

Proyecto: "Alto Purús, diversidad biológica y diversidad cultural -
hacia una propuesta educativa pertinente"

Breve caracterización etnohistórica de la zona del Alto Purús

Dr. Klaus Rummenhoeller



apeco

ASOCIACIÓN PERUANA PARA LA
CONSERVACIÓN DE LA NATURALEZA



Resumen histórico desde la época republicana

Establecimiento de la frontera Perú - Brasil

El origen y curso del río Purús y sus afluentes eran desconocidos por los geógrafos hasta medianos del siglo XIX. Su nombre se prestaba a confusiones en la cartografía de la época colonial y republicana, por lo que no quedaban establecidas claramente qué partes del río pertenecían a la Corona portuguesa y española. En el Tratado de Límites de San Ildefonso (1777) se reconoció como frontera (española) a la población de Tabatinga y se estableció una línea divisora partiendo de la desembocadura del Yavarí hasta el río Madeira, ambas referencias fronterizas eran conocidas en la época. En 1851, Perú y Brasil firmaron el Tratado de Comercio y Navegación Fluvial; sin embargo, Brasil siguió reconociendo el principio *uti possidetis*, o sea la posesión efectiva para aquellas zonas fronterizas que estuvieron en litigio, generalmente las geográficamente desconocidas.

Pueblos originarios del Purús

Los primeros reconocimientos del río Purús se emprendieron por parte de Brasil desde 1850. El más completo estudio y reconocimiento del Purús lo realizó el geógrafo inglés W. Chandless en 1864 quien, surcando el río desde su desembocadura en el río Amazonas, llegó hasta la confluencia con el río Cujar ubicada en las cabeceras del Purús. Chandless (1866) no solo anotó datos geográficos, sino también los nombres de los diferentes pueblos indígenas que encontraba en su camino durante su expedición. Así es que, llegando al curso alto del Purús, pasando la desembocadura del Chandless, menciona en el orden del encuentro, los *Manetenerys*, *Canamarys*, *Cujigenerys*, *Espinós* (que andaban desnudos), *Catianas* y, como último grupo más arriba de la desembocadura del Cujar, los *Mai-i-nauas*. Por el nombre y la descripción que da, se deduce fácilmente que el primer pueblo mencionado era idéntico con los Manchineri, una parcialidad Yine (Piro). Chandless cuenta que los *Manetenerys* encontrados en su ruta eran constructores de canoas “admirablemente” fabricadas de troncos de cedro y excelentes navegantes que estaban en constante movimiento tanto río arriba como río abajo (características que varios investigadores han utilizado para referirse a los Yine); también conocieron el valor del machete de fabricación americana y portuguesa.

Se dirijieron a los foráneos con la palabra portuguesa “patricio”, pero también utilizaban las palabras españolas “muchacho”, “muchacha”, “cuchillo”, entre otras por lo que Chandless creía que estaban en comunicación tanto con comerciantes peruanos de la cuenca del Ucayali, como con los brasileños establecidos en la parte baja del Purús. Los *Manetenerys* vivían en un largo trecho del río Purús, desde arriba de la desembocadura del río Chandless hasta

más o menos la desembocadura de la quebrada de La Novia. Sus vecinos por el río abajo eran los *Hypurinás* (o *Apurinã*) y río arriba los *Canamarys*, probablemente una parcialidad de los panohablante Katukina. Igualmente eran numerosos y sus aldeas principales se encontraban en el río Curanja. La aldea visitada por Chandless estaba ubicada en la desembocadura del río.

Es probable que los *Cujigenerys* que Chandless, de acuerdo a referencias de los *Canamarys* ubicados en el Curanja (o *Curumahá*) también eran Yine, de la parcialidad de los *Cushichinari*. Ellos andaban vestidos, presuntamente con cushma, y no se mostraban hostiles con los *Canamarys* y *Manetenerys*, en contraste a los *Espinos* que se encontraban en el Alto Curanja. Surcando el Purús, Chandless encontró un poco más arriba de la quebrada Santa Cruz en la margen izquierda del río, una maloca grande de los *Catianás* que se diferenciaban claramente de sus vecinos río abajo. Según informó el jefe de los *Canamary*, este grupo vecino había venido de un río en dirección oeste. Otro grupo ubicado en una pequeña quebrada, y de la cual Chandless no obtuvo información, fue denominado por él como *Mai-i-nauas* igual como el nombre de la quebrada. Por el sufijo *-nawa* se puede deducir claramente que se trataba de alguna parcialidad de la familia lingüística Pano.

Años de caucheros y *seringeiros*

Unos 30 años después de Chandless (1898) aparecieron los primeros caucheros peruanos en la zona del Alto Purús. Desde dos frentes los caucheros abrieron trochas de acceso a la región utilizando varios varaderos siendo las rutas más importantes: desde el río Sepahua (que conecta con el Urubamba y Ucayali), y desde el río de las Piedras (que a su vez conecta con el Madre de Dios) a la cabecera del río Cujar. Para facilitar el transporte de personal y mercadería, los patrones caucheros instalaron alguna infraestructura (tambos, depósitos), dispusieron de mulas y botes en ambos extremos de los varaderos.

Al mismo tiempo, los *seringeiros* brasileños avanzaron hacia el curso superior del Purús y con ellos, atraídos por las oportunidades de trabajo, vinieron miles de migrantes empobrecidos procedentes del Noreste de Brasil. Entre 1902 - 1904 se produjeron matanzas y desalojos violentos entre caucheros y comerciantes peruanos y brasileños, quienes con sus respectivas “tropas auxiliares” compitieron por los mejores manchales de los árboles caucheros. Los peruanos que en 1902 habían tomado posesión del río Purús hasta la desembocadura del río Chandles (donde se llegó a establecer una pequeña guarnición militar peruana), que finalmente fue replegada violentamente hasta la desembocadura de la quebrada Santa Rosa. Finalmente, en 1905 los gobiernos de ambos países acordaron formar dos comisiones mixtas brasileño - peruanas (una para el Purús y otra para el Yurua), con la finalidad de demarcar definitivamente la frontera, de acuerdo al principio del *status quo* de

1904; es decir, los lugares donde se encontraban caucheros peruanos se adjudicaron al Perú y aquellos con presencia de brasileños pasaron a Brasil. La ubicación de los pueblos indígenas no fue tomada en cuenta ni por los peruanos ni brasileños; por ambos lados los indígenas fueron considerados como personas sin derechos ni nacionalidad alguna, sujetos a la dominación violenta de quien sea. El tratado que estableció definitivamente los límites entre ambos países fue firmado en 1909.

Las fuentes escritas de la época del caucho sobre la zona del Alto Purús son escasas y especialmente, de la situación de los pueblos indígenas se sabe poco. Las referencias sobre su denominación y ubicación son poco precisas en general.

Redefiniendo la presencia indígena

Hassel (1902) menciona como pueblos indígenas en el Purús a los *Amahuacas* e *Imamalis* (de los últimos no se puede deducir por el nombre quienes eran) y Fuentes (1902) a los *Sipibos*, *Curanjas*, *Amahuacas*, *Maniches* y *Yaminahua*. Una fuente más sólida constituye el informe del comisionado brasileño de la “Comisión Mixta”, Euclides da Cunha (1907), que llegó a surcar junto con su par peruano al Alto Purús hasta llegar a las cabeceras del Cujar. Cunha anota en su informe la ubicación de indígenas como *Piro*, *Campa*, *Amahuaca*, *Shipibo*, *Sama* (probablemente quiere decir *Chama*, una denominación genérica despectiva para los Shipibo y Conibo) y *Yaminahua*. Todos estos grupos estaban empleados o esclavizados por patrones caucheros, entre los cuales el peruano Carlos Scharff, quien entró en 1901 al Purús proveniente del Alto Yurua y Alto Envira (Cunha, 1906: 30), era uno de los más poderosos e inescrupulosos que tuvo un número considerable de indígenas bajo su dominio.

Según documentos brasileños de la época (citados en Branco, 1959: 212), Scharff participó en 1899, antes de entrar al Purús, en una masacre de alrededor de 400 indígenas en el río Gregorio (afluente del Yurua) y después en otras masacres en los ríos Jaminauá y Envira. Cabe mencionar que los *Catianá* y *Manetenery* (Manchineri), mencionados por Chandless, aparecen en 1913, en un informe oficial brasileño como grupos reducidos y desorganizados ubicados en el alto río Yaco brasileño (Branco, 1950:22).

Entonces, ¿qué había pasado en la época entre el viaje de Chandless y Cunha? La configuración étnica obviamente había cambiado por lo menos en el río principal. Como acostumbraron en otras regiones de la Amazonía peruana, los caucheros habían desplazado, eliminado e insertado en un régimen esclavista, a los pueblos indígenas locales que encontraban a su paso. Además, para suplir la escasez de mano de obra, habían traído por la fuerza o por engaño a grupos indígenas del Urubamba y Ucayali como Asháninka, Shipibo y Yine. Solo las cabeceras de los ríos y quebradas interfluviales de

difícil acceso aún formaban refugios para los indígenas que trataban de escaparse del yugo cauchero y conservar su autonomía. También es de suponer que las enfermedades infecciosas occidentales que se propagaron con rapidez por los masivos desplazamientos de los caucheros causaron una alta mortalidad entre los habitantes indígenas en la región.

El paso de los misioneros dominicos

El diario de viaje del misionero dominico Pío Aza (1911) es una de las pocas fuentes escritas en pleno apogeo del boom de caucho, detalla los encuentros que tuvo en su recorrido de ida y vuelta que duró casi un año. Pío Aza acompañó a un grupo de militares que salió en 1910 de Puerto Maldonado, sede administrativa de toda la región del Madre de Dios y Purús en esa época, hasta la localidad de Catay cerca de la frontera con Brasil, donde había un destacamento militar. Pío Aza menciona “el traslado de grupos íntegros de indígenas de unas zonas a otras, mezclando a todos en la vorágine del trabajo extractivo, del alcohol, de la violencia, de la explotación y el engaño, usándolos incluso para la venganza mutua de patrón a patrón, como la mejor forma de alejar competidores” (Aza, 1911 en Torralba, 1978a). También menciona la violenta reacción indígena contra los opresores, que se manifestó en puestos caucheros destruidos y saqueados y sus patrones muertos, tanto en el río de las Piedras como en el Alto Purús. En 1910, el tristemente famoso Carlos Scharff y casi todos sus empleados encontraron la muerte en manos de sus propios peones, tanto mestizos como Yine y Amahuaca, durante una rebelión en su campamento principal del río Caryacu, afluente del río De las Piedras. Los principales puestos y localidades caucheros que bajaban el río Purús según el relato de Pío Aza eran:

- Puesto Alerta en la quebrada Ronsoco: donde vivían restos de un grupo de *Campa* que estuvieron al servicio del patrón Scharff.
- Quebrada Shampuyacu: un puesto cauchero.
- Quebrada Cocama: varios puestos caucheros.
- Quebrada Codillo, abajo de la quebrada Avispa: un puesto cauchero.
- Quebrada Santa Cruz: un puesto cauchero que antes había tenido mucho movimiento.
- Boca Curanja: un puesto cauchero importante.
- Puerto Esperanza: localidad con gran movimiento de personal y mercadería, foco de atracción para comerciantes y caucheros.

- Quebrada San Juan, a una vuelta de Puerto Esperanza: localidad con bastante afluencia cauchera.
- Catay: localidad con gran número de caucheros y residencia de la guarnición militar del Perú.

Primeros datos demográficos

Sobre el número de pobladores en el Purús peruano de esa época, aparecen en la literatura algunas cifras muy infladas; por ejemplo, la de casi cien mil habitantes (Ortiz, 1980:93). Villanueva (1902) menciona una población de entre 20 y 30 mil caucheros. Tomando en cuenta los datos de Pío Aza (1911) y de Cunha (1906), que son similares, se puede concluir que en la época del caucho:

- a) Había pocos asentamientos mestizos importantes en la zona, siendo los más importantes según el informe de Cunha (bajando el río): Alerta (un solo tambo), Cocama, Santa Cruz (ambas localidades en decline por el agotamiento de los árboles de caucho), Boca Curanja (según Cunha tenía por el año 1902 unos mil habitantes, pero en 1905 apenas 150 personas), San Juan, Shamboyaco y Catay. Cabe mencionar que la localidad de Puerto Esperanza recién fue fundada en 1908;
- b) Siempre había una alta volatibilidad de la población peruana, principalmente debido a la práctica de talar los manchales de caucho de la especie *Castilloa elástica* y no manejarlos, para asegurar una producción sustentable a largo plazo. En cambio, los brasileños generalmente trabajaban la especie *Hevea brasiliensis*, sangrándola periódicamente en vez de tumbarla, lo que dio mayor estabilidad a los asentamientos;
- c) Si exageradamente asumimos que los principales lugares como: Catay, San Juan y Puerto Esperanza tuvieron en promedio una población de 1000 habitantes y los demás de unas 500 personas, si a ello aumentamos unas 1000 personas que probablemente vivían dispersas en pequeños campamentos a lo largo de los afluentes del Purús y en el Alto Chandless, se llega a una cifra total de unas 5500 personas, incluyendo a los indígenas esclavizados. Esta suma se debe acercar más a la realidad poblacional en esa época.

