valle del Perené. Para ello convocó a sus parciales ashánincas de Chanchamayo y el alto Perené, quienes atacaron a los expedicionarios por tierra y por río matando a casi todos (ibídem: 451-452). Según los cronistas franciscanos, esta acción le ganó la enemistad del cacique yánesha del Cerro de la Sal y causó el rencor de muchos de sus seguidores, quienes lo abandonaron (ibídem: 453). Para evitar represalias de los españoles y de sus enemigos indígenas, Zampati se refugió en el monte; pero esto no le valió de nada puesto que uno de sus seguidores lo mató a fin de “vengar las muertes de los religiosos” (ibídem). Este relato confirma la capacidad de los pueblos del conjunto asháninca de formar alianzas para frenar el avance de enemigos comunes, pero también constituye la primera referencia histórica a conflictos internos debido a posiciones divergentes en cuanto a cómo relacionarse con los invasores españoles.

Entre 1646 y 1661 hubo varias entradas a la montaña de Tarma por parte de misioneros y aventureros españoles. Los dominicos dejaron varios relatos de sus entradas en los que afirman que los indios Andes –asháninca y yánesha– eran “caribes y belicosos” que habían matado a numerosos religiosos y seglares españoles, así como a muchos indios cristianos de la sierra, con lo cual querían decir que los mismos ofrecían una tenaz resistencia a ser sojuzgados (Olmedo 1956a: 68). Otros testigos ponen hincapié en que el Cerro de la Sal era un punto estratégico al que “concurren todos los infieles desde la Mar del Norte a llevar sal y a sus tratos y rescates.” También insisten en que, en respuesta a la presencia de los misioneros, los caciques asháninca y yánesha se comunicaban con sus pares de tierra adentro, quienes venían a ver a los sacerdotes junto a sus mujeres e hijos (ibídem: 80; Olmedo 1956b: 323). Esto confirma, por un lado, que los diversos pueblos del conjunto asháninca estaban conectados por medio de una vasta red de intercambios

comerciales y alianzas políticas y, por otro, que entre ellos había alguna forma de resolución o atenuación de los conflictos, ya que a lo largo de los quince años que los dominicos estuvieron en la zona no reportaron ningún caso de conflictos o guerra interna.

La labor de los dominicos en la montaña de Tarma fue interrumpida en 1650 por la entrada del aventurero español Pedro Bohórquez, quien estableció su cuartel general en Quimiri sobre el río Chanchamayo (Salgado de Araujo 1986: 150). Gracias al apoyo de Santuma, cacique de Quimiri, Bohórquez logró persuadir al cacique del Cerro de la Sal y a otros varios caciques de los ríos Chanchamayo y Perené de que dieran su obediencia al Rey de España (ibídem: 151, 156). Es difícil creer que los caciques indígenas supieran el significado del ritual de obediencia o, si lo sabían, que se lo tomaran muy en serio. Pero lo que sí indica este relato es que los caciques yánesha y asháninca de estas diversas áreas tenían buenas relaciones entre sí y solían coordinar a fin de tomar decisiones conjuntas. La entrada de Bohórquez terminó con el levantamiento de los indígenas locales y la ejecución de Santuma, como resultado de lo cual los españoles se vieron forzados a salir de la región.

Entre 1671 y 1674 los franciscanos intentaron nuevamente la conversión de los Campas -ashánincas y yáneshas- de las montañas de Tarma y Jauja, fundando las misiones de Quimiri en Chanchamayo, Sonomoro en el valle del Pangoa y Pichana en un punto intermedio sobre el río Perené (Amich 1975: 52-54, 72). Según el P. Biedma (1981: 95, 105-106), misionero de Sonomoro, los Campas hablaban una misma lengua pero estaban divididos en diversas "parcialidades," término por el cual se refería a los colectivos que reunían a varios grupos residenciales bajo la influencia de un cacique u hombre fuerte regional, y, por lo tanto, entidades intermedias entre los asentamientos locales y las "provincias" o "nexos endogámicos." Biedma (1981: 106) afirma que, con la ayuda de Tonté, cacique de Sonomoro, los misioneros lograron atraer a trece de estas parcialidades, muchas de las cuales estaban localizadas a una gran distancia de la misión. No todas estas parcialidades estaban de acuerdo con la presencia de los misioneros y Biedma reporta que Mabayendi, cacique de las parcialidades de los Cuyentimaris y Quientimiris de la desembocadura del Ene, envió varias "embajadas" a su colega Tonté exigiéndole que matase o expulsase a los misioneros.

Este conflicto latente entre los Asháninca del Pangoa y los del Ene explotó cuando una epidemia desconocida, que duró intermitentemente hasta 1674, arrasó la misión de Sonomoro, causando muchas muertes y haciendo que los sobrevivientes abandonaran la misión (Biedma 1981: 107, 124, 130). En esta coyuntura, Siquincho, el cacique yánesha del Cerro de la Sal, "a quien respetaban y temían todos por el interés de la sal", le pidió a Mangoré, cacique asháninca de Pichana, que matara a los misioneros, a quienes se acusaba de haber traído las epidemias (ibídem: 131, 150). Mangoré, mató a los misioneros de Pichana y luego se dirigió a Quimiri con la intención de hacer lo mismo allí (ibídem: 154-155). Pero cuando intentó persuadir a

los neófitos de Quimiri que se unieran a su causa, éstos se negaron, lo atacaron a él y a sus seguidores y los mataron a todos (ibídem: 156-157). Lo mismo sucedió con los neófitos de Sonomoro, quienes permanecieron leales a los misioneros. Sin embargo, como resultado de estos enfrentamientos, los franciscanos se vieron obligados a retirarse a la sierra. En años posteriores el cacique Tonté se vio forzado a vivir en aldeas fortificadas y a cambiar de sitio con frecuencia para escapar de aquellos que querían matarlo debido a su lealtad para con los misioneros (ibídem: 162). Este tipo de sucesos confirman la capacidad de los líderes locales, y especialmente de los líderes regionales como Siquincho, para convocar a sus aliados a fin de atacar a un enemigo común. Pero también indican que los casos de guerras internas que se dieron durante este período tuvieron lugar como resultado de enfrentamientos entre quienes apostaban por una alianza con los agentes foráneos –misioneros, militares y colonos andinos– y aquellos que los rechazaban.

Tras haber sido expulsados de la montaña de Tarma y Jauja, en 1686 los franciscanos decidieron hacer una entrada al río Ucayali donde el P. Biedma (1981: 143, 163) había escuchado que existía un gran imperio llamado Enim o Paititi gobernado por un poderoso rey Inga. Por entonces, de acuerdo a su relato, los principales pueblos de la región eran los Campas, Piros, Comabos, Mochobos y Conibos. Los Campas (Yánesha y Asháninca) habitaban la montaña de Jauja, Tarma y Huánuco y se habían coaligado para expulsar a los misioneros. El cacique yánesha del Cerro de la Sal, Martín Siquincho, era uno de sus principales líderes y su influencia se extendía sobre gran parte del río Perené (Vital 1985: 161). Adicionalmente, Huerta (1983: 122) afirma que unos pocos ashánincas vivían en el alto Ucayali, entre las desembocaduras de los ríos Pocani –probablemente el Cocani– y Tahuania.