Por el año 1915, se desinfló el boom del caucho, casi todos los migrantes ante la falta de otras oportunidades económicas, abandonaron rápidamente la región. Al final de los años 1920, solo quedaron tres caseríos mestizos: Puerto Esperanza, San Juan y Catay (Torralba, 1978a). Sus habitantes quedaron aislados del resto del Perú, solo por medio de una travesía de más de dos meses, a través de los varaderos, abriéndose paso por el monte porque ya no

había mantenimiento de las trochas, ni infraestructura, ni botes disponibles, podían llegar al río Urubamba. A los pobladores no les quedaba otra alternativa que orientarse económicamente hacia Brasil, donde encontraron un reducido mercado para la compra y venta de productos, e incluso para buscar lazos matrimoniales en este país. Generalmente, los comerciantes brasileños recorrían el río para hacer trueques, habilitar la extracción de madera y realizar otros negocios en términos poco beneficiosos para los moradores peruanos. A partir de los años de 1940, se incrementó la extracción de madera que fue llevada con balsas hacia Brasil (Torralba, 1978a).

Por el año 1941, se instaló en el Purús, como en otras partes de la Amazonía peruana, la Corporación Amazónica que era una institución encargada por el gobierno con miras a reflotar la producción de caucho. Esto se hizo para cubrir la demanda de los Estados Unidos, que había quedado desabastecida por la ocupación japonesa de los principales centros de producción asiáticos. Los moradores mestizos volvieron a trabajar el caucho y se insertaron en un sistema de habilitación ofrecida por la Corporación, hasta que, con el fin de la Segunda Guerra Mundial en 1945, se volvió a quebrar el mercado de caucho.

Creación de la provincia de Purús

En 1943, al crearse la provincia de Coronel Portillo por Ley n.º 99815, se creó también el distrito de Purús teniendo como capital a Puerto Esperanza, con lo que quedó terminada la dependencia administrativa de Puerto Maldonado. La Provincia de Purús recién se crearía en 1982 mediante D.L. n.º 23416.

En 1944, el Mons. Uriarte realizó una visita a la región. En su informe, estimó la población total en unas 500 personas (sin contar a los indígenas), de las cuales aproximadamente el 23 % vivían en Puerto Esperanza, en José Pardo (hoy Palestina) el 12 % y en Catay el 10 %. El resto de la población estaba distribuida en pequeños caseríos (Ortíz, 1980:116).

Como las condiciones de vida para los mestizos siguieron sin mayores cambios, en la segunda mitad de los años 1940 se produjo un nuevo éxodo masivo de moradores hacia la cuenca del río Urubamba. La mayoría de migrantes se asentó en las localidades de Sepahua y Maldonadillo. El caserío de Catay, donde vivía una familia extensa de apellido Zegarra, fue completamente abandonado en esta época (Torralba, 1978a).

El desplazamiento de los pueblos indígenas

Volviendo a la configuración étnica, pero posterior a la época del caucho, ésta se debe principalmente al desplazamiento de diferentes pueblos indígenas que tienen un origen geográfico en común: vivían al final del Siglo XIX en una región fronteriza del Perú con Brasil, donde se acercan las cabeceras de los

ríos Yurua, Muru y Envira con las del Curanja, Alto Purús y Alto Inuya. Una red de varaderos indígenas entre las quebradas que más se acercan, les facilitaba desplazarse de una cuenca a otra. Las causas de las migraciones también las tenían en común: se habían quedado afectados y hasta atrapados por el avance de los dos frentes de colonización, que tanto caucheros peruanos y brasileños abrieron, en direcciones diametrales, en esta zona. Los impactos para los indígenas eran las conocidas correrías, matanzas, introducción de sistemas de enganche y habilitación, así como la propagación de las nuevas enfermedades altamente mortales para ellos.

Los pueblos desplazados hacia la cuenca alta del Purús y Curanja eran los Pano-hablantes Cashinahua (*Juni kuin*), Sharanahua, Mastanahua, Marinahua, Chaninahua, Yaminahua, y los Arawa-hablantes Culina. No todas las parcialidades de los pueblos mencionados se desplazaron hacia territorio peruano, otras se quedaron en Brasil atrapadas en el sistema de dominación de algún “*seringa*”. Las cabeceras peruanas de los ríos en mención y, principalmente, el Curanja, ofrecieron ciertas ventajas. Después de una fase inicial de presiones fuertes que llevaba a los caucheros peruanos a explorar hasta los últimos riachuelos, generalmente las cabeceras fueron quedando sin mayor intervención, pues era más rentable explotar los gomales más accesibles ubicados cerca a los ríos mayores. Además, en las quebradas angostas y parcialmente cubiertas por vegetación, había escasas posibilidades de defenderse de los indígenas hostiles a la actividad cauchera.

También en las cabeceras del Purús y del Yurua habían logrado escaparse de las acciones caucheras un número desconocido de parcialidades Amahuaca y Yaminahua. Al retirarse los foráneos, emprendieron migraciones en búsqueda de sitios que ofrecieron condiciones más favorables en lo referente a seguridad (frente a agresiones de otros grupos) y acceso a recursos naturales. Un ejemplo lo constituyen los Nahua que viven en la actual Comunidad Nativa de Santa Rosa de Serjali (río Mishahua) y que fueron contactados en los años 1980. Shinai Serjali (2004) coincidiendo con datos de Shepard (1999), señala que los antepasados de los Nahua migraron en la década de los 1920, desde la cuenca del Alto Purús a las entonces desocupadas cabeceras de los ríos Mishahua, Manu y Serjali.

Decadencia del caucho, mantenimiento de los *seringais*

En el Estado de Acre en Brasil, la caída del boom de caucho si bien provocó un gran despoblamiento y depresión económica, no afectó en gran medida la existencia de los *seringais*. Estas propiedades fueron manejadas por un patrón local que se dedicó a una economía mixta, combinando la explotación del caucho y otros productos selváticos con la agricultura y ganadería. El patrón fue el eslabón inferior en una cadena de dependencia en la cual las *casas de aviamento* (casas de habilitación) en Manaos o Belém eran las que más se

beneficiaban. Cabe mencionar que, en Brasil, después de la caída de los precios a partir de 1915, el caucho continuó siendo comprado en niveles menores por comerciantes mayoristas, principalmente para cubrir la demanda industrial nacional.

El modo de producción de los *seringais* se basó en la apropiación de tierras indígenas, la explotación de su mano de obra, el intercambio desigual entre mercaderías adelantadas y los productos recolectados, y la dominación total de su vida de acuerdo a las necesidades del patrón. Como en el Perú, el sistema tuvo nuevamente un repunte durante la Segunda Guerra Mundial, pero a partir de los años 1950, a pesar de una creciente intervención del Estado, entró en decadencia y quebró definitivamente en los años 1970. Desde entonces, los pueblos indígenas del Brasil lograron paulatinamente el reconocimiento y demarcación de las tierras de ocuparon. El nombre de muchas comunidades indígenas del Acre sigue siendo el mismo del *seringal* al que alguna vez fueron incorporados.

Para las décadas postcaucheras hasta los años de 1950 existen escasas informaciones sobre la situación de los indígenas. Los grupos de Asháninka (Campa), Yine (Piro) y Shipibo traídos por la fuerza desde el Ucayali y Urubamba aparentemente volvieron a sus sitios de origen, porque ya después no son mencionados por ningún visitante. Hasta inicios de los años 1940, parece que no hubo acercamientos o mayor relación entre indígenas y mestizos peruanos o brasileños. Los diferentes grupos indígenas habían logrado restablecer su control sobre los recursos naturales en una vasta región del Alto Purús y las incursiones mestizas eran apenas ocasionales y peligrosas para sus integrantes. Torralba (1978b) menciona que por el año 1935 los Sharanahua mataron a algunos mestizos que habían raptado antes a una mujer indígena en el Curanja.

En 1944, los indígenas no civilizados, aún eran una constante amenaza por sus ataques y robos a los caucheros que trabajaban en el Curanja y el Alto Purús (Mons. Uriarte, 1944 citado en Ortíz, 1980). La zona bajo dominio de la población mestiza solo se extendió de la frontera con Brasil hasta la desembocadura del Curanja. Sin embargo, se había dado un cambio importante porque el Mons. Uriarte distingue entre indígenas *semicivilizados* y *no civilizados*. Como *semicivilizados* clasifica a los *Marinahua*, en número de 60-70 personas, *Sharanahua* (70-80 personas), *Culina* (200 personas), *Chaninahua* (70-80 personas) y un grupo de *Yaminahua* (unas 100 personas). Estos grupos ya se encontraban nuevamente insertados en el sistema de enganche y habilitación para la extracción de caucho. Como *no civilizados* menciona a los *Amahuaca*, los *Cashinahua* y una fracción de los *Yaminahua*.

Intromisión externa en los pueblos indígenas del Purús

Torralba (1978b) reconstruye que los Marinahua fueron uno de los primeros grupos que salieron de su aislamiento y que se sirvieron de sus contactos con los entonces aislados Sharanahua y Cashinahua para proveerlos con herramientas de metal. Los datos de Uriarte indican que los Sharanahua iniciaron su acercamiento a la sociedad mestiza ya antes del 1944, posiblemente fue un proceso gradual. Kensinger (1975:10) señala que el primer contacto de los Cashinahua con un puesto de la cultura occidental ocurrió por el año 1946, cuando en búsqueda de herramientas de metal establecieron contacto con un comerciante brasileño. En una visita posterior de éste a sus poblados, les exigió trabajar el caucho y la madera, llevando consigo algunos niños para que trabajen en su fundo en Brasil.

En 1951, Harald Schultz y Vilma Chiara del Museu Paulista (Brasil) realizaron una expedición al Alto Curanja para realizar un documental sobre los Cashinahua. Encontraron 8 poblados con alrededor de 450 personas (Schultz/Chiara, 1955: 197). Los autores señalan que los Cashinahua ya habían tenido contacto con la sociedad mestiza peruana desde 1943, cuando bajaron por primera vez a la desembocadura del Curanja, pero que además solían hacer intercambios con los Marinahua y Sharanahua que vivían en la misma desembocadura del Curanja. Sin embargo, los autores encontraron pocos objetos de metal, lo que les hace suponer que en 1951 las relaciones con la sociedad mestiza peruana dominante aún no estaban consolidadas.

Después de algunas semanas de la salida de Schultz y Chiara se produjo una epidemia entre los Cashinahua, el 75 – 80 % de la población adulta murió en cuestión de semanas (Kensinger, 1975:11). La mayoría de los sobrevivientes buscaba refugio entre sus paisanos de Brasil, pero una buena parte volvió en los siguientes años al río Curanja. Otro grupo Cashinahua regresó del Brasil por el año 1960, optando una mayor cercanía a la sociedad mestiza, fundó la comunidad de Conta a poca distancia de Puerto Esperanza.

Por el año 1955, llegaron los primeros lingüistas norteamericanos del ILV en el Alto Purús. Su primer grupo meta fueron los Cashinahua en el Alto Curanja, allí encontraron un grupo de 96 personas distribuidas en dos poblados cerca de la quebrada Balta, lugar donde fundaron su misión (Kensinger, 1975:11). A partir de 1962, ampliaron su radio de acción a los Culina en San Bernardo, finalmente en 1964, decidieron instalarse entre los Sharanahua de San Marcos. En todas sus misiones, el ILV hizo construir una pista de aterrizaje para aviones pequeños; además, de viviendas para su personal, escuela y capilla.

La presencia del ILV significaba una nueva experiencia para los indígenas de la zona que, en muchos aspectos, era atractiva para ellos. En contraste con los mestizos peruanos y brasileños que solían mostrar desprestigio frente a la culturas indígenas que solo estaban buscando la mejor manera de aprovecharse de ellos, los -gringos- se interesaban por su lengua, implementaron una educación escolar bilingüe (que por entonces contaba con la autorización del Ministerio de Educación), atendieron emergencias de salud, y se ofrecieron como intermediarios para conseguir herramientas de metal y otros productos traídos directamente desde Pucallpa, sin intervención de algún patrón mestizo, aceptando como pago pieles y artesanía.

A sus colaboradores eficaces les ofrecieron la oportunidad de ser capacitados como profesores bilingües y/o pastores evangélicos, viajando con gastos pagados a Yarinacocha – Pucallpa. Es por demás obvio que detrás de la labor del ILV estaba la motivación proselitista, buscaba la traducción de la biblia en cada una de las lenguas indígenas, así como la transformación de las culturas indígenas en términos de una nueva religión impartida.

En el tiempo posterior al contacto los grupos indígenas experimentaron una fuerte crisis social y cultural. Las enfermedades desconocidas por los indígenas cobraron muchas víctimas, la confianza en los propios valores culturales se vieron en baja, hubo un aumento de acusaciones de brujería y de conflictos internos. Y todos esos fenómenos se dieron en un entorno externo social político (mestizo) adverso y discriminatorio al indígena. El ILV instó a los indígenas a fundar comunidades grandes, a su vez facilitaba la labor lingüística y religiosa. Por ejemplo, la comunidad de Balta reunió hasta el año 1970 a más de 600 personas (Kensinger, 1998:112). Sin duda, el ILV contribuyó a bajar las altas tasas de mortalidad y revertir la caída demográfica; es a partir de los años 1960, que volvió a crecer la población indígena en la región. El nuevo patrón de comunidad grande exigió una nueva organización social y espacial.

Las casas se distribuyeron de acuerdo a la ubicación de la pista y la misión del ILV, y la agrupación de un número de habitantes mucho mayor de lo habitual en un solo asentamiento demandó nuevas estructuras de poder y de toma de decisión. En los años posteriores, las comunidades formadas por el ILV (Balta, San Bernardo, San Marcos) se convirtieron en focos catalizadores de un nuevo proceso de segmentación social que llevó a la fundación de “anexos” y nuevas comunidades. Kensinger (1998) menciona como causas de la desintegración: a) la escasez de mitayo; b) el aumento del fraccionamiento en la comunidad, el que no podía ser tratado por los mecanismos tradicionales de resolución de conflictos.

Las intervenciones del ILV también se caracterizaron por un mínimo de relacionamiento con la sociedad mestiza, así como con el entorno político y económico de la zona. No se enfrentaron ni apoyaron a los patrones mestizos,

ni a las autoridades políticas y militares de Puerto Esperanza que sustentaban la existencia del sistema de patronazgo, los abusos de autoridad y la corrupción que florecieron en el aislamiento de la región y que fueron descritos con detalles por Torralba (1978a).

La Misión Santa Rosa de Esperanza

En 1958, los misioneros dominicos fundaron la Misión de Santa Rosa de Esperanza en Puerto Esperanza, desde los primeros días trataron de convertirla no solo en un centro pastoral, sino también en un foco para propulsar el desarrollo en la región. Los dominicos fundaron una escuela con internado, prestaron el único servicio de salud público en la región, asumieron el mantenimiento de la pista de aterrizaje, facilitaron ocasionalmente la entrada de aviones, implementaron una tienda misional y promovieron algunos proyectos económicos para consolidar una base sostenible para el comercio local y regional (Torralba, 1978a). Desde 1959, establecieron contactos con las comunidades indígenas, de 1962 a 1967 mantuvieron una presencia regular en la desembocadura del Curanja, donde se agruparon familias Sharanahua, Marinahua y Chaninahua. Sin embargo, debido a los pocos avances de sus proyectos, el poco apoyo de las autoridades de turno, y los problemas inherentes al aislamiento geográfico y económico decidieron cerrar la misión en 1970 (Torralba, 1978a), continuando en las décadas posteriores con la ejecución de proyectos de educación y atención de salud.

Los últimos cincuenta años en el Purús

En los años de 1960, algunos comerciantes de Pucallpa promovieron la extracción de pieles con fines de exportación, tanto del caimán como del jaguar y tigrillo. Los patrones habilitaron principalmente a los indígenas como proveedores de pieles. La caza selectiva y depredadora de especies en extinción fue finalmente prohibida en 1973 (D.S. N° 934-73-AG).

En los años de 1970, el gobierno, a través de la Oficina Nacional de Evaluación de Recursos Naturales, elaboró los primeros estudios cartográficos, geomorfológicos y de recursos naturales de la región (ONERN, 1980). Sin embargo, los estudios no llegaron a ser aprovechados por las autoridades políticas. En la misma década, se dio un aumento de publicaciones antropológicas sobre los pueblos indígenas de la región, centrándose el interés de los autores en los Cashinahua (Kensinger) y Sharanahua (Siskind, Ruef, Torralba).

En 1961, el IV Censo Nacional arrojó 853 habitantes para todo el distrito de Purús, ignorándose si fueron tomados en cuenta los habitantes indígenas. En 1972, se contabilizaron 1253 habitantes (ONERN, 1980); de los cuales, el 45.3 % (567 personas) eran indígenas. Recordando las cifras poblacionales del

Monseñor Uriarte del 1944, se observa que después de 28 años la población mestiza solo había aumentado en 186 personas. En 2003, la población total se estimó en 4700 personas, de las cuales 700 personas eran mestizos y 4000 indígenas (Gobierno Regional, 2003). El aumento de la población se debe entonces esencialmente al crecimiento de la población indígena, porque increíblemente, la población mestiza de 1944 al 2003 aumentó apenas en 25 % (o 200 personas) a pesar de la migración; en 1989, de unas 80 personas procedentes de Ayacucho, Ancash, Andahuaylas, Puerto Bermúdez pertenecientes a la secta religiosa de la Asamblea de Dios, a la localidad de Palestina (ex José Pardo).

Durante las últimas seis décadas la situación de la población mestiza se caracterizó por una constante salida de lugareños que buscaban fuera del Purús un futuro mejor. La pobre oferta de los servicios estatales, el irregular y costoso transporte aéreo y la falta de oportunidades económicas, hasta hoy, hacen del Purús un destino no atractivo para los migrantes de otras partes del país. Por eso, la alta tasa de natalidad en las localidades mestizas es temporal, pues existe un flujo hacia afuera; en tal sentido, no se concretiza un mayor aumento de la población mestiza.

En los años 1990, se inició un proceso importante para la consolidación territorial de los pueblos indígenas del Purús. Con el apoyo de Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana se llegó a demarcar a 23 Comunidades Nativas siguiendo la estrategia de titular a las comunidades en forma conjunta evitando en lo posible dejar espacios no titulados. El proceso de titulación fue facilitado por la escasa presencia de mestizos fuera del ámbito de influencia de Puerto Esperanza. Los fundos mestizos, en la mayoría de los casos, ya se encontraban abandonados desde hace muchos años. AIDSESP (1995) elaboró también un estudio técnico para la delimitación de la Reserva Territorial a favor del Grupo étnico Mashco-Piro, un pueblo indígena en aislamiento, aprobado en 1997 por Resolución Regional Ucayali (RDR N° 190-97-CTARU/DRA). Incentivado por el proceso de titulación se fundó en 1993 por primera vez una organización indígena representativa de la región: la Federación de Comunidades Nativas del Purús (FECONAPU) que se afilió a AIDSESP. Desde entonces se ha dado la relación de los pueblos indígenas del Purús con la lucha política indígena, a nivel nacional e internacional.

A partir de 1980, pero en mayor medida en los años de 1990, se dio un fuerte incremento de las inversiones estatales en la región. Éstas se dirigieron principalmente a mejorar la infraestructura de salud, de educación, de administración pública y de transporte (asfalto de la pista de aterrizaje) y comunicaciones (televisión) en Puerto Esperanza, pero también algunas comunidades nativas y caseríos mestizos fueron beneficiados con la construcción de postas de salud, locales escolares y pozos de agua. Sin

embargo, no se ha logrado resolver los problemas de la irregularidad de la comunicación aérea. La presencia de instituciones públicas en Puerto Esperanza también se incrementó en esa época.

Un nuevo capítulo en la historia del Alto Purús se abrió en 2000 con la creación de la Zona Reservada Alto Purús (D.S. N° 030-2000-AG), en un intento del gobierno de contribuir a la conservación y el desarrollo sostenible en la región. El proceso de categorización finalizó en 2004 con la creación del Parque Nacional Alto Purús sobre una superficie de 251 094,41 ha y la Reserva Comunal Purús con 202 033,21 ha (D.S. 040-2004-AG).

La creación del área natural protegida (Zona Reservada del Alto Purús) fue percibida por la población mestiza con cierta preocupación por el temor a las restricciones en el aprovechamiento de los recursos naturales, principalmente la madera. También vieron afectadas una de las principales demandas de las autoridades mestizas y eclesiásticas de Puerto Esperanza, la construcción de una carretera que uniría el Purús con alguna red troncal vial del Perú.

Uno de los primeros efectos más visibles del establecimiento de la Zona Reservada del Alto Purús fue la entrada de organizaciones no gubernamentales (ONG) vinculadas a proyectos de conservación ambiental. Por ejemplo, entre el 2000 y 2002, la ONG Asociación para el Desarrollo Amazónico Rural (ADAR) recorrió a las comunidades nativas con el objetivo de recolectar información de base socioeconómica y ambiental (ADAR, 2001).

El Proyecto PIMA (2003), un proyecto del INRENA que contó con el financiamiento del Banco Mundial, impulsó una serie de medidas relacionadas con la categorización definitiva de la ZRAP, el monitoreo biológico y social, proyectos de bioinversión, también financió personal y alguna infraestructura del PNAP durante casi tres años. En el mismo año, WWF inició una serie de proyectos que tuvieron como objetivo el manejo sostenible de especies de animales silvestres, forestales y de paisajes; así como el fortalecimiento institucional de la FECONAPU.

Con la intervención de las ONG, se produjo un cambio profundo tanto en los objetivos, como en los grupos meta de los proyectos que se implementan en el Purús. Las intervenciones clásicas de los organismos públicos, generalmente se orientan a proyectos de infraestructura, servicios y la promoción de proyectos económicos vinculados a ganadería y agricultura (descuidando las cuestiones de mercado) responden más a los intereses de los pobladores mestizos. Las ONG y el Proyecto PIMA, en cambio, centraron su interés en objetivos de conservación, su grupo meta fue casi exclusivamente la población indígena considerada como aliado natural, por sus conocimientos tradicionales en el manejo de recursos naturales.

Sin duda, el proceso de la creación del Parque Nacional del Alto Purús y de la Reserva Comunal Purús (2004) llegó a fortalecer la capacidad institucional de la FECONAPU y su papel como interlocutor reconocido por las instituciones públicas. Los viajes a Lima y Pucallpa y la organización de talleres en las mismas comunidades nativas fueron nuevas experiencias en su relación con la sociedad dominante. Sin embargo, y -eso es una crítica- en los talleres no siempre se llegó a respetar las inquietudes de los pobladores, relacionadas con los nuevos conceptos de protección, conservación y su compatibilidad con los valores determinados por su propia cultura.

Una interpretación de la situación actual

Siendo el peso numérico de la población indígena abrumador en relación al de los mestizos, llegando la ocupación espacial actual de las comunidades nativas casi al 80 % de las tierras disponibles en la cuenca del Purús (en total hay 339 377 ha tituladas y por lo menos 40 000 ha están ocupadas pero aún no tituladas), sin contar el área del Parque Nacional del Purús y de la Reserva Comunal Purús, estas ventajas geoestratégicas no se traducen en una mayor participación política de los indígenas en las estructuras de poder a nivel municipal como regional. Siguen existiendo las brechas sociales y culturales entre las poblaciones indígenas y la población mestiza de Puerto Esperanza, ya es tiempo para construir puentes interculturales.

En las relaciones económicas tampoco se dan muchos cambios en comparación con las décadas pasadas. Sigue la predominancia de la economía a nivel de subsistencia, tanto entre mestizos e indígenas, por el incipiente mercado local. Existe poco flujo de dinero en Puerto Esperanza, a pesar de la reciente apertura de una agencia del Banco de la Nación (mayo 2006). Las transacciones comerciales de productos excedentes de la agricultura, caza y pesca se realizan generalmente en la modalidad de trueque. La extracción de madera de alto valor comercial (cedro y caoba) es la única actividad lucrativa que aún beneficia (como en décadas anteriores) a unos 2 o 3 comerciantes que cuentan con suficientes recursos financieros y contratan aviones para transportar la madera a Pucallpa.

Los indígenas siguen siendo involucrados en el negocio mediante contratos de habilitación y enganche, en menor escala, se les ofrece trabajos en calidad de jornaleros. Por eso, las comunidades indígenas de la parte baja del Purús peruano prefieren realizar sus ventas de excedentes de la economía familiar en la localidad de Santa Rosa; en donde hay que añadir, el trueque ya fue remplazado por la transacción monetaria desde hace muchos años.

Caracterización cultural y lingüística de los pueblos indígenas en la región

Expansión del Pano

Lathrop (1970) y sus seguidores (Myers, 1974; 1988) sustentan la hipótesis que los antiguos Pano o *Protopano* migraron en masa hacia la cuenca del Ucayali, en los siglos 100-300 a.C. provenientes del norte de la Amazonía boliviana (región del Beni y del Guaporé). Se apoyan en evidencias arqueológicas principalmente, como ejemplo en ciertas características comunes de la cerámica y la manera de realizar entierros. Los Pano dominaron el Ucayali hasta 700-800 d.C. hasta que se chocaron con la expansión de pueblos Arawak, entonces perdieron su antigua homogeneidad lingüística y se produjeron divergencias entre las lenguas de los Pano del interfluvio, que son los que migraran hacia el este (Brasil) y los de la cuenca del Ucayali. Alrededor del 1300 a.C. aparecieron nuevos pueblos en la región, los Tupi procedentes del interior de Brasil. Los Tupi se expandieron surcando el río Amazonas y sus principales afluentes replegaron a los Pano hasta la altura del río Pachitea, aproximadamente. En la época incaica y en la colonial se dieron nuevas configuraciones étnicas en la cuenca del Ucayali. A partir del siglo XVIII, algunos pueblos Pano (como los Amahuaca) que antes vivían más cerca al Ucayali fueron replegados hacia las cabeceras interfluviales (Ericsson 1992:245).

Distribución demográfica

Sin contar a los pueblos indígenas en aislamiento, existen nueve pueblos indígenas en la región, seis tienen una presencia histórica constante (Cashinahua, Mastanahua, Chaninahua, Sharanahua, Amahuaca, Culina). Parcialidades del pueblo Yine (*Manetenerys* / manchineri y los *Cujigenerys* / Cushichinari) fueron reportadas en 1866 por Chandless, con lo que se demostraría la amplia territorialidad de este pueblo que afirma Smith (2000). Los Asháninka y Shipibo son recientemente asentados, aunque en los tiempos del caucho, Cunha (1907) da cuenta de grupos de ellos en la zona, así como de Yine.