Los Piros o Yine habitaban la margen derecha del río Tambo, junto a algunos grupos campas (Huerta 1983: 119). Eran grandes guerreros y “tratantes” que comerciaban con los Campas y en ocasiones se aliaban con ellos para repeler a los Conibos (ibídem: 116, 119, 121). Sus más grandes enemigos eran los Conibos con quienes tenían permanentes enfrentamientos (ibídem: 117, 119). Los Conibos, por su parte, estaban ubicados a lo largo del alto Ucayali. Según Vital (1985: 163), estos y otros pueblos pano-hablantes del Ucayali, se “pelean de una nación unos con otros.” También realizaban permanentes correrías contra los Piros del río Tambo y los Campas de los ríos Tambo y Perené (Huerta 1983: 117-8, 123; Beraún 1981: 177, 181). De acuerdo a Biedma (1981: 95), en estas correrías los Conibos saqueaban las aldeas piro y campas, mataban a los hombres adultos para llevarse como trofeos sus cabezas y corazones, y tomaban a sus hijos como cautivos. Esta enemistad no impedía que en algunas partes del Ucayali los Conibo convivieran con gente campas (ibídem: 120, 122), ni tampoco que en ocasiones se aliaran con ellos para acciones puntuales, tales como la matanza de los misioneros de Pichana en 1674 (Vital 1985: 160).

Los Mochobos habitaban la margen izquierda del bajo Tambo entremezclados con grupos campas, así como en la margen izquierda del alto Ucayali, entre las

desembocaduras de los ríos Unini y Chupani (Vital 1985: 159; Huerta 1983: 121; Beraún 1981: 180). No está claro si eran Campas o Piros que experimentaron un proceso de “panoización,” adquiriendo algunos de los rasgos de sus vecinos conibo y shipibo, tal como sugiere el sufijo *-bo* de su nombre, que significa “gente” en los idiomas pano. En efecto, por un lado se dice que el P. Biedma habló con un grupo de mochobos en “lengua campa” (Beraún 1981: 180), pero por otro se afirma que los Piros y Mochobos hablaban una misma lengua (Rojas Guzmán 1989: 191). Es, por lo tanto, posible que los Mochobo hayan sido un grupo mixto de Piros y Campas panoizados. Por su parte, los Comabos vivían en la margen derecha del bajo Tambo junto a grupos piro, así como en ambas márgenes del bajo Urubamba y en la margen derecha del alto Ucayali (Vital 1985: 159; Huerta 1983: 121-122). El P. Huerta (1983: 121) dice de ellos que eran “de naturaleza feroz y grandes guerreros [que] comen carne humana.” Esto sugiere que los Comabos eran Piros que experimentaron un proceso más fuerte de panoización, pareciéndose a los Conibos, quienes de acuerdo a varias fuentes bebían la sangre de sus enemigos.

Los relatos de los misioneros franciscanos presentan un panorama complejo de relaciones intra- e interétnicas que varían, por un lado, entre el comercio y las alianzas políticas y, por otro, entre la guerra y la toma de cautivos. Lo que queda claro es que los pueblos de habla pano y los Piros panoizados practicaban tanto la endo- como la exoguerra, mientras que los pueblos del conjunto asháninca parecen haber suprimido la endoguerra salvo en caso de conflictos internos derivados de divergencias en cuanto a cómo tratar a los invasores foráneos.

Fuentes históricas del siglo XVIII

Después de su entrada de 1686, los misioneros franciscanos no pudieron seguir adelante con su conquista del Ucayali debido a que los jesuitas de Maynas argumentaron que dicha región caía bajo su jurisdicción (Amich 1975: 113). Tampoco pudieron hacer entradas a las montañas de Tarma, Jauja o Huánuco debido a los efectos del levantamiento asháninca de 1674. Recién en 1709 Fr. Francisco de San Joseph (1750a: 76r) pudo entrar a la montaña de Tarma donde fundó tres misiones entre los Campas y Amages: Quimiri, Cerro de la Sal y Eneo. No obstante, tres años más tarde, tras la sublevación de los neófitos de Eneo, los misioneros debieron abandonar la misión. A partir de entonces, de acuerdo a San Joseph (1750b: 14v), los misioneros comenzaron a experimentar “la resistencia de las demás naciones vecinas, que a instancias de sus encantadores, nos impiden la predicación evangélica.” Tampoco pudieron pasar a zonas más interiores debido a que los atajó “la común y diabólica coligación de sus caciques.” Esta información confirma que, a través de sus caciques y shamanes, los pueblos del conjunto asháninca podían rápidamente confederarse y definir acciones conjuntas para luchar contra un enemigo común (ver Mapa 2)



Mapa 2
Pueblos arahuacos y panos de la Selva Central, s. XVIII

Esta capacidad para establecer alianzas entre los pueblos del conjunto asháninca y entre éstos y sus vecinos se vio expresada en los levantamientos de Fernando e Ignacio Torote en 1724 y 1737 respectivamente (Amich 1975: 125, 144). En el primer caso, Fernando Torote, cacique de la misión de Jesús María fundada el año anterior cerca de la juntura de los ríos Perené y Ene, se alió con los Piros, Mochobos y Simirinchés –un subgrupo de los Yine– para emboscar y asesinar a los misioneros (ibídem: 125). En el segundo caso, Ignacio Torote, hijo de Fernando y cacique de la misión de Catalipango –ubicada cerca de la confluencia del Pangoa y el Perené–, convocó a sus “parientes y parciales” asháninca para matar a los misioneros “porque les amonestaban continuamente a vivir como buenos cristianos” (ibídem: 149).

Lo primero que hicieron los rebeldes de Ignacio Torote fue matar a los misioneros de Catalipango y a algunos de los neófitos que los apoyaban (Amich 1975: 144). A continuación, se dirigieron a Sonomoro, cuyo cacique era leal a los españoles, donde mataron a los misioneros y a varios neófitos (ibídem). Temiendo represalias, Torote y sus aliados se refugiaron primero en la misión de Jesús María

y luego entre los Simirinches del río Tambo y los Conibos del Ucayali (ibídem: 148). Pero mientras que algunos caciques apoyaban a los rebeldes, otros se alinearon con los misioneros. Este fue el caso del cacique de Sonomoro y de Siabar, cacique conibo, quienes lograron capturar a varios de los cómplices de Torote y entregarlos a los españoles (ibídem). Estos eventos refuerzan la idea de que los casos de endoguerra asháninca se deben mayormente a conflictos entre los que apoyaban a los intrusos y los que querían su expulsión.