En el 2004, existían 41 comunidades nativas. El pueblo que predomina demográficamente es el Cashinahua, le siguen los Culina (Madijá), Sharanahua, Mastanahua, Asháninka, Chaninahua, Amahuaca, Yine y Shipibo.

CUADRO N° 01

DISTRIBUCIÓN DE HABITANTES POR PUEBLO INDÍGENA

PUEBLO INDÍGENA	INTEGRANTES
1. Cashinahua (Juni kuin)	1 428
2. Culina (Madijá)	529
3. Sharanahua	496
4. Asháninka	126
5. Chaninahua	101
6. Mastanahua	71
7. Amahuaca	40
8. Yine (Piro)	37
9. Shipibo	20
TOTAL	2 848

Fuente: FECONAPU, 2004; los datos para los Shipibo y Yine son de APECO, 2004.

CUADRO N° 02

DISTRIBUCIÓN DE COMUNIDADES

POR PUEBLO INDÍGENA Y HABITANTES

COMUNIDAD	PUEBLO INDÍGENA	HABITANTES
1. San Martín	Cashinahua	139
2. Balta	Cashinahua	138
3. Nueva Esperanza	Cashinahua	136
4. Cantagallo	Cashinahua	127
5. Conta	Cashinahua	120
6. Nueva Luz	Cashinahua	88
7. San José	Cashinahua	85

8. Cashuera	Cashinahua	77
9. Bufeó	Cashinahua	76
10. Santa Rey	Cashinahua	72
11. Miguel Grau	Cashinahua	68
12. Pikiniki	Cashinahua	68
13. Curanjillo	Cashinahua	62
14. Nueva Vida	Cashinahua	45
15. Nuevo Belén	Cashinahua	41
16. Puerto Paz	Shipibo/Cashinahua	36*
17. Colombiana	Cashinahua	34
18. San Francisco	Cashinahua	32
19. Triunfo	Cashinahua	20
20. San Marcos	Sharanahua	139
21. Gastabala	Sharanahua	132
22. Santa Margarita	Sharanahua	90
23. Dina	Sharanahua	38
24. Peruanito	Sharanahua	25
25. Santa Clara	Sharanahua	25
26. Flor de Mayo	Sharanahua, otros	25
27. Paraíso	Sharanahua	15
28. San Bernardo	Culina	232
29. Salón Shambuyaco	Culina	83
30. Zapote	Culina	67
31. Alberto Delgado	Culina	39

* Fuente: FECONAPU, 2004; los datos para los Shipibo y Yine son de APECO, 2004.

32. Nueva Alianza	Culina	37
33. Renacimiento Asháninka	Asháninka	75
34. Pankirentsi	Asháninka	51
35. Gran Viña de Purús	Asháninka	31
36. Catay	Mastanahua	38
37. Tres Bolas	Mastanahua	59
38. Naranjal	Mastanahua	33
39. Bola de Oro	Chaninahua	42
40. Laureano	Amahuaca	40
41. Monterrey	Yine	37*

Pueblo indígena Juni kuin (Cashinahua)

Los Cashinahua, en portugués también escrito *Caxinawá* o *Caxinauá*, se autodenominan *Juni kuin* (gente verdadera o real), hablan el *Hatxa kuin* (idioma verdadero) que pertenece a la familia lingüística Pano. Cashinahua significa *gente de murciélagos*. McCallum (1989) menciona la existencia de por lo menos tres dialectos Cashinahua. En la actualidad, los Cashinahua viven distribuidos en 9 *Terras Indígenas* (TI) brasileñas localizadas en diferentes cuencas de los ríos Purús, Yurua y sus afluentes; y, en 19 poblados en el alto río Purús y el Curanja, en territorio peruano. El ISA (1996) estima la población Cashinahua de Brasil en unas 4 600 personas.

Es poco conocido que los Cashinahua, en la época incaica, eran *mitmaquna*, voluntarios o forzados. Según consta una carta De Acosta (1577, citado en Renard-Casevitz *et al.*, 1988:128), los Cashinahua vivían en el siglo XVI en las inmediaciones de una ciudadela llamada Opatari, en algún valle desconocido entre las montañas cercanas a Cusco bajo la tutela de los incas. Tal vez, durante una de sus expediciones hacia los Mojo (¿Inca Yupanqui?), fueron contactados e invitados por el propio Inca. El encuentro con el Inca y el deseo de tener acceso a los objetos de metal que habría ofrecido éste están presente en la mitología Cashinahua, esto demuestra una convergencia entre tradición oral y datos históricos. Uno de los mitos cuenta del final poco feliz de la relación con los Inca, los Cashinahua se levantaron y huyeron del cautiverio incaico

(D'Ans, 1975). La mención del término *caxnawa* en fuentes del Siglo XVI indica que la denominación étnica es bastante antigua.

Cuando se inició la invasión cauchera, los Cashinahua estaban localizadas al borde de las quebradas que daban a los afluentes de la margen derecha de los ríos Yurua, Envira, Tarauacá, Jordão, Breu, Gregorio y Riozinho. La población fue afectada por las correrías y las epidemias que llegaban con los foráneos. Se refugiaban en las cabeceras de las divisorias de agua.

Kensinger (1975) escribe que los antepasados de los Cashinahua del río Curanja, a tiempo lograron evitar el contacto con los caucheros. Sin embargo, Aquino/Piedrafita (1992:10) señalan tomando como referencias la tradición oral Cashinahua del río Jordão que, al final de la década del 1910, hubo un violento conflicto entre Cashinahua y caucheros peruanos en el *seringal* Simpatía, en el alto río Envira a donde los Cashinahua habían sido llevados a la fuerza. El motín indígena terminó con la muerte de los caucheros y el saqueo del *barracão* (almacén). De miedo por eventuales represalias de los blancos, se refugiaron en las cabeceras del Envira. Después de una lucha entre familias por venganza relacionada con este evento, una parte de los Cashinahua decidió migrar a las cabeceras del Curanja (Perú), donde salieron de su aislamiento al inicio de los años de 1950.

Desde entonces, la historia de los Cashinahua peruanos y brasileños nuevamente se mezcla, aún no se descarta que durante las tres décadas en aislamiento en el Alto Curanja hubiesen continuado los contactos con los parientes asentados en los ríos Jordão, Tarauacá y Envira de Brasil. Durante las tres décadas postcontacto (1950-1980) se produjeron diversas olas de migración de los Cashinahua del Perú hacia aldeas Cashinahua en Brasil y la consecuente migración de retorno al Perú. Un claro ejemplo es la comunidad de Conta, fundada por Cashinahua que volvieron al Perú, por el año 1965; sin embargo, por el año 1986, un grupo de Conta decidió volver a Brasil. Es pues, evidente que la población Cashinahua del Perú y Brasil está estrechamente entrelazada en vínculos de parentesco. Algunos Cashinahua poseen documentos personales brasileños y peruanos.

Parentesco

Los Cashinahua son ligados por lazos de parentesco, mitades patrilineales que son exógamas y grupos de nombres compartidos por generaciones alternas. El matrimonio ideal es con la prima cruzada. En términos tradicionales, las aldeas están conformadas normalmente por dos familias extensas vinculadas por alianzas matrimoniales que, idealmente, son el resultado de la residencia matrilocal y están encabezadas por dos hombres que han intercambiado hermanas entre sí. Uno de los dos hombres es reconocido como jefe *xanen*

ibu. La única manera de obtener una mujer es mediante una relación directa con sus suegros (Kensinger, 1975).

Según McCallum (1990), la idea de parentesco se basa en la noción de *nabu*, constituye una parentela bilateral *ego*-enfocada. Se trata de un concepto no absoluto, sino que es un asunto de grado y no de inclusión o exclusión; puede variar desde solamente los parientes cercanos *nabu kuin*, hasta abarcar a todos los cashinahua *nukun nabu*.

Kensinger (1975) explica la existencia de una diferenciación entre los *nabu kuin* (parientes reales) y los *en nabu kuinman* que son considerados parientes ficticios de la siguiente manera: si bien todos son parientes, todo depende de sus derechos, de acuerdo a deberes y obligaciones. Las relaciones son elásticas desde la perspectiva de interés de *ego*. El comportamiento implica entender la combinación y el uso de sus tres perspectivas al momento de clasificar a sus parientes: la ideal, la pragmática y la existencial; la perspectiva pragmática es altamente manipuladora e individualista. La existencial suele ser utilizada por los conciliadores que tratan de resolver los conflictos nacidos por la actitud de los manipuladores.

La división en dos mitades exógamas, *dua* (brillo) e *inu* (jaguar), se manifiesta en el ritual de iniciación denominado tradicionalmente *nixpupima*, traducido hoy como el *bautismo*. En el *nixpupima*, los jóvenes, hombres y mujeres de ambas mitades, reciben nombres derivados de los seres mitológicos *Inca* que constituyen los canibales inmortales de la luz y del jaguar, el gran depredador. McCallum (2002:45) señala que durante la celebración del *nixpupima*, los pequeños son mantenidos en reclusión y a dieta evitando que coman sal, carne o dulces. Estas restricciones se aplican a todas las personas que se encuentran en estado de vulnerabilidad ante el ataque de espíritus malignos. Los niños mascan *nixo* para protegerse, una planta que les pinta los dientes y la boca de negro por varios días. Lagrou (2002: 95) menciona como muy interesante en este rito, a un banco pequeño de madera artísticamente decorado, en el que los jóvenes se sientan durante la celebración. La significancia de esta ceremonia puede ser revelada a través del estudio de las canciones rituales que acompañan la elaboración de éste, así como del análisis de un mito relacionado con los contenidos de la canción.

Economía

La caza es considerada la actividad económica principal de los hombres, la agricultura ocupa una proporción considerable de su tiempo durante el año (Kensinger, 1975:29). Los Cashinahua distinguen 4 clases de sembríos: sembríos permanentes, sembríos de las riberas, de maní y sembríos temporales, cada tipo se distingue por estar ubicado en un nicho ecológico específico.

Los Cashinahua también aplican la dicotomía: *verdadero – no verdadero*, para clasificar las plantas y los animales. Las plantas reales *yunu kuin* son esencialmente las plantas que se cultivan en la chacra o se comen con alguna preferencia. Los frutos reales *bimi kuin* son los que se recolectan en el monte. Los verdaderos animales proveen al hombre de carne real. En general, toda la comida puede ser real *piti kuin* y no real *piti kuinnan*. Los criterios que se aplica para esta distinción no siempre quedan claros (Kensinger 1975: 49).

Kensinger (1975:25) escribe que para los Cashinahua lo esencial para vivir bien es disponer siempre de grandes cantidades de carne en sus refecciones diarias. Sin embargo, hoy en día, la situación ideal es un equilibrio económico entre las distintas actividades de subsistencia y del mercado. “Vivir bien” significa disponer de suficiente yuca, plátanos, maíz, maní y otros cultivos, después disponer de carne de caza y de la pesca, por lo menos una presa grande de mitayo por semana y, de preferencia, más carne que pescado, y en tercer lugar, disponer de algunos productos de mercado que se han convertido en necesidades básicas, como azúcar, sal, cartuchos, ropa, herramientas, y disponer finalmente de recursos naturales que se recolectan en el monte para la alimentación como frutos, aceites vegetales y material de construcción.

Vivir bien para los Cashinahua implica fundamentalmente vivir en una situación de equilibrio económico y ecológico entre sus distintas actividades de subsistencia (cultivos de tierra firme y de várzea, caza, pesca y la recolección de productos alimenticios y no alimenticios) y las de mercado; sobre todo, las actividades relacionadas con la extracción de algún producto que puede servir como fuente de rendimiento monetario de trueque.

Según Kensinger (1998:53), la conclusión de Siskind (1973) sobre la economía del sexo solo es afirmativa para las relaciones extramaritales, se espera que los hombres recompensen a sus amantes con obsequios de carne, perfumes, ropas; los cazadores pueden tener mayor suerte entre las mujeres solteras, pero el intercambio de carne por sexo no se da (Kensinger, 1998: 55). El cazador no solo entrega la carne a su esposa, también tiene la obligación, si es una presa grande, de repartir pedazos de carne entre los suegros y otros miembros de su parentela, lo que no sólo significa prestigio sino también recibe consideración especial en una distribución por otro cazador.

Cosmología

El cosmos Cashinahua contiene tres categorías básicas: seres humanos, naturaleza y espíritus, cada una de las cuales consiste en un componente físico y uno espiritual (Kensinger, 1998:68). Los espíritus pueden ser tanto caprichosos, agradables como maliciosos, y existe una serie de medidas preventivas para que no molesten a la gente. Por ejemplo, los cazadores tienen que cuidarse de los espíritus de los animales porque si el espíritu del animal

tiene dificultad al dejar el cuerpo, es el caso de un animal herido que se escapa, puede buscar venganza (Kensinger, 1998:81).

El mito *dume kuin teneni* revela las fuerzas imbatibles de los *yuxi-bu*, que son espíritus temidos. El protagonista *dume kuin teneni* consigue compartir algunos de éstos, pero es derrotado por los *yuxibu*.

McCallum (2000:387) señala que, en los mitos que se refieren a las historias de los antiguos, los *Inca* parecen constituir un corpus central. Los *Inca* son foráneos deseables y peligrosos al mismo tiempo, son los espíritus habitantes de la tierra de los muertos llevan allí las almas de los muertos, pero también son el origen de muchas cosas esenciales de la cultura Cashinahua, como rituales, objetos materiales, conocimientos y técnicas. En los mitos, los Cashinahua recuerdan las ventajas de los *Inca*, que tenían chacras amplias y limpias, buenos tejidos, buena comida, aldeas bien organizadas y sabían hacer objetos de metal, pero, al final de todo, no tenían los atributos culturales de la genta verdadera, porque cocinaban y comían carne humana; no estaban interesados en establecer lazos matrimoniales con los *Juni kuin*, sino en comerlos.

El mariri o *katxanáwa* es un ritual ligado al ciclo agrícola, algunos viejos afirman que los cantos y danzas realizadas durante esta celebración tienen la finalidad de llamar a los espíritus de todos estos vegetales a que vengan a fertilizar sus sembríos, para que haya mucha comida en las familias. Durante la danza que se realiza en esta fiesta, hombres y mujeres aluden a sus diferencias sexuales, burlándose unos de otros en medio de canciones y festejo (McCallum, 1989:134). La fiesta se realiza con la cosecha del maíz verde, el primer cultivo que se cosecha en un sembrío. En el contexto de la fiesta se realiza intercambio ritual de carne de monte. Los espíritus de la fertilidad son atraídos por la fiesta exitosa, pero cuando no hay suficiente comida y fracasa la fiesta, los espíritus se van llevándose consigo a la fertilidad (Lagrou, 1991: 88).

Chamanismo

Los Cashinahua distinguen entre dos categorías de medicina: *dau bata* que significa “medicina dulce” y *dau muka*, “medicina amarga”. El especialista de la medicina dulce es el *juni dauya* que esencialmente trata al enfermo con hierbas, clasificando las enfermedades a tratar en dos categorías: *haya*, que son las enfermedades visibles como hongos, quemaduras, y las que el enfermo sienta *tenei*, como náuseas o dolor de cabeza. Ambas enfermedades son consideradas de origen natural.

En cambio, el *juni mukaya* es el experto o chamán que practica la medicina amarga, la que se aplica para tratar enfermedades relacionadas con orígenes sobrenaturales, (Kensinger, 1973). Para tales fines esnifa polvo de tabaco, y entrando en trance, le permite sustraer un objeto extraño del cuerpo del enfermo. También prepara la bebida *nixi pae* (ayahuasca), que utiliza para averiguar en sus visiones lo que le está pasando al enfermo, consultando a los espíritus.

Cultura material

La cultura material de los Cashinahua ha experimentado profundos cambios en las últimas tres décadas. Las ollas de cerámica para cocinar, antiguamente una de las más visibles características culturales, han sido remplazadas por las de aluminio. En alguna manera se elabora hasta hoy algunas cerámicas y las mujeres de mayor edad conocen perfectamente las técnicas, por lo que existe la posibilidad de revalorizar los conocimientos.

Kensinger (1975) elaboró una clasificación de los diferentes tipos de cerámicas. Existe, por ejemplo, los *kencha* que son fuentes pintadas, poco profundas, son elaboradas de diferentes tamaños. Los *kenti* son las grandes ollas de cocina que tenían de 15 hasta 50 cm de diámetro y de 10 a 40 cm de altura. Hay un tipo de olla con poca decoración geométrica, se usa exclusivamente para rituales. Los *tsuiti* son fuentes pequeñas que se utiliza para tostar maíz y maní. Los *xumu* tienen forma de calabaza y sirven para guardar agua. Los *him-iti ati* son vasijas que utilizan las mujeres para lavarse durante la menstruación. Los *iminti aduti* son vasijas que sirven para guardar perfumes y otros extractos vegetales. Cabe mencionar que también las cerámicas son clasificadas en verdaderas y no reales. Las últimas clases de cerámica utilizadas para fines no alimenticios son clasificadas como no reales.

Entre las coronas y gorros se distingue 5 categorías, hay *maiti* (reales) y *yushin maiti* (no reales). Los gorros no reales son, sin excepción, todos los que se compran de los mestizos (Kensinger, 1975).

El tejer de hamacas de algodón, bolsas, vestidos y otros objetos de telas, aún hoy en día es una actividad importante de las mujeres. Los textiles son clasificados según el uso o propósito y según la decoración. Los diseños elementales son geométricos, tienen que ser diseños verdaderos *kene kuin*, de acuerdo con las inspiraciones de las artesanas.

Pueblo indígena Sharanahua

Los Sharanahua proceden del río Tarauacá en Brasil cuyas cabeceras se encuentran próximas a las del Muru, Envira y Curanja. Esos ríos y sus pequeños afluentes se encuentran con frecuencia en su mitología (Torralba,

1978b). Como sus vecinos indígenas, los Sharanahua fueron desplazados por los caucheros brasileños hacia la cuenca del Curanja. Los Sharanahua pensaban que los blancos los tenían embrujados y por eso buscaban refugio en quebradas no alcanzadas por los blancos. No se sabe con exactitud en qué año los Sharanahua se desplazaron al río Curanja; Siskind (1973) supone que fue alrededor de 1945, pero probablemente fue algunos años antes porque ya en 1944 algunos de ellos ya estaban viviendo en contacto con la sociedad mestiza.

Cuando al inicio del siglo XIX, el lingüista Tastevan recorrió los ríos Tarauacá, Muru y Envira en Brasil, toda la zona estaba aún habitada por numerosos grupos *nahua* (*nawa*). En un documento militar brasileño de 1905 aparecen los *Xaranauá* en una lista de 20 grupos indígenas afectados por las correrías, entre ellos los Cashinahua y Marinahua, ubicados en los ríos Libertade y Gregorio; así como en tierra firme entre el Alto Envira y Alto Muru en territorio brasileño (Branco, 1950: 22). En los años de 1920, reaparecen los *Xaranauá* en un documento del médico de la Comisión de Límites de Brasil con el Perú, João Braulino, que los ubica en el río Riosinho, un afluente del Alto Envira que nace cerca de la cuenca del Curanja (Branco, 1950:27). Según Torralba (1978b), en 1935 asentados ya en el río Curanja, los Sharanahua mataron un mestizo que les había robado una mujer, después continuaron atacando tanto a brasileños y peruanos, en las cabeceras del río, para llevar sus herramientas de metal. Siskind (1973:43) sostiene que, entre 1925 y 1950, más de la mitad, tal vez dos tercios de su población murieron por causa de las nuevas enfermedades epidémicas.

Probablemente, por el año 1940, un grupo de Sharanahua reducido por las enfermedades se asentó en la quebrada Chuspi que se ubica abajo de la desembocadura del Curanja. Allí establecieron contactos con otros grupos de habla Pano que habían sido sus enemigos en otros tiempos y que, igual que ellos, habían sufrido de las consecuencias de la colonización forzada. En este tiempo, un grupo de Marinahua vivía en la desembocadura del Curanja, ya se había relacionado con regatones mestizos para extraer madera y otros productos del monte, recibiendo a cambio alguna mercadería. Los Sharanahua pronto aprendieron cómo funciona el sistema de enganche.

En 1965, el ILV se instaló en el poblado de San Marcos, cerca de la desembocadura del Curanja, bajo el curaca Andrés, la mayoría de Sharanahua se trasladó a ese lugar que, en 1966, tenía 89 habitantes; entre ellos, algunas personas de origen Yaminahua, Amahuaca y Mastanahua (Torralba, 1978b). La comunidad de San Marcos se convirtió en un modelo a seguir para la creación de nuevas comunidades, llamadas por los pobladores “anexos”. Se considera anexo a un nuevo poblado formado por un grupo separado de una o varias familias de otra comunidad generalmente mayor; sin embargo, con el

tiempo puede crecer atrayendo más familias y disgregarse también en nuevos “anexos”. Un grupo, conformado por familias Marinahua y Sharanahua, salieron en 1971 de Boca Curanja para fundar la comunidad de Santa Margarita (sin haber vivido antes en San Marcos).

Por el año 1980, un número importante de familias de la comunidad de San Marcos se desprendió para formar la comunidad de Gastabala, ubicada en una altura debajo de la Quebrada Santa Cruz. Esta comunidad recibió apoyo del ILV y posteriormente de otra institución religiosa fundamentalista, Pioneer Mission. También el Estado se interesó por la comunidad, construyó una posta de salud y un local escolar. El asentamiento de la comunidad hasta hoy está organizado en forma de dos filas separadas por la pista de aterrizaje (hoy fuera de uso) construida por los evangelistas. Al final de los años de 1980, también Gastabala se convirtió en un foco catalizador para la fundación de nuevos “anexos” que son Fundo Diana (aprox. 1988), Paraíso (aprox. 1995) y Mapalfa (1994-95). También las otras dos comunidades Sharanahua que existen en la actualidad se originaron como “anexos”.

Santa Clara se formó por separación de familias de Santa Margarita y Flor de Mayo, donde ya había un asentamiento de familias Yaminahua en los años de 1950 o antes, como “anexo” de San Marcos (aprox. 1970). No cabe duda de que el proceso de desmembración y formación de nuevos “anexos” continúa. Entre las causas de disgregación podemos mencionar: problemas para conseguir suficiente mitayo (se complica en una comunidad de más de 100 habitantes), pero también se ha mencionado casos de brujería y conflictos por el liderazgo político en la comunidad.

Lengua

La lengua Sharanahua es considerada por Scott (1962) como idéntica a la de los Marinahua; su significado es *gente buena*. Sin embargo, Torralba (s/f: 3) indica que proviene de *saranahua* o *gente abeja* porque solían comer panales de miel. En Sharanahua la autodemominación más común es *noco caifo* (nuestros paisanos), también se usa *no fóshu* (entre nosotros) o *no oshia* (no hemos mezclado). A las personas que no se considera como *noco caifo* los suele llamar con el término *yora futsa* (otra gente), *mani futsa* (otro pueblo), *noco yora foma* (no es nuestra gente). A los blancos o mestizos se los denomina *nahuafo* (Torralba, 1980:38). Siskind (1973:50) señala que también a los Marinahua, Mastanahua y otros –*nahua* (gente foránea) se incluye entre los *noco caifo*, lo que probablemente es el resultado de la extensión de los lazos de parentesco hacia otros grupos –*nahua* que fueron incorporados con éxito en las comunidades Sharanahua.

Parentesco

Siskind (1973: 33) señala que los Sharanahua parecen más a *un cluster conformado por parientes que comparten la misma lengua* que a una tribu que se caracteriza por una organización mayor. La regla de descendencia es patrilineal, lo que significa que no importa si la madre es Culina o Mastanahua, los hijos siempre son Sharanahua (Siskind, 1973:81). Los grupos de descendencia son exógamos, existe la obligación de buscar su pareja en la opuesta de la madre. Así, por ejemplo, desde el punto de vista de un *ego* masculino, todas sus primas maternas constituyen esposas potenciales. La regla de residencia es matrilocal, es decir el esposo tiene la obligación de vivir en el lugar de sus suegros.

Economía

Los Sharanahua fueron una sociedad principalmente de cazadores y recolectores que vivían en las regiones interfluviales. Debido a los desplazamientos constantes, apenas practicaban una agricultura rudimentaria en las tierras firmes de las quebradas. La residencia consolidada en las actuales comunidades, así como el contacto con los mestizos y religiosos, les ha permitido adaptar su base económica a las nuevas necesidades, ampliando tanto el área de las chacras como las variedades que se cultiva. También se observa hoy en día el uso de áreas de varzea del río Purús, permite cosechas sin invertir mucho tiempo y a corto plazo, hasta que comience la época de la creciente.

Siskind (1973) señala que la pesca recién ocupó un lugar importante en la economía Sharanahua cuando los hombres después del contacto aprendieron a fabricar canoas, lo que les ha facilitado desplazarse a lugares de pesca distantes y practicarla en el mismo río. También a través del contacto con los mestizos y otros indígenas aprendieron la pesca con arpones, redes elaboradas artesanalmente y anzuelos. Tradicionalmente la pesca se hacía utilizando las hojas de la planta huaca, como veneno.

Torralba (1973) y Siskind (1973) señalan la importancia de las reglas de distribución del mitayo entre familiares como suegros, tíos y hermanos. La tarea de distribución de la carne recae a la suegra o en su reemplazo a la esposa y, en caso de un hombre soltero, su madre o hermana mayor. Los que reciben tienen la obligación de compartir su carne o el resultado de la pesca, de esta manera generalmente no falta comida, basta que un familiar vaya a cazar o a pescar.

Siskind (1973) señala que la mujer trabaja en las chacras, está vinculada con los vegetales, mientras que el hombre se relaciona con la carne. En la pesca, hay cooperación de ambos.

Para la autora, en la caza se manifiesta una *economía de sexo* en que los hombres dan carne, las mujeres dan sexo, y el sistema se mantiene porque las mujeres tienen un valor económico pues la demanda por mujeres supera la oferta limitada. El sexo es el incentivo para la cacería, un hombre que es conocido por ser buen cazador tiene mejores opciones de conseguir esposa o amante. Entonces, el sexo debe ser ganado por el hombre, ello provoca tensiones continuas entre ambos sexos cuando falta carne (Siskind 1973:103).

Cosmología

Según la leyenda de origen, tanto los Sharanahua como las demás parcialidades *-nahua* salieron de *fonati*, una canasta grande. Cada grupo apareció con su propio gorro y se distinguió con un nombre (Torralba, 1980:38). Los Sharanahua recibieron el gorro del jaguar.