La capacidad para atenuar los conflictos internos mediante mecanismos integrativos se daba no sólo entre los yánesha y asháninca de las cuencas del Chanchamayo, Paucartambo, Perené y Pangoa, sino también, de acuerdo al relato de Fr. Juan Bautista de la Marca (1985: 138), entre las diversas parcialidades que habitaban el Gran Pajonal. En su recorrido de 1733 por la parte sur del Gran Pajonal, de la Marca (1985: 155) encontró un total de doce parcialidades de las cuales logró reducir a diez en cinco pueblos de misión. Los líderes de estas parcialidades estaban por lo general relacionados entre sí como hermanos o cuñados (ibídem: 151). De uno de ellos, Santabancori, cacique de Quisopango, dice que era una “persona muy respetada y obedecida de todo este pajonal y adelante” (ibídem: 147). De la Marca no menciona ningún caso de conflictos internos y más bien da a entender que el hecho de que estas parcialidades estuvieran interconectadas por lazos de parentesco, alianzas políticas y respeto a una autoridad regional, contribuía a mantener la paz interna.

El que Mateo Santabancori tuviera un gran prestigio en todo el Gran Pajonal se vio confirmado en 1742, cuando Juan Santos Atahuallpa eligió Quisopango como el lugar desde donde convocar a todos los pueblos indígenas del piedemonte centroandino para expulsar a los españoles (Amich 1975: 156). Mediante un discurso que combinaba reclamos anticoloniales con una prédica milenarista (Santos Granero 1993), Juan Santos logró “que vinier[a]n a su favor los Simirinches, Piro, Mochubus y Cunibos, todos los del Pajonal y todos los Andes de las conversiones” (Amich 1975: 158). Sin embargo, no todas las parcialidades ashánincas se plegaron al levantamiento. Algunas se mantuvieron leales a los misioneros. Este fue el caso, una vez más, de los Asháninca de Sonomoro, de algunos de los neófitos de Jesús María y Catalipango y de la parcialidad de los Chichirenes del río Ene (ibídem: 157). De hecho, cuando el virrey envió tropas a sofocar la rebelión, los neófitos de Sonomoro se sumaron al ejército a fin de atacar a los rebeldes de Quisopango (ibídem: 159). Los rebeldes no pudieron vengar esta traición de inmediato, pero en 1751, tras haber asegurado el control de gran parte de la región, Juan Santos decidió atacar Sonomoro a fin de “tomar satisfacción de los Chichirenes y Andes (...) que no le habían querido rendir vasallaje” (ibídem: 172). Los neófitos de Sonomoro no pudieron resistir el asedio, viéndose forzados a huir a la sierra (ibídem).

La sublevación de Juan Santos cambió mucho el panorama de relaciones intra e interétnicas de la región. Para 1782, de acuerdo al P. Valentín Arrieta (2002: 612),

que entró al Apurímac por la montaña de Huanta, el bajo Mantaro en su margen derecha seguía estando ocupado por los Antis, pero en su margen izquierda se habían asentado los Simirinches, una parcialidad de Piros o Yine mezclados con Asháninca que tuvo un importante rol en la rebelión. Por su parte, los Piros y Chontaquiros –otra parcialidad yine– se habían asentado en ambas márgenes de los ríos Ene y Tambo, desplazando presumiblemente a los Asháninca que vivían allí anteriormente (ibídem). Más abajo, en el Ucayali, se encontraban los Conibos, los cuales, de acuerdo a Arrieta, “son en extremo belicosos y unidos a los Piros hacen guerra a todas las naciones de la montaña” (ibídem). No es claro por qué los Piros, que en épocas anteriores, parecían haber estado aliados a los Asháninca del Tambo, desplazaron a los Asháninca de los ríos Ene y Tambo, convirtiéndose en sus enemigos. Lo cierto es que, para fines del siglo XVIII cristalizó el modelo que habría de perdurar más o menos inalterado hasta fines del siglo XIX, con los Piros y Conibos como pueblos “dominantes de la montaña” y los Antis y Amages como pueblos acosados (ibídem).

En un intento por recuperar las misiones perdidas, en 1790 los misioneros franciscanos hicieron una entrada a la montaña de Huanta, logrando fundar tres misiones entre los Antis del Apurímac, río arriba de su confluencia con el Mantaro. El P. Sobreviela (2002), afirma que estos Asháninca vivían en grupos familiares dispersos, separados unos de otros por varias leguas, pero que estaban en contacto entre sí. Fue gracias a estos contactos que los neófitos de una misión actuaban de propagandistas de los misioneros con otros grupos. Durante este período, hay una única mención a conflictos internos, cuando Miguel, cacique de los Antis de Quiempiric le informa al P. Tadeo Giles (2002: 323) que río abajo había “tres familias de chunchos bravos” que eran “aucca, que vale lo mismo que enemigos.” No queda claro si estos “chunchos” eran otros Asháninca o los Simirinches que vivían en la desembocadura del Mantaro, pero sea como fuere, no hay ninguna mención en el diario de Giles indicando que estos dos grupos se hubieran enfrentado recientemente o pensarán enfrentarse en el futuro inmediato.

Fuentes históricas de los siglos XIX-XX

Como consecuencia del levantamiento de Juan Santos Atahualpa, desde 1742 hasta 1847 los franciscanos se vieron impedidos de entrar a la montaña de Tarma y Jauja. Por esta razón, durante la segunda mitad del siglo XVIII enfocaron sus esfuerzos en reducir a los pueblos pano-hablantes del medio y alto Ucayali. Tras ser rechazados varias veces, en 1791 lograron establecerse más o menos firmemente en la misión de Sarayacu desde donde comenzaron a reducir a los Shetebos, Shipibos y Conibos vecinos. El P. Bestard (1906: 345), confirma lo escrito por otros misioneros en siglos anteriores cuando afirma, en 1819, que los pueblos pano “tienen continua guerra con aquell[o]s que les son más inmediate[s].” Los Conibo no querían vivir con los Shetebos y hacían correrías entre los Remo y Amahuaca; los Shipibo eran enemigos irreconciliables de los Shetebos y Conibo; los Sensi acosaban a los Capanahua y a

los Remo; y los Cashibo atacaban a los Shipibo (ibídem: 341-2, 347-8). En contraste, de los Campas o Antis dice que “se extienden desde las fronteras del Cuzco hasta las de Tarma, divididos en muchísimas parcialidades,” pero el único conflicto que registra es entre algunas familias de los ríos Tambo y Perené “las cuales... viven enemistadas y sin comunicarse” (ibídem: 350). Esto confirma la impresión de que, en vez de recurrir a las armas para resolver los conflictos internos, tal como lo hacían los pueblos de habla pano, los arahuacos optaban por cortar toda comunicación y evitarse (ver Mapa 3).