La toma de Ayahuasca (*shori*) descrita por Torralba y Siskind, sigue teniendo mucha importancia en la vida Sharanahua, está relacionado a ritos de curación, dirigidos por un especialista (chamán) que la toma para ver la causa de las enfermedades y esperar que los espíritus le digan el remedio para el mal.

Cultura material

Sobre la cultura material y en especial sobre los cambios que se dieron en las últimas décadas no se tiene mucha información. El tejido de hamacas y chuspas practicado por las mujeres fue un aprendizaje posterior del contacto, aprendido de los grupos indígenas vecinos (Siskind, 1973).

Pueblo indígena Yaminahua

La existencia de Yaminahua en la cuenca del Alto Purús fue reportado por Villanueva (1902) y Cunha (1907), éste último se refirió a ellos como indígenas esclavizados. Uriarte (1944) distingue entre los Yaminahua *semicivilizados* que trabajaban con los patrones mestizos y los *no civilizados*. Sin embargo, para los mestizos de Puerto Esperanza la palabra *Yaminahua* siempre ha sido una denominación genérica que puede referirse a los Sharanahua, Mastanahua, Chaninahua, Marinahua y otros *-nahua*, por lo cual las referencias históricas con respecto a la presencia de Yaminahua deben ser tomadas con cuidado. Lo que puede confundir aún más a las personas externas, lo observé en un taller en 2004; es la costumbre que tanto Sharanahua como Cashinahua se denominan mutuamente, aparentemente bromeando, como *Yaminahua*. Como fue mencionado en el párrafo anterior, los Mastanahua, adoptan frente las personas no indígenas, la identidad de los Yaminahua cuando suelen hacer sus recorridos por Brasil.

Los Yaminahua representan según Townsley (1988; 1994) un conjunto políticamente heteróclito, pero culturalmente homogéneo del que forman parte los Sharanahua, Mastanahua y otras parcialidades Pano; denomina el conjunto de esas parcialidades como grupos locales de una sola unidad étnica: *Los Panos del Purús*.

Su economía se basa en la caza, pesca y la agricultura rudimentaria, siempre fueron seminómadas, cada grupo era autónomo y vinculado por parentesco con parcialidades vecinas.

Dole (1998) supone que los Yaminahua, por la afinidad lingüística con los Amahuaca, se habrían originado por una ruptura con éstos.

La palabra *Yaminahua* significa *gente de hachas*. Según (Townsley, 1994: 23) ellos mismos se llaman *odi koi* o gente verdadera.

Townsley (1988:10-15) supone que numerosas denominaciones con el sufijo *nahua*, entre ellas el término Yaminahua, fueron creados por personas externas al propio grupo, tanto de grupos vecinos como no indígenas, al final del siglo XIX para satisfacer la curiosidad de los foráneos. Por ejemplo, los Yaminahua obtuvieron su denominación por tener la fama de robar hachas de metal de los mestizos, pero también responden a nombres como *Dishinahua* (gente pintada), *Bashonahua* (gente zarigüeya) o *Shishinahua* (gente coatí o manco). Torralba (s/f: 12) menciona que ellos eran expertos en la fabricación de las hachas de piedras y por eso los demás grupos venían a sus poblados para conseguirlas. Sin entrar aquí en mayor detalle, se debe admitir que el origen de estas denominaciones, que podrían ser mucho más antiguas (como el término Cashinahua), las circunstancias que llevaron a la fragmentación de los grupos, y a la interactuación entre todos los grupos, no quedan de todo aclarado.

El territorio tradicional de los Yaminahua se encontraba antes del inicio del boom del caucho, lejos de los ríos principales. Como sus vecinos Amahuaca, eran habitantes de las zonas interfluviales, vivían en las tierras altas que se encuentran entre las cabeceras de los ríos Yurua y Purús. Debido a su ubicación en la periferia de la red de trueque entre la cuenca del Ucayali y la frontera de expansión portuguesa, probablemente tuvieron poco acceso a las herramientas de metal y estuvieron lejos de los asaltos que cometieron los Yine (Piro), Asháninka y Shipibo en el siglo XIX. Los principales contactos con la sociedad dominante surgieron el inicio de la época del caucho.

El comerciante alemán Stegelmann (Reich/Stegelmann, 1903) describe algunas características lingüísticas (vocabularios) y culturales de las poblaciones indígenas del Alto Envira, entre ellas de los *Jaminaua* que constituyeron junto con los Cashinahua la población indígena más importante. Stegelmann menciona que después de su visita (en 1899) los caucheros

comenzaron a matar y desplazar a las poblaciones indígenas en esa zona. Las correrías y epidemias disminuyeron fuertemente la población Yaminahua y los obligó a refugiarse en las quebradas menos accesibles.

Fuentes brasileñas de la época del caucho ubican a los *Jaminauá* en diferentes sitios de las cabeceras del Yurua, Tarauacá y Envira (Branco, 1950). Los desplazamientos forzados llevaron a una mayor fragmentación social y política, aunque según Townsley (1986:22) las fricciones internas y conflictos con vecinos siempre ha sido una característica común de los Yaminahua. Grupos locales anteriormente autónomos se vieron obligados a unificarse para garantizar su reproducción, quedando colapsado el tradicional sistema de interrelación política y social. El aumento de las acusaciones de brujería por los numerosos muertos contribuyó aún más a la desestabilidad social y cultural.

Después de la época del caucho, los Yaminahua quedaron fragmentados en numerosos grupos locales en las cabeceras de los ríos Yurua, Envira, Purús, Chandless, Yaco y Manu. En la época poscaucho, los grupos remanentes de los Yaminahua se caracterizaron por la vida en aislamiento de la sociedad dominante, pero también emprendieron viajes hacia los puestos avanzados de la colonización en Brasil y Perú, en búsqueda de herramientas de metal e incluso armas de fuego cuyo uso aprendieron de los caucheros. El restablecimiento de contactos con la sociedad dominante, generalmente con algún patrón local, se dio en diferentes tiempos y circunstancias a partir de los años de 1940 en el Alto Purús (Perú) y Yaco (Brasil); en los años de 1960, en el Alto Yurua (Perú) y Alto Acre (Brasil); en los años de 1980, en el Manu / Mishahua (Perú). Es probable que entre los grupos indígenas en aislamiento se encuentren parcialidades de los Yaminahua.

Una o varias parcialidades de los Yaminahua que se encontraron en el Alto Purús entraron tal vez en contacto, por el año 1940, con mestizos que los engancharon para trabajar la madera y caucho. Algunos Yaminahua vivían en la desembocadura del Curanja y en Flor de Mayo, en los años 1950 y 1960. Posteriormente se integraron a las comunidades Sharanahua, Chaninahua y Mastanahua. Hoy no existe comunidad alguna de los Yaminahua en el Alto Purús.

En la actualidad, la población Yaminahua vive dispersa en tres países: Brasil, Perú y Bolivia. La mayor parte vive en el Estado de Acre, Brasil (*Terras Indígenas* Mamoadate, Cabeceiras do Acre, Envira; Rio Gregorio, Rio Brajë y Igarapê Preto), en el Perú (CCNN de Raya, Sepahua) y en Bolivia (río Acre).

Como los otros pueblos Pano, los Yaminahua tienen una compleja cosmología dualista, la cual clasifica tanto la sociedad como la naturaleza en dos clases simbólicas, *roa* y *dawa*, que son consideradas al mismo tiempo opuestas y complementarias. No queda claro en qué grado el sistema dual de

descendencia patrilineal todavía forma parte de la cultura contemporánea. Townsley (1994: 24) señala que según investigaciones entre los Yaminahua del Alto Yurua ya no existe el dualismo en la organización social, que se manifestó en un sistema de mitades exógamas coexistentes en las comunidades, entre las que se realizó el intercambio recíproco de mujeres. Cada mitad tenía un conjunto de atributos simbólicos tales como ciertos nombres, canciones y estilos de tatuaje que la contrastaban con otra mitad. Las tensiones entre el orden dual y el entorno social, los procesos de asimilación cultural han trastornado la organización dual.

El grupo residencial era denominado *kaiwo* o *aquellos que crecen juntos*; sin embargo, los límites de las diferentes categorías de autodenominación aún son confusos (Townsley, 1994:330). La aldea típica era una unidad doméstica extensa formada en torno a una pareja, cuyos miembros tenían mayoría de edad, alrededor de ellos se agrupaban las casas de sus hijas casadas e hijos políticos de los hijos de éstos últimos. La regla de residencia era uxorilocal, el yerno tenía que trabajar un tiempo para los padres de la esposa, después podía mudarse.

En la cosmología Yaminahua, todo ser del mundo: seres humanos, plantas o animales, tiene un espíritu que vive en un mundo paralelo al mundo físico. Los espíritus o *yoshi* dan vida a los organismos y son responsables de las enfermedades, la muerte y muchos acontecimientos cotidianos (Townsley, 1988).

En su mitología, los foráneos eran más poderosos que los Yaminahua, por eso tuvieron que robar el fuego, yuca, maíz, plátanos a los extraños. En la asimilación al mundo mestizo trataban de apropiarse de los nuevos poderes de los blancos, igual como sus antepasados mitológicos.

Pueblos Mastanahua, Marinahua, Chaninahua

Los tres pueblos son muy próximos cultural y lingüísticamente a los Yaminahua. Mastanahua significa *gente que clava*; Marinahua *gente de añuje* y Chaninahua *gente mentirosa*. No podemos decir que son sus referencias propias, apenas podemos afirmar por el breve contacto con ellos, que los Mastanahua utilizan la palabra *yora* (gente) para referirse a sí mismos. No existen estudios específicos sobre estos tres pueblos, así que nos limitamos solo a algunas informaciones históricas y a su vida actual, datos que se levantaron durante las visitas a las comunidades del Alto Purús en 2003-2004 y otros datos encontrados en la literatura. Lo más probable es que los tres grupos tienen estructuras sociales y creencias similares a las de los Sharanahua y Yaminahua.

Igual como los Sharanahua, Cashinahua y Culina fueron desplazados de las cabeceras de los ríos Envira y Yurua donde vivían a final del siglo XIX. Stegelmann (1903) ubica a los Chaninahua o *schahninaua* en la margen derecha del Alto Envira, en la quebrada Riosinho, en vecindad de los *Kaschinaua* y *Jaminahua*, y otros grupos que para Stegelmann pertenecían lingüísticamente al mismo grupo. No tenemos informaciones precisas de sus desplazamientos, pero los tres grupos aparecieron posteriormente en el Alto Curanja y -según Torralba (1978a)- en los años de 1940 los Marinahua (y tal vez los demás grupos) ya estaban trabajando con patrones mestizos. Los tres grupos vivían por el año 1960 en la desembocadura del Curanja y se integraron a la misión dominica hasta su clausura en 1964 (Torralba, 1978a). Posteriormente, los caminos de los tres grupos se separaron, como se explica a continuación.

Los Marinahua que, en los años 1950, ya eran un grupo disminuido, buscaban una alianza estratégica con los Sharanahua, con los cuales establecieron relaciones matrimoniales. Se instalaron río arriba de la desembocadura del Curanja en Santa Margarita. Hoy en día difícilmente se puede diferenciar a los Marinahua de los Sharanahua.

Los Chaninahua migraron río abajo, primero a un lugar llamado Pikiniki (hoy una comunidad Cashinahua) y después a Bola de Oro, ubicado a una vuelta y media aguas abajo de Puerto Esperanza, donde existe una cocha con el mismo nombre. Sigue siendo su único lugar de residencia. Existen lazos matrimoniales desde hace varias décadas con los Mastanahua.

Por el año 1973, los Mastanahua se instalaban río abajo en la planicie de Catay, en vecindad de los Culina, donde había existido hasta los años de 1940 un poblado de mestizos. Cabe mencionar que Catay fue el lugar más poblado del Alto Purús, con una población mayor de 1 000 personas (Cunha, 1907), al inicio del Siglo XX. Posteriormente se inició un proceso de separación de familias extensas y se crearon las nuevas comunidades: Tres Bolas y Naranjal.

Con frecuencia los Mastanahua se desplazan hacia la localidad de Santa Rosa en Brasil, lo hacen para vender sus productos y buscar trabajo. Es frecuente que los contraten como jornaleros en la época seca, cuando los agricultores y ganaderos brasileños buscan personal. Los adultos Mastanahua hablan con fluidez el portugués. En Brasil, suelen identificarse y confundirse como Yaminahua, lo que les facilita la comunicación con las autoridades, pues los Yaminahua son ampliamente conocidos en la región brasileña y les facilita el acceso a beneficios como atención de salud y alojamiento por parte de la FUNAI y FUNASA. También emprenden viajes más largos hacia las ciudades brasileñas de Sena Madureira y Río Branco, donde se apoyan a una red de contactos (y tal vez de parentesco) con los Yaminahua residentes en Brasil.

Pueblo indígena Amahuaca

La lengua Amahuaca pertenece a la familia lingüística Pano. La identidad Amahuaca no siempre es bien definida por la fragmentación en numerosas parcialidades que a su vez tienen nombres propios, muchos de ellos terminan con el sufijo *-nahua*; como, por ejemplo: *Inohuo* (gente jaguar), *Ronohue* (gente anaconda) o *Shāhuo* (gente guacamayo colorado). No se sabe cuántos de estas parcialidades aún viven, ni se puede establecer con claridad en algunos casos, si eran Amahuaca o pertenecían a grupos Yaminahua (Dole, 1998,134). La lengua hablada por los Amahuaca y Yaminahua, así como su cultura son muy similares (Verswijver, 1987), lo que indica que ambos se han separado en tiempos recientes. Ambos grupos mantienen relaciones estrechas hasta hoy, de una especie de simbiosis, en donde los unos ambicionan algo de los otros, y los otros algo (diferente) de los contrarios, y esa situación genera agresiones, en el pasado dio lugar a muchos enfrentamientos.