Mapa 3
Pueblos arahuacos y panos de la Selva Central, ss. XIX-XX

Entre 1815 y 1820, los misioneros franciscanos realizaron hasta siete viajes entre Sarayacu y la montaña de Jauja con el fin de reestablecer las misiones de Pangoa y el Perené. Amich (1975: 250), afirma que los misioneros nunca fueron molestados por los Campas durante estos viajes, pero de acuerdo al P. Diego Ruiz (2003: 78) que hizo este viaje en 1816, en dicha oportunidad los Campas del puerto de Jesús María en el Perené –desde donde partían los misioneros– destruyeron sus casas y chacras a fin de unirse con los Campas del río Mazarobeni en el Tambo para impedir que los

misioneros se asentaran en sus tierras. Queda claro de su relato que por esa época los pueblos del conjunto asháninca seguían oponiéndose a la presencia española y estableciendo alianzas entre sí para frenarlos.

Tras la independencia del Perú y la clausura del Colegio de Misioneros de Ocopa en 1824, los franciscanos se vieron forzados a abandonar la región (Amich 1975: 259). Y aunque reanudaron sus esfuerzos cuando se restauró el Colegio de Ocopa en 1836, hasta fines del siglo XIX tuvieron poco éxito (ibídem: 260). Por ello, durante este largo período, las principales fuentes históricas para la región provienen de los relatos de viajeros y exploradores. Una de las exploraciones más tempranas fue la del Conde Francis de Castelnau, quien en 1846 partió al frente de una gran expedición desde el Cuzco hacia el Amazonas pasando por los ríos Urubamba y Ucayali. Por entonces, estos dos últimos ríos estaban habitados mayormente por los Piro y Conibo, quienes se tenían antipatía entre sí y con frecuencia atacaban a los pueblos del interfluvio (Castelnau 1851; Carrasco 1905; Marcoy 2001). En contraste, de acuerdo a Marcoy (2001: II, 122), la nación de los Antis “se dividía en una docena de tribus que se comunicaban entre sí y vivían en términos pacíficos.” La relación de éstos con los Piros o Chontaquiros era, sin embargo, muy diferente. Mientras que los Machiguenga vivían en buenos términos con ellos “y en caso necesario se dejan robar por ellos”, los Asháninca del interior se defendían y mantenían “a respetuosa distancia a sus turbulentos vecinos” (ibídem: 153). Por entonces, no parecen haber habido asentamientos ashánincas en el alto Ucayali, ya que ninguno de estos autores los menciona. De hecho, en la zona del río Unini, donde antes existían asentamientos ashánincas y mochobos, los expedicionarios sólo encuentran familias yine (Castelnau 1851: 347; Carrasco 1905: 166). Esto sugiere que a mediados del siglo XIX los Asháninca y Mochobo se habían retirado de las orillas del Ucayali como resultado de las continuas incursiones yine y conibo.

En 1851, Herndon (1991: I, 265), confirma que los Yine y Conibo siguen haciendo correrías entre los Amahuaca. Hasta entonces, sin embargo, dichas correrías tenían por objetivo obtener niños y mujeres cautivas que, con el paso del tiempo, eran incorporados a la sociedad de sus captores mediante adopción o matrimonio. Quince años más tarde este estado de cosas había cambiado radicalmente y en 1865 el teniente de la marina Luis Sandi (1905: 263) afirmaba que los Piros o Chontaquiros habían comenzado a vender en las inmediaciones del Cuzco a los niños cautivos obtenidos mediante correrías o trueque con sus vecinos interfluviales. Esta es la primera referencia a este tipo de práctica en el alto Ucayali. Poco después los patrones blancos que fueron estableciéndose en esta región atraídos por el comercio de la zarzaparrilla comenzaron a hacer sus propias correrías, afectando no sólo a los pueblos interfluviales, sino también a aquellos que vivían en las orillas del Ucayali, incluyendo a los propios Yine y Conibo (Gutiérrez 1905: 436). De acuerdo a Olaria (1905: 518-519), prefecto de Loreto, para 1870, el tráfico de niños en el alto Ucayali se había vuelto “escandaloso”, lo cual lo obligó a perseguir y arrestar a algunos de los más grandes traficantes de la región.

En su recorrido por los ríos Urubamba y Ucayali en 1873, el P. Luis Sabaté (2003) confirma esta situación. Reporta que los Yine hacían correrías contra los Machiguenga, mientras que los Conibo atacaban a los Ipitineris (Amahuaca) y Campas (ibídem: 512, 521, 542, 573). Y afirma que el propósito de estas correrías era robar mujeres y niños que luego “venden a los blancos” (ibídem: 521). Sabaté (ibídem) agrega de manera enfática que son “los blancos que por ahí andan” los que estimulan “esas inhumanas correrías”. Afirma también que los Yine y Conibo se temían mutuamente “a causa de la guerra que se han declarado estas dos tribus,” lo cual sugiere que por entonces estos grupos eran rivales en el tráfico de esclavos (ibídem: 542).

Ni Sabaté ni Raimundo Estrella (1905), que hizo el mismo viaje unos años antes, en 1871, mencionan la existencia de asentamientos asháninca en el alto Ucayali por esa época. Pero unos pocos años más tarde aparecen los primeros indicios de que los Asháninca volvieron a establecerse en el área del Unini (Wertheman 1905: 202). Para fines de la década de 1870, el P. Alemany (2003: 414-415) reportaba que el alto Ucayali estaba habitado por Piros o Yine, a excepción de la quebrada del Unini, que “está poblada de Campas, los cuales, por estar colindantes con los Piros, conservan con éstos amistosas relaciones.” Este es un hecho notable dado que el P. Alemany (ibídem) menciona que los Shipibos, Conibos y Piros realizaban correrías entre sus vecinos del interior, incluyendo a los Amahuaca y Asháninca. Es posible que la situación excepcional de los Asháninca del Unini se debiese a que descendían de los Mochobos -Piros y Campas transétnicos- quienes a comienzos del siglo XIX se habrían replegado al Gran Pajonal para evitar las correrías de los Piros y Conibos y regresaron al Ucayali cuando nuevas condiciones lo hizo ventajoso.

¿Cuáles fueron estas nuevas condiciones? La respuesta nos la da el ex-prefecto de Ayacucho, Benito Samanez y Ocampo (1980), quien en 1883 recorrió los ríos Apurímac, Ene, Tambo, alto Ucayali y Urubamba. Según este autor:

“Los campos del Ucayali, muy diversos en sus hábitos y dialecto a los del Eni y Tambo, ocupan las quebradas de Sapani, Unini, Chicosa y otras, participan ya mucho de los hábitos de las otras tribus ribereñas de este río, si bien conservan siempre odio y enemistad por ellas. Estos son los que más frecuentes y encarnizadas correrías hacen entre los campos del Pajonal, a quienes arrebatan, por mayor, mujeres y muchachos, combatiendo con ellos unas veces, asaltándolos de improviso otras. Suelen también adquirirlos pacíficamente, por compra, obteniendo mujeres y muchachos a cambio de mercaderías y herramientas” (ibídem: 83).

Ésta es, hasta donde sé, la primera vez que se menciona en el registro histórico que los Asháninca tomasen cautivos y atacasen a otros grupos asháninca para capturar mujeres y niños. Nunca antes, en 300 años de historia escrita se encuentran referencias de que los pueblos del conjunto asháninca hubieran incurrido en estas prácticas, que más bien son características de los pueblos pano-hablantes y los yines panoizados.

Hay varios elementos que cabe resaltar en esta cita. Primeramente, Samanez y Ocampo aclara que los Campas del alto Ucayali difieren de los demás Campas por cuanto han adoptado los hábitos de sus vecinos ribereños: los Piros y Conibos. En otras palabras, son ashánincas panoizados, lo cual concuerda con la idea de que eran descendientes de los antiguos Mochobos. En segundo lugar, el autor insiste en que, a pesar de esto, los Asháninca del alto Ucayali mantienen una fuerte enemistad con sus vecinos ribereños y, especialmente, con los Conibo, quienes hacen correrías anuales a lo largo del Tambo y Urubamba para obtener esclavos. Finalmente, cabe notar que Samanez y Ocampo afirma que los Asháninca del Ucayali obtienen cautivos no sólo mediante ataques directos, sino también mediante el intercambio de cautivos con los Asháninca del interior a cambio de bienes industriales. Esta es la clave para entender las causas de la ruptura de la regla no escrita que condenaba la endoguerra al interior del conjunto asháninca.

Como se ha visto, el P. Sabaté (2003: 521) afirmaba que quienes estimulaban las correrías eran los patronos blancos que se habían asentado en el alto Ucayali y bajo Urubamba. Éstos habían llegado a la zona a mediados del siglo XIX atraídos por la explotación de zarzaparrilla, pero a partir de la década de 1870 comenzaron a afluir en mayor número con el fin de extraer caucho y jebe, productos que en la época de la expedición de Samanez y Ocampo se habían convertido en el principal rubro de exportación del departamento de Loreto (Santos Granero y Barclay 2015: 47). Los patronos caucheros ofrecían a los caciques locales o regionales bienes industriales a cambio de niños, niñas y mujeres jóvenes cautivas. Estos bienes, que incluían hachas, machetes, cuchillos, ollas de metal, telas, ropas, rifles, escopetas y pólvora, eran sumamente apreciados por cuanto disminuían notablemente el pesado trabajo de tumbar el monte, deshierbar las chacras, construir casas, cazar, hilar y tejer. Dado que la única manera de obtener estos productos era trabajando para los patronos caucheros o abasteciéndolos de cautivos, en los años siguientes muchos indígenas de la región se volcaron a estas actividades.

El atractivo de los bienes industriales no fue, sin embargo, el único estímulo que tuvieron los pueblos del conjunto asháninca para implicarse en el tráfico de esclavos. De acuerdo al Ing. Cipriani (1907) los patronos caucheros desarrollaron una estrategia aún más perversa y coercitiva para lograr que los Asháninca participaran en el mismo. Según este autor:

“Los salvajes del Pajonal, poseen además de escopetas inglesas, buenos Winchester, que se proporcionan en el Ucayali por el canje de caucho, muchachos y mujeres que roban a sus vecinos. Tal comercio repugna a esta gente según ellos mismos nos lo han manifestado; pero sin poderlo evitar, pues los caucheros y dueños de puestos a donde acuden en busca de los necesarios elementos para su vida, al entregarles una pieza de tocuyo o unas cuantas libras de pólvora les exigen que si en el próximo viaje, no cancelan la deuda que acaban de contraer, entregando una mujer o muchacho, se les retirará dicha protección. Tan infame táctica seguida invariablemente por aquellos

hombres sin conciencia, estimulan y obligan a los salvajes a entregarse a las llamadas correrías..." (ibídem: 292-293; mi énfasis).

Esta cita deja en claro que muchos ashánincas se involucraron en el comercio de esclavos no siguiendo un precepto cultural, tal como los Conibo y Yine, sino amenazados por los patrones caucheros y sus asociados asháninca del alto Ucayali. Ante la posibilidad de dejar de ser objeto de las correrías de estos últimos, los Asháninca del Gran Pajonal preferían atacar a sus vecinos del alto Pichis o del Pangoa. Éstos, a su vez, ante el riesgo de ser esclavizados comenzaron a atacar a los Asháninca de las zonas más interiores, a saber, los habitantes de los ríos Ene, Tambo y Perené e incluso a los Yánesha del Azupizú y alto Palcazu. De esta manera, como fichas de dominó, una a una las parcialidades del conjunto asháninca fueron involucrándose en el comercio de esclavos. Los únicos que parecen haberse mantenido al margen de dicho tráfico fueron los Yánesha y los Asháninca del río Apurímac.

Este proceso se intensificó conforme los Conibo y Yine, crecientemente presionados por los patrones caucheros para involucrarse en la economía gomera, experimentaron una fuerte disminución demográfica. En efecto, veinte años más tarde, cuando el prefecto Hildebrando Fuentes describe la situación del alto Ucayali en 1904, presenta una imagen que contrasta fuertemente con reportes anteriores. De los Conibo, descritos anteriormente como grandes guerreros y "señores del Ucayali," dice que "se distinguen por su mansedumbre, pues todos son civilizados" y que no se animan a adentrarse por el Urubamba "por temor a las otras tribus, pues son pusilánimes" (Fuentes 1908: II, 201). La situación de los Yine era aún peor. De acuerdo a Fuentes (ibídem), los mismos habían sido conquistados a sangre y fuego por el cauchero Carlos Fermín Fitzcarrald en 1894. Tras su muerte en 1897, muchos se refugiaron en zonas remotas, mientras que otros fueron llevados por sus nuevos patrones a extraer caucho en la región de Madre de Dios. Como resultado, para 1904 casi no había Yine en el alto Ucayali y bajo Urubamba (Gow 1991: 45). El vacío dejado por los Yine y Conibo fue llenado por los Asháninca del alto Ucayali, quienes, según Fuentes (1908: II, 200), se convirtieron en los nuevos "acompañantes" de los caucheros.