Según Dole (1998:133), la palabra *Amahuaca* se pronuncia *amin waki*, que significa *hijos del ronsoco o capibara*. Los Amahuaca explican que antiguamente los ronsocos podían cantar en su idioma. Los Yine utilizaban el término despectivo *gipeteneri* (la misma traducción) para referirse a los Amahuaca. Sin embargo, la aceptación general del uso de la palabra Amahuaca como autodenominación, se ha dado en tiempo reciente; antes se identificaron a sí mismos como *Juni kuin* (gente verdadera, que coincide con la autodenominación de los Cashinahua), también de acuerdo al nombre de las respectivas parcialidades. Se supone que los Yine, quienes actuaron como intermediarios desde la época colonial entre la sociedad dominante y los otros pueblos indígenas, traspasaron el uso de este término a la clasificación de parcialidades Pano en general (Dole,1998).

Al iniciarse la expansión cauchera, las fuentes históricas ubicaban a los Amahuaca en la región geomorfológicamente formada por una meseta que separa la cuenca del Ucayali de las cuencas del Yurua y Purús. La meseta es profundamente disectada y tiene una altura que varía entre 520 y 600 metros sobre el nivel de mar (Dole, 1998:130).

Ya antes de iniciarse la época del caucho, los Amahuaca fueron durante siglos duramente perseguidos por sus vecinos Yine (Piro), Conibo, Shipibo y Asháninka que buscaban capturar esclavos para cambiarlos por herramientas de metal a comerciantes mestizos de la cuenca del Ucayali. Por los constantes ataques que diezmaron fuertemente la población, los sobrevivientes se tornaron hostiles ante cualquier intento de intromisión a sus territorios. Los Amahuaca tuvieron que alejarse de los cursos bajos de los tributarios orientales del Ucayali, refugiándose entre las colinas que separan las cabeceras. Para su mala suerte, los primeros caucheros abrieron sus rutas de acceso al Yurua y al

Purús a través de los varaderos donde se habían refugiado los Amahuaca y se inició una feroz campaña para esclavizarlos y masacrarlos.

La población Amahuaca se redujo notablemente, también por el resultado de las enfermedades infecciosas introducidas por los foráneos no indígenas, las guerras contra los vecinos Yaminahua y otros grupos, igualmente desplazados por los caucheros. Los sobrevivientes se agruparon en pequeños asentamientos dispersos conformados por familias extensas relacionadas entre sí, encontrando nuevamente tranquilidad cuando se acabó el comercio del caucho.

En los años de 1930, algunos grupos Amahuaca fueron integrados en el sistema de enganche y habilitación por algunos patrones madereros en el Ucayali y Urubamba, junto con Yine y Asháninka. En estos años también se dieron contactos con los misioneros dominicos. Ellos, en 1947, instalaron una misión en la desembocadura del río Sepahua en el Bajo Urubamba; ésta atrajo, en las décadas posteriores, a familias de varios grupos indígenas, entre ellos Amahuaca. En el mismo año, fue instalado un puesto militar en el varadero del río Inuya, el cual se convirtió en otro punto de atracción para los Arahua, allí podían canjear herramientas de metal (hasta 1958).

De 1953 a 1968, el ILV tuvo una misión en el mismo varadero, que congregó a algunas familias provenientes de poblados vecinos (Dole, 1998:152). Resultado de las migraciones hacia las misiones de los dominicos y del ILV, las desarticulaciones posteriores y los desplazamientos promovidos por patrones madereros dan como resultado la distribución contemporánea de la población arahuaca, que es dispersa y fragmentada. Hoy en día los Amahuaca viven en la Misión de Sepahua, en la CN Jatitza cerca de Atalaya, en la CN San Martín en el río Inuya, en la CN Laureano en el Alto Purús, en la CN Boca Pariamanu en el departamento de Madre de Dios y en varios asentamientos pequeños compuestos por unas pocas casas ubicadas dispersas en su territorio de refugio histórico. Hace 20 años, Verswijver (1987) estimó la población total de Amahuaca en 400 a 600 personas. No hay datos confiables sobre la población contemporánea. Es probable que en la actualidad una cifra alrededor de 1000 a 1200 personas se acerque a la realidad.

La fundación de la CN Laureano data de inicios de los años 1980. El hombre de mayor edad del grupo, Santiago, había matado en una pelea entre grupos familiares Amahuaca a un hombre en el varadero del río Inuya y tuvo que abandonar la zona ante las amenazas de venganza del grupo opositor. Desde entonces suelen circular ocasionalmente entre el Purús, Sepahua o Inuya para visitar a parientes.

El grupo de Amahuaca mantiene lazos matrimoniales con sus vecinos Sharanahua de Gastabala. El curaca del lugar tiene una hija casada con un Sharanahua de Gastabala, su yerno vive respetando la regla matrilocal en la comunidad Amahuaca. La alianza matrimonial facilita a los Amahuaca a integrarse en las redes de solidaridad y de apoyo mutuo de la comunidad mayor.

Las familias Amahuaca se mudan frecuentemente a un nuevo sitio. Practican una agricultura de gran movilidad, normalmente la caza provee más proteínas que la pesca. La recolección completa las actividades económicas que -en el caso de Laureano- sólo marginalmente están relacionadas con el mercado.

Pueblo indígena Shipibo

Cunha (1907) es el único autor que menciona la presencia de *Sipivos*, *Conibo* y *Samas* en el Ato Purús, refiriéndose a las barracas caucheras en el río Curanja. Probablemente entre otros grupos étnicos también fueron traídos Shipibo y Conibo como trabajadores esclavizados a la zona del Purús. También es probable que ellos volvieran a sus lugares de origen cuando quebró la economía del caucho, no existen informaciones posteriores sobre su presencia en la zona.

Los Shipibo hablan una lengua que pertenece a la familia lingüística Pano que se diferencia en mayor grado de las lenguas Pano hablados en el Alto Purús.

La única presencia actual de Shipibo en la región se registró en 2003-2005 en Puerto Paz, una comunidad fundada por los misioneros norteamericanos de Pioneer Mission en el Alto Curanja, ubicada en los linderos de la Comunidad Nativa de Balta con la Reserva Comunal Purús. La presencia se limitó a pocas familias (en 2004, hemos contabilizado 3 familias; aproximadamente 20 personas), las que fueron traídas en 2003 de Pucallpa con fines netamente preselectivos.

Además de los Shipibo, estaban viviendo en la comunidad dos familias Cashinahua. Siguiendo la misma estrategia empleada en el Alto Purús para fundar la CN Monterrey (Yine), los misioneros creían que un grupo de Pano-hablantes formado en sus propios centros de doctrina religiosa, podría facilitar el rastreo de indígenas Pano o “Curanjeños” en aislamiento y su integración posterior en el seno de una comunidad organizada según principios religiosos. No se tiene informaciones recientes si los Shipibo continúan trabajando en Puerto Paz o en la misma CN Balta; sin embargo, los propios misioneros norteamericanos habían optado por salir de la zona en 2005 limitándose desde entonces a visitas periódicas y comunicaciones radiales.

Pueblo indígena Madijá (Culina)

Los Culina (también se escribe en la literatura especializada Kulina) viven en la actualidad distribuidos en comunidades tanto en el Perú como en Brasil; sin embargo, la mayoría radica en los ríos Yurua y Purús en Brasil. Ellos se autodenominan *Madijá* que significa *los que son gente*. Su idioma pertenece a la familia lingüística Arawa a la que pertenecen además del Culina, las lenguas Dení, Yamamadí y Paumarí (todos presentes en Brasil).

Los Madijá (Culina) practican un estilo lingüístico femenino que se diferencia de un habla masculino: hay oclusión de vocales, condensación de palabras enteras, todo eso apunta hacia la existencia de un universo lingüístico femenino particular.

Existe poca información histórica acerca de los Madijá (Culina). En el informe de Chandless (1869), en su viaje de surcada al río Yurua, aparecen por primera vez referencias acerca de los Culina, también llamados *corinos* o *kulinos*. También Altman (1988:2) confirma que vivían originalmente en el Alto Yurua y afluentes.

Los primeros contactos regulares de los Madijá (Culina) con personas de la sociedad dominante se dieron en la época del caucho. A fines del siglo XIX se inició la penetración de caucheros brasileños en las cabeceras del Yurua y ocurrieron las tristemente famosas correrías. Ante los peligros externos, los Madijá se desplazaron hacia el Alto Envira y Alto Purús (Altman, 1988:2), buscando refugios en los trechos más accidentados de los ríos en la zona fronteriza entre el Perú y Brasil. También las enfermedades occidentales como *dori japodse* (probablemente sarampión) cobraban muchas víctimas en los años poscontacto (Altman, 1988:2).

Los Madijá (Culina) de Brasil continuaron siendo explotados en la extracción de caucho hasta los años de 1940, fue cuando la demanda por mano de obra en los seringais nuevamente se incrementó, entonces se les presionó para entrar en relaciones de dependencia con algún patrón. Desde entonces se produjeron desplazamientos de Madijá hacia las aldeas de los blancos (Altman, 1988). En 1984, los Madijá del Alto Purús brasileño realizaron una alianza con sus enemigos históricos, los Cashinahua, para solicitar el reconocimiento de una *Terra Indígena* en común, la demarcación oficial finalmente se logró en 1996.

Los Madijá (Culina) del lado peruano -según informaciones recogidas entre ancianos en San Bernardo en 2004- vivieron un tiempo en la quebrada Maniche en el Alto Purús, de ahí pasaron a la quebrada Balta en el Curanja. A fines de los años de 1950, partieron río abajo, se asentaron en poblados dispersos en la quebrada Shampuyacu y otros lugares cercanos. En 1962, se

instaló el ILV en un sitio llamado San Bernardo. Se formó una nueva comunidad, la que en años siguientes se convirtió en foco de atracción para los Madijá (Culina) que vivían dispersos. Posteriormente, algunas familias se separaron y formaron nuevas comunidades: Nueva Alianza, Pozo San Martín, Shampuyacu y Alberto Delgado. También hubo una migración de familias hacia la *Terra Indígena* Alto Purús en Brasil.

La comunidad de Zapote se formó antes de 1960 por la migración de un grupo de Madijá procedente de las cabeceras del Envira en Brasil. En 1968, tenía 50 habitantes (Ruef, 1973). Comparando con los 67 habitantes que tenía Zapote en 2004 según el censo comunal, de los cuales, apenas encontrados unas 30 personas o tres familias, se observa que la comunidad presenta un desarrollo poblacional atípico. En casi 40 años, la comunidad no creció en población ni se realizó el típico proceso de desintegración para formar “anexos”.

Tampoco hubo migración importante hacia las comunidades Madijá (Culina) de río abajo. La alta inestabilidad poblacional se debe obviamente a las estrechas relaciones que las familias mantienen con comunidades Culina del río Envira (Brasil), ello los lleva a desplazamientos regulares hacia esa región. Tal vez Zapote constituye apenas una residencia itineraria o secundaria para sus pobladores; sin embargo, falta mayor investigación al respecto. Los comuneros nos informaron que existe una trocha de acceso a la cuenca del Alto Envira (4 días de caminata), partiendo de la margen izquierda del territorio de la comunidad.

Parentesco

En el matrimonio Madijá (Culina) existe una serie de reglas que ambos sexos deben cumplir. El marido debe obligaciones al suegro en retribución a la concesión de la esposa, a su vez recibe en *manaco* (*retribución*) favores de obligación de sus cuñados por cuidar a la hermana. Éstos se manifiestan en trabajos colectivos, como la tala de árboles para hacer chacras, y la construcción de casas. La mujer y el hombre deben ofrecer regalos en cambio de sus favores, necesidad que se expresa incluso públicamente, como en el ritual de *Coidsa*, en el cual los hombres retornan del monte trayendo alimentos que entregan públicamente a sus esposas.

Los niños, hombres, ancianos y los muertos ocupan lugares distintos en la organización social siendo las categorías etarias las siguientes (Silva, 1997):

- Niños:

nono = recién nacido, no gente;

ejedeni = niño.

- Jóvenes;

dsabisso/dsohuato = jóvenes (chico/chica adolescente);

maquideje dsabisso = jóvenes no casados;

amoneje dsohuato = jóvenes casados, pero sin hijos.

- Adultos:

maquideje/ amoneje: hombre/mujer casada, con hijos, personas que cazan y hacen chacras;

jadahil/ jadani: anciano/anciana.

Las parejas preferenciales para la relación matrimonial son los primos cruzados bilaterales, normalmente de un clan (*sib*) aliado que no tiene conflicto por motivo de *dori* (fetiche, al parecer una piedra con propiedades muy especiales). Hay una expresión en Culina para los primos cruzados, *ohuini*, que significa “la persona que es prometida” (Silva, 1997).

Las relaciones de parentesco, los grupos de descendencia (o *sib*) y los mecanismos de reciprocidad interactúan como una red de comunicaciones; de tal forma que las varias esferas de lo social están relacionadas por un denominador común: el *manaco* (el sistema de reciprocidad Madijá) que orienta y define las opciones matrimoniales y las alianzas políticas. Los Madijá (Culina) utilizan la misma palabra *manaco* también en un sentido negativo para referirse a una venganza por brujería (Altman, 1988:21).