En otras palabras, tal como lo afirmara Varese (1973: 273) hace ya más de cuarenta años, las correrías intraétnicas tuvieron su origen en la demanda de mano de obra por parte de los patrones caucheros: niños y niñas criados para ser sirvientes, peones y concubinas. A partir de entonces, las correrías intraétnicas y el comercio de esclavos persistieron con altibajos hasta su desaparición alrededor de 1965 o 1966 (Elick 1970: 191-192; Varese 1973: 274; Weiss 1975: 240; Fernández 1986: 66-68; Hvalkof y Veber 2005: 143). La única excepción fue la zona de Atalaya, en el alto Ucayali donde la esclavitud indígena persistió hasta 1988 (Hvalkof 1998).

Conclusiones

La revisión de las fuentes históricas confirma la tesis de Renard-Casevitz y de aquellos que la respaldan. Desde 1576 hasta 1883 no existe evidencia de guerras internas entre los pueblos del conjunto asháninca, excepto en los numerosos casos, desde 1635 en adelante, en que grupos ashánincas o yáneshas afectos a los misioneros luchaban junto a éstos para someter a agrupaciones indígenas rebeldes o, a la inversa, cuando indígenas renuentes a reducirse atacaban a aquellos que les eran fieles a los misioneros. Los únicos otros casos conocidos de enfrentamientos internos –en 1602, 1790 y 1819– corresponden a parcialidades o provincias enemistadas entre sí que, en lugar de hacerse la guerra, cortaban toda comunicación y se evitaban.

Una y otra vez las fuentes históricas contrastan a los Conibo y, en menor medida, a los Yine, pueblos caracterizados por sus constantes guerras internas y externas, con los pueblos del conjunto asháninca que parecen estar unidos por vínculos comerciales, políticos y de parentesco de larga distancia y sólo hacen la guerra a los pueblos de habla pano, los pueblos arahuacos panoizados o los enemigos externos, sean éstos andinos o europeos. De igual manera, las fuentes resaltan, una y otra vez, la capacidad de los pueblos del conjunto asháninca para dejar atrás sus conflictos internos para unirse y establecer alianzas a fin de enfrentar a un enemigo común. Implícita en estas informaciones está la idea de que estos pueblos contaban con mecanismos ya sea de resolución o atenuación de los conflictos internos.

En contextos de amenaza externa los caciques de parcialidad, tales como Santuma de Quimiri (1650), Siquincho del Cerro de la Sal (1674) o Santabancori de Quisopango (1733), parecen haber jugado un papel esencial, utilizando su gran prestigio e influencia para ganar voluntades y adeptos. En casos excepcionales, cuando el enemigo era demasiado poderoso, esta capacidad para establecer alianzas podía extenderse a otros pueblos que no pertenecían al conjunto asháninca, tales como los Conibo, Shipibo y Yine. En dichos casos el factor aglutinante parece haber sido un líder con características multiculturales como Juan Santos Atahualpa en 1742 o José Carlos Amaringo Chico, mejor conocido como Tasorentsi, en 1915, quienes, apelando a un discurso anti-blanco, transformador del mundo y salvacionista, lograron unificar a pueblos tradicionalmente enemigos (Santos Granero 1993, 2018).

Las incursiones esclavistas, guerras internas y ciclos de vendetta en las que hacen hincapié Elick, Weiss, Mendes, Rojas Zolezzi y Sarmiento Barletti son, en términos relativos, una novedad en la larga historia de los pueblos del conjunto asháninca. Hasta 1883 no existe evidencia alguna de que estos pueblos hayan atacado a otros –sea de su misma o diferente lengua– a fin de tomar cautivos para utilizarlos como esclavos. Resulta claro del registro histórico que si los pueblos del conjunto asháninca se involucraron en este tipo de tráfico, desatando una violencia interna como nunca antes se había visto, se debe a un conjunto de factores totalmente fortuito, a saber: 1. el atractivo de los bienes industriales que representaban para los indígenas un salto cualitativo en términos de productividad; 2. las presiones de los patrones caucheros para

que los indígenas pagaran sus deudas con cautivos; 3. la amenaza explícita o implícita de ser esclavizados en caso de que se negasen a participar en dicho comercio; y 4. el vacío que dejó la mengua demográfica de los Conibo y el desplazamiento de los Yine, lo cual permitió a los Asháninca reasentarse en el Ucayali y ocupar su lugar. El hecho de que los Asháninca que se establecieron en la zona del Unini fueran descendientes de los Mochobos del siglo XVII –Yine y Asháninca transétnicos que habían adoptado muchas de las costumbres de sus vecinos yine y conibo– no hizo sino facilitar este cambio radical en la dinámica interna de los pueblos del conjunto asháninca.

Quienes cuestionan las tesis de Renard-Casevitz, tienen razón al destacar la magnitud de la espiral de violencia interna desatada por las incursiones esclavistas y lo prolongado de los ciclos de vendetta que tuvieron lugar en los años subsiguientes. En efecto, desde 1883 hasta mediados de la década de 1960 los pueblos del conjunto asháninca se vieron envueltos en un proceso de extrema violencia e inestabilidad. Sin embargo, las fuentes demuestran que este proceso no se asumió como un hecho “natural.” Desde temprano hubo voces disidentes que se opusieron a las incursiones y toma de cautivos entre “paisanos.” El movimiento asháninca de 1912-1914 en la región del Pichis-Perené-Pangoa y la sublevación multiétnica de 1915 en el alto Ucayali, ambos inspirados y liderados por el cacique José Carlos Amaringo Chico, así lo demuestran (Santos Granero 2018: Caps. 2-3). Lo mismo puede decirse del movimiento transformativo de inspiración adventista, en el cual este cacique también tuvo un rol central (Bodley 1972; Santos Granero 2018: Cap. 7). En todos estos casos la lucha contra la esclavitud y las correrías intratribales fue un importante factor movilizador y aglutinador.

La violencia que ha afectado al conjunto asháninca en épocas posteriores a 1966 y, en particular, la que se dio durante la guerra contra Sendero Luminoso y el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA) entre 1980 y 1992, no es, como sugiere Sarmiento Barletti, una instancia más del tipo de guerra interna que surgió durante la época del caucho. Más bien se asemeja al tipo de conflictos generados por la actividad misionera durante la época colonial, en la medida que enfrentó a grupos que apoyaban a los insurgentes con otros que rechazaban su presencia. Al igual que en dicha época, durante su enfrentamiento con las columnas de Sendero Luminoso y el MRTA, los pueblos del conjunto asháninca demostraron una notable capacidad para establecer alianzas y coordinar acciones conjuntas a fin de eliminar a sus enemigos. Esto es lo que pasó en el Pichis y Gran Pajonal, en la región de Satipo-Pangoa y en los ríos Ene y Tambo (Benavides 1992: 542-543, 547-548; Espinosa 1994: 9-10, 12; Villasante 2014: 18-21). En breve, el único momento en la historia de los pueblos del conjunto asháninca en que se obvió la regla que condena la endoguerra fue durante el período de ochenta años entre 1883 y 1966; período no continuo durante el cual hubo momentos de paz como resultado de las acciones de importantes líderes asháninca. Esto sugiere que lejos de constituir un mandato cultural, como es el caso de los pueblos pano, jíbaro o tupí-guaraní, la endoguerra asháninca ha sido un accidente histórico, extremadamente disruptivo y doloroso, sí, pero excepcional y acotado en el tiempo.

Bibliografía

- Alemaný, Agustín
2003 "Intento de restablecer la misión de los Píros en Lima Rosa, 1879". En: Izaguirre, B., op. cit., Vol. IV, pp. 411-422.
- Amich, José
1975 *Historia de las misiones del Convento de Santa Rosa de Ocopa*. Lima: Editorial Milla Batres.
- Arrieta, Valentín
2002 "Informe y descripción, 1782". En: Izaguirre, B., op. cit., Vol. II, pp. 605-618.
- Benavides, Margarita
1992 "Autodefensa asháninka, organizaciones nativas y autonomía indígena". En: Degregori, C.I., Escobal, J. y Marticorena, B. (Eds.), *Perú: el problema agrario en debate/SEPIA IV*. Lima: UNAP/SEPIA, pp. 539-559.
- Beraún, Bartolomé de
1981 "Carta al Gobernador D. Francisco de Elso y Arbizu, 1686". En: *Amazonía Peruana* 6(7): 177-184.
- Bestard, Juan Buenaventura
1906 "Carta acompañada de un mapa é informe de las misiones del río Ucayali, 1819". En: Maúrtua, V.M. (Ed.), *Juicio de Límites entre el Perú y Bolivia. Prueba Peruana presentada al Gobierno de la República Argentina*. Barcelona: Imprenta de Henrich y Comp., T. XII, pp. 339-355.
- Biedma, Manuel
1981 *La conquista franciscana del Alto Ucayali*. Lima: Editorial Milla Batres.
- Bodley, John H.
1972 "A Transformative Movement among the Campa of Eastern Peru". En: *Anthropos* 67: 220-228.
- Carneiro da Cunha, Manuela y Eduardo Viveiros de Castro
1985 "Vingança e temporalidade: os Tupinamba". En: *Journal de la Société des Américanistes* 71: 191-208.
- Carrasco, Francisco
1905 "Viaje por los ríos Urubamba y Ucayali, 1846". En: Larrabure y Correa, C. (comp.), op. cit., Vol. II, pp. 149-176.

- Castelnau, Francis de
 1851 *Expédition dans le parties centrales de l'Amérique du Sud de Rio de Janeiro a Lima, et de Lima au Para executée par ordre du gouvernement français pendant les années 1843 a 1847*. Paris: Chez P. Bertrand Libraire-Editeur, T. IV.
- Cipriani, César
 1907 "Estudio de la ruta Perené-Ucayali". En: Larrabure y Correa, C. (comp.), op. cit., Vol. X, pp. 208-295.
- Córdova Salinas, Diego de
 1957 *Crónica franciscana de las provincias de Perú*. Washington DC: Academy of American Franciscan History.
- Elick, John W
 1970 *An Ethnography of the Pichis Valley Campa of Eastern Peru*. Tesis doctoral, University of California, Los Angeles.
- Eriksen, Love
 2011 *Nature and Culture in Prehistoric Amazonia: Using G.I.S. to Reconstruct Ancient Ethnogenetic Processes from Archaeology, Linguistics, Geography, and Ethnohistory*. Tesis doctoral, Lund University.
- Erikson, Philippe
 1986 "Altérité, tatouage et anthropophagie chez les Pano: la belliqueuse quête du soi". En: *Journal de la Société des Américanistes* 72: 185-210.
- Espinosa de Rivero, Oscar
 1994 *La repetición de la violencia: informe sobre la situación de los Asháninka de los ríos Ene y Tambo, Selva Central*. Lima: Documentos de Trabajo CAAAP.
- Estrella, Raimundo
 1905 "Exploración de los ríos Urubamba y Ucayali, 1871". En: Larrabure y Correa, C. (comp.), op. cit., Vol. III, pp. 77-93.
- Fernández, Eduardo
 1986 *Para que nuestra historia no se pierda: testimonios de los Asháninka y Nomatsiguenga sobre la colonización de la región Satipo-Pangoa*. Lima: CIPA.
- Font, Joan
 1965a "Misión y entrada de los Andes de Xauxa, 1595". En: Jiménez de la Espada, M. (Ed.), *Relaciones Geográficas de Indias - Perú*, 2. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid: Ediciones Atlas, Vol. 184, pp. 102-105.
 1965b "Entrada y misión a los Andes de Jauja, 1602". En: Jiménez de la Espada, M. (Ed.), *Relaciones Geográficas de Indias - Perú*, 3. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid: Ediciones Atlas, Vol. 185, pp. 257-275.

Giles, Tadeo

2002 "Diario de lo obrado en la conversión de San Buenaventura de Quiempiric, 1790". En: Izaguirre, B., op. cit., Vol. III, pp. 309-324.

1905 Gutiérrez, Ruperto "Primera exploración de todo el curso del río Ucayali y de parte de los ríos Tambo y Urubamba por la Comisión Hidrográfica del Amazonas, 1868". En: Larrabure y Correa, C. (comp.), op. cit., Vol. II, pp. 431-437.

Herndon, W.M. Lewis y Lardner Gibbon

1991 *Exploración del valle del Amazonas*. Monumenta Amazónica D 3-4. Iquitos: CETA. (2 vols.)

Hill, Jonathan D. y Fernando Santos-Granero. (Eds.).

2002 *Comparative Arawakan Histories: Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia*. Urbana: University of Illinois Press, .

Hornborg, Alf

2005 "Ethnogenesis, Regional Integration, and Ecology in Prehistoric Amazonia: Toward a System Perspective". En: *Current Anthropology* 46(4): 589-620.

Huerta, Francisco de la

1983 "Relación de la entrada y sucesos en los gentiles conibos, 1686". En: *Amazonía Peruana* 4(8): 113-124.

Hvalkof, Søren

1998 "De la esclavitud a la democracia: antecedentes del proceso indígena del alto Ucayali y Gran Pajonal". En: García Hierro, P, Hvalkof, S. y Gray, A., *Liberación y derechos territoriales en Ucayali, Perú*. Copenhague: IWGIA.

Hvalkof, Søren y Hanne Veber

2005 "Los Ashéninka del Gran Pajonal". En: Santos, F. y Barclay, F. (Eds.), *Guía etnográfica de la alta amazonía*, Vol. V: *Campa Ribereños/Ashéninka*. Lima: Smithsonian Tropical Research Institute/Instituto Francés de Estudios Andinos, pp. 75-279.