Uno de los rituales más importantes entre los Madijá (Culina) es el *dossehe* (el ritual de mandar), que es una forma de animar a la comunidad principalmente en periodos de escasez de alimentos. Las mujeres son las principales protagonistas en este ritual, que comienza con canciones en que las mujeres llaman a los hombres para que salgan al monte para cazar o pescar. Los hombres, entre casados y solteros, deben cumplir la tarea en forma colectiva si no quieren recibir un trato de desprestigio de parte de las mujeres. Cuando vuelven a la comunidad son recibidos con cantos por las mujeres. Ruef (1972) que había observado el ritual en Zapote, subraya la aparición de expectativas

sexuales en el ritual, los que se manifiestan en la distribución de la carne por parte de los hombres.

Altman (1988) menciona que también los hombres pueden llamar a *dossehe*, por ejemplo, cuando existe alguna necesidad para salir a recolectar frutos u otros productos del monte. En este caso, los hombres tienen que encargarse durante la ausencia de las mujeres de los trabajos de la casa.

Los Madijá practican un sistema clánico que es exógamo, totalizándose unos 76 tipos de clanes, cada uno de éstos caracteriza un grupo de descendencia. Los nombres de los clanes se refieren a un animal o vegetal que simboliza la clasificación totémica (Pollack, 1992).

Música

Las personas que han pasado algunos días en una comunidad Madijá (Culina) se dan cuenta de la importancia de los cantos en la vida cotidiana, tanto vocal como instrumentalmente. Se escucha cantando a las mujeres cuando cocinan, o mientras trabajan sus artesanías, pero menos frecuente es el canto diario entre los hombres. De noche se escucha a hombres y mujeres tocando sus flautas, cantos de *ajie* al amanecer y los particulares sonidos del arco musical: o *jijiti* (Silva, 1997). Este mismo autor señala que la mayor parte de las canciones tiene estructuras rítmico-melódicas más o menos regulares.

Para Silva, la música actúa como portadora ideal de significados. Cuando tocan sus instrumentos, como las flautas *totoré* y *boboreré*, así como el arco musical *jijiti*, las melodías y ritmos guardan semejanzas con las canciones. Conocidas por todos, funcionan independientes de las palabras. La música actúa como un hilo conductor laberíntico, en el cual el mundo de los espíritus, lo mítico y la naturaleza forman un todo.

La categoría de música ritualista se llama *ajie*. Muchos *ajie* son antiguos y relacionados con el chamanismo y, normalmente, son usados en sesiones de cura para extraer el fetiche (*dori*) del cuerpo del enfermo (Silva, 1997).

Chamanismo

Para los Culina, las enfermedades son básicamente causadas por *dori* (fetiche), se manifiesta en la forma de un objeto que entra en el cuerpo de la víctima a través de inserción mágica, puede ser una pequeña piedra, un pedazo de palo, que causará mucho dolor en el cuerpo del enfermo. Sin embargo, también hoy en día reconocen que hay las enfermedades de los blancos *dsama coma* (literalmente *tierra enferma*). Su sistema de creencias invariablemente las atribuye también al *dori* que, si no las provoca directamente, actúa en el sentido de predisponer a enfermarse (Pollack, 1992).

Quien lanza el *dori* es siempre el *dsopinejé* o chamán (Polack, 1992:27). El chamanismo es un asunto masculino. El chamán puede hacer los dos extremos: daña y cura las enfermedades causadas por un *dori*. Los chamanes son capaces de ver en sus sueños el movimiento de animales desde el mundo subterráneo, donde viven sus espíritus *tokorime*. El chamán se transforma en un espíritu, posibilitado por su habilidad y de la presencia de una sustancia *dori* en su cuerpo.

El uso de tabaco es un medio de transformarse en chamán. Los espíritus generalmente toman la figura de algún animal, por ejemplo: el sajino y el jaguar, pero también pueden asumir la forma de personas. Los cantos chamánicos -de *ajie*- y los cantos de *rami jinete* y *mariri rami* son creados apenas por los hombres. El acto de curar y transformar es colectivo y básicamente femenino, si bien el chamán es quien dirige el ritual, es acompañado por un grupo de mujeres cantando junto al enfermo para domesticar el *dori* salvaje en el cuerpo del enfermo.

Los chamanes también pueden practicar en otro plano la brujería, el *manaco* negativo, usando sus poderes para enviar o devolver el *dori* al enemigo. Como el propio chamán tiene dentro de sí el *dori*, es apenas la extrapolación de los límites de la sociabilidad que lo transforma en desequilibrio o enfermedad (Silva, 1997).

Cosmología

Los Culina encuentran en su cosmología un delimitador espacial para los seres, espíritus, animales y plantas. Se trata resumidamente de su concepción visual del cielo, de la tierra y de los lugares que hombres y animales ocupan desde un punto de vista geocéntrico. La cosmología supone la existencia de espacios amplios y, en ellos, lugares especiales. Los espacios son *meme* ("cielo"), *nami* ("tierra") y *nami budi* ("subsuelo de la tierra"). Los lugares específicos son *dsamarini* ("el lugar del agua") y otros.

Los hombres, animales y plantas viven en *nami* ("tierra"), en cuanto que los espíritus ocupan el mundo subterráneo, *nami budi*. Los animales de caza, como todos los animales también viven en *nami budi*, subiendo a la tierra para ser cazados por los hombres. El chamán cuando bebe *rami* (ayahuasca) o a través de sus sueños, tiene la capacidad de entrar en contacto con el mundo de *nami budi*, visitando las grandes aldeas subterráneas donde viven los espíritus y trayendo los animales a la superficie y próximos a la comunidad.

Todos los hombres y mujeres fueron creados por los héroes mitológicos *Tamaco* e *Quira*, incluso la gente blanca, pero solamente los Culina son considerados gente verdadera: *Madijá*.

Cultura material

La cultura material tradicional ocupa un lugar importante en la vida cotidiana de los Madijá (Culina), como en la de sus vecinos Cashinahua; es rica en expresiones simbólicas y apreciada por su calidad de fabricación.

Los Madijá (Culina) dominan las técnicas de cultivo y procesamiento de algodón, de cual producen sus ropas, que tiñen con colores naturales, así como sus hamacas, bolsas de diferentes tamaños y cinturones. Esos productos son comercializados esporádicamente en la localidad de Santa Rosa o a otras personas que se encuentran de paso por sus comunidades.

También es común la elaboración de collares con dientes de animales, semillas y de piedras, a éstas últimas a veces les atribuyen propiedades mágicas. Si hay un producto artístico digno de ser destacado en la cultura material Madijá, es el tallado que realizan los hombres, se hacen de madera fina oscura y veteada, logran figuras pequeñas de la fauna que le es significativa: mamíferos, aves, peces, quelonios. Todos estos tallados tienen un acabado pulido muy fino. Lo más admirable es la abstracción de la forma que de cada especie logran. Son muy preciados en el mercado externo.

La fuente más importante sobre la alfarería de los Madijá (Culina) es Adams (1979b) que realizaba sus estudios en San Bernardo (Perú). Según la autora, los Madijá (Culina) distinguen tres colores disponibles de arcilla que se emplean en la alfarería: *macconi* (rojiza), *huessini* (clara) y *ssohueni* (oscura). Las arcillas rojiza y oscura se encuentran en las cabeceras de las quebradas, mientras la clara se halla en los pantanos donde la palmera *maro* (*Mauritia flexuosa* o aguaje) es abundante. La arcilla de la ribera de los ríos no se utiliza, porque resulta muy pegajosa, prefieren la que tenga características cohesivas y elásticas. Por lo general, las mujeres de mayor edad son las que practican la alfarería, son llamadas “dueñas del conocimiento”. No obstante, algunos hombres de edad a veces hacen artículos de arcilla que utilizan en ritos chamánicos. Los Madijá (Culina) tienen varios tipos de piezas de cerámica, cuyos nombres esencialmente representan las características de su forma: 1) (*huaco*), forma de copa y casi plana; (*dehoho/ssore*), fuente tendida; 3) (*coripi, dsipa*), forma de calabaza; 4) (*maroede*) vasijas; 5) (*jojori*) cántaro.

Pueblo indígena Yine (Piro)

A los Yine también se les denomina en la literatura y el hablar común como *Piro*. Yine es la autodenominación, significa humanidad por excelencia. Entre los Yine (Piro) se ha dado cuenta de ocho clanes, los cuales en el Perú generalmente han evolucionado hacia referencias geográficas (los del bajo Urubamba, *Yine Yami*; los de Madre de Dios, *Yine Manu gajene*; los del Bajo Ucayali, *Coshabatay gajene*); sin embargo, en Brasil se mantiene la

denominación clánica original, Manchineri (*Manxineru, del manxi*, tamamurí, árbol silvestre cuyo fruto es de color amarillo y su corteza blanca; *neru*, linaje) que hoy en día viven en el río Yaco (*Ti Mamoadate*).

La lengua de los Yine (Piro) es denominada *Yineru-tokanu* (palabra de la humanidad) pertenece a la familia lingüística Arawak, presenta variaciones lectales entre los Yine del Urubamba, del Manu y los Manchineri, estas diferencias son observadas por ellos mismos, pero no llegan a interferir en la buena comprensión del mensaje ni a ser objeto de exclusión (Smith, 2003).

Para comprender al pueblo indígena Yine, es necesario conocer que la mujer posee un rol decisivo en la organización de su sociedad. Las relaciones de parentesco derivan de la mujer. Álvarez (1970) lo describió, el hijo de una mujer Yine es Yine; para el caso de los hijos de los hombres la situación es relativa a otros aspectos; a ello hay que añadir que según Gow (1991), los Yine se conciben a sí mismos como un pueblo de *sangre mezclada* nacido del matrimonio entre personas de diversos grupos culturales vecinos como Asháninka, Matsigenka y Amahuaca. La matrilinealidad es uno de los rasgos sociales más importantes para el pueblo indígena Yine en términos de la vigencia de normas morales, cohesión y reciprocidad, identidad cultural, relación con otras culturas, mantenimiento de sus conocimientos. Con ello no se desvirtúa el rol del hombre Yine, son ellos quienes desde siempre han sido los guías de su pueblo. De cualquier manera, la figura de la mujer se destaca en los tiempos actuales, ya asume cargos dirigenciales y se mantiene como consejera, que ha sido uno de sus roles tradicionales más importantes al interior de su sociedad.

Los Yine han sido comerciantes por excelencia. Su papel de intermediarios entre las poblaciones andinas de Cusco y la selva central está documentado en un periodo que va desde la época incaica, hasta principios del siglo XX. Además de muchos productos del bosque (plumas, animales como loros y monos y otros), comercializaron la sal de los cerros en la selva central hacia la selva y sierra sur; traían de regreso herramientas de bronce, posteriormente de fierro y otros productos. Este comercio se centró en la cuenca del Urubamba-Ucayali. También mantuvieron vínculos comerciales, además de parentesco, con sus paisanos ubicados en las cuencas del Purús y Acre.

El informe de Chandless (1866) documenta la existencia del eje de intercambio, desde la cuenca del Ucayali hasta los poblados brasileños del Purús manejado por los Yine. Smith (2003) añade que los Yine mostraron a Carlos F. Fitzcarrald el varadero que comunicó la cuenca del Camisea-Urubamba con la del Manu-Madre de Dios.

En la época del caucho, los Yine (Piro) fueron uno de los primeros pueblos indígenas absorbidos en un proceso de dislocaciones demográficas y sociales, y afectados por serias epidemias. El hecho en sí es que los patrones caucheros reclutaron Yine (Piro) por la fuerza o por engaño y los trasladaron a los centros de extracción gomera, entre ellos a la cuenca del Alto Purús. Cunha (1907) da cuenta de su presencia entre otros grupos indígenas, en las barracas del río Curanja. También fueron Yine (Piro) junto con algunos Amahuaca que, en 1913, durante una rebelión mataron al cauchero peruano más poderoso de la región, Carlos Scharff, en su puesto cauchero en el río Caryacu (río De las Piedras). Sin embargo, no hay indicios de que algún grupo Yine se haya quedado en la región posteriormente. En la época poscaucho fueron insertados en sistemas de enganche y habilitación por patrones de caña de azúcar, barbasco y más recientemente madera. Por entonces, se quebró su comunicación con los Manchineri, situación que en los últimos diez años se viene reconstruyendo, pero por la cuenca la zona de Iñapari (Madre de Dios).

Los Mashco-Piro que viven en aislamiento también hablan una variante de la lengua de los Yine; es muy probable que representen una parcialidad con identidad propia. A su vez, es obvio que este grupo, al verse amenazado por las atrocidades que cometieron los caucheros, se replegó al interior del bosque.

Los Yine de la CN Monterrey tienen presencia en el Alto Purús desde 1998, cuando fueron traídos con el apoyo económico de la organización evangélica norteamericana Pioneer Misión, desde la cuenca del Urubamba para establecer una nueva comunidad, estratégicamente ubicada en la cercanía de la desembocadura de la quebrada Cocama. Esta quebrada es conocida como una de las vías de tránsito de indígenas en aislamiento Mashco-Piro, desde las cabeceras del río Tahuamanu y del río De las Piedras hasta el Alto Purús y viceversa. Al parecer el objetivo de la Pioneer Mission es localizar