Killick, Evan

2009 "Ashéninka Amity: A Study of Social Relations in an Amazonian Society". En: *Journal of the Royal Anthropological Institute* 15: 701-718.

Larrabure y Correa, Carlos (comp.).

1905-1909 *Colección de leyes, decretos, resoluciones y otros documentos oficiales referentes al departamento de Loreto*. Lima: Imprenta de "La Opinión Nacional". (18 vols.)

- Marca, Juan Bautista de la
 1985 "Descubrimiento del Gran Pajonal, 1733". En: *Amazonía Peruana* 6(11): 138-158.
- Marcoy, Paul
 2001 *Viaje a través de América del Sur: del océano Pacífico al océano Atlántico*. (2 vols) Lima: IFEA-CAAAP-PUCP-BCRP.
- Mendes, Margarete Kitaka
 1991 *Etnografía preliminar dos Ashaninka da Amazônia Brasileira*. Tesis de maestría, Universidade Estadual de Campinas.
- Olaria, Lino
 1905 "Exploración del río Ucayali, 1870". En: Larrabure y Correa, C. (comp.), op. cit., Vol. II, pp. 516-520.
- Olmedo, Antonio de
 1956a "Información de las misiones dominicas del Cerro de la Sal, 1657". En: *Revista del Archivo Nacional del Perú* 20(1): 66-84.
 1956b "Información de las misiones dominicas del Cerro de la Sal, 1657". En: *Revista del Archivo Nacional del Perú* 20(2): 315-340.
- Porres, Diego de
 1906 "Memorial a S.M. pidiendo mercedes por sus servicios, 1582". En: Maúrtua, V.M. (comp), *Juicio de límites entre el Perú y Bolivia. Prueba peruana presentada al Gobierno de la República Argentina*. Barcelona: Imprenta de Henrich y Comp., T. IX, pp. 82-88.
- Renard-Casevitz, France-Marie
 1985 "Guerre, violence et identité à partir des sociétés du piémont amazonien des Andes centrales". En: *Cahiers ORSTOM* 21(1): 81-98.
 1992 "História kampa, memória ashaninka". En: Carneiro da Cunha, M. (org.), *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo/ Universidade de São Paulo/Fundação de Amparo a Pesquisa do Estado de São Paulo/ Companhia das Letras Ed., pp. 197-212.
 1993 "Guerriers du sel, sauniers de la paix". En: *L'Homme* 33(126-128): 25-43.
- Renard-Casevitz, France-Marie, Thierry Saignes y Anne-Christine Taylor
 1986 *L'Inca, l'espagnol et les sauvages: rapports entre les sociétés amazoniennes et andines du XVe. au XVIIe. siècle*. Paris: Editions Recherche sur les Civilizations.

Rojas Guzmán

1989 "Declaración y diario, 1691". En: Manuel Biedma y otros, *La conquista franciscana del alto Ucayali*. Monumenta Amazónica B5. Iquitos: IIAP/CETA, pp. 171-230

Rojas Zolezzi, Enrique

1994 *Los Ashaninka: un pueblo tras el bosque*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Ruiz, Diego

2003 "Diario del viaje que hizo a la montaña de Sonomoro, 1816". En: Izaguirre, B., op. cit., Vol. IV, pp. 75-79.

Sabaté, Luis

2003 "Viaje a los Campas, Piros, Cunibos y Shipibos, 1873". En: Izaguirre, B., op. cit., Vol. IV, pp. 455-707.

Sala, Gabriel

1897 *Apuntes de viaje del R.P. Fr. Gabriel Sala: exploración de los ríos Pichis, Pachitea y Alto Ucayali y de la región del Gran Pajonal*. Lima: Imprenta "La Industria".

Salgado de Araujo, Andrés

1986 "Memorial (Primera parte)". En: *Amazonía Peruana* 13(7): 135-159.

Sandi, Luis

1905 "Exploración del Ucayali, 1865". En: Larrabure y Correa, C. (comp.), op. cit., Vol. II, pp. 252-266.

San Antonio, Joseph de

1750 *Colección de informes sobre las misiones del Colegio de Santa Rosa de Ocopa*. Madrid.

San Joseph, Francisco

1750a "Informe al Rey del estado en que tiene las misiones del Cerro de la Sal, 1713". En: San Antonio, J. de, op. cit., ff. 76-7.

1750b "Informe al P. Fr. Joseph Sanz, Comisario General de Indias, 1716". En: San Antonio, J. de, op. cit., ff. 13-16.

Santos Granero, Fernando

1993 "Anticolonialismo, mesianismo y utopía en la sublevación de Juan Santos Atahuallpa, siglo XVIII". En: *Data, Revista del Instituto de Estudios Andinos y Amazónicos* 4: 133-152.

- 2002 "The Arawakan Matrix: Ethos, Language, and History in Native South America". En: Hill, J. y Santos-Granero, F. (Eds.), op. cit., pp. 25-50.
- 2018 *Slavery and Utopia: The Wars and Dreams on an Amazonian World Transformer*. Austin: University of Texas Press.
- Santos Granero, Fernando y Frederica Barclay
 2015 *La frontera domesticada: historia económica y social de Loreto, 1850-2000*. Iquitos: Tierra Nueva Editores.
- Sarmiento Barletti, Juan Pablo
 2011 *Kametsa Asaiki: The Pursuit of the 'Good Life' in an Ashaninka Village (Peruvian Amazonia)*. Tesis doctoral, University of St Andrews.
- Sobreviela, Agustín
 2002 "Diario de la visita a las conversiones de Apurímac, 1790". En Izaguirre, B., op. cit., Vol. III, pp. 295-308.
- Taylor Anne-Christine
 1985 "L'art de la réduction: la guerre et les mécanismes de la différenciation tribale dans la culture jivaro". En: *Journal de la Société des Américanistes* 71: 159-173.
- Varese, Stefano
 1973 *La sal de los cerros: una aproximación al mundo campá*. Lima: Ediciones Retablo de Papel.
- Villasante, Mariella
 2014 *La violencia senderista entre los Ashaninka de la Selva Central: datos intermediarios de una investigación de antropología política sobre la guerra interna en el Perú (1980-2000)*. Documento de Trabajo IDEHPUCP. <<http://idehpucp.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/2014/05/Seminario-ashaninka-Idehpucp-Mariella-Villasante1.pdf>> (junio 2017).
- Vital, Antonio
 1985 "Viaje a las zonas habitadas por los Cunibos y Campas, 1687". En: *Amazonía Peruana* 6(12): 157-164.
- Weiss, Gerald
 1975 *Campa Cosmology: The World of a Forest Tribe in South America*. New York: The American Museum of Natural History.
- Wertheman, Arturo
 1905 "Exploración de los ríos Perené, Tambo y Ucayali, 1876-77". En: Larrabure y Correa, C. (comp.), op. cit., Vol. III, pp. 174-204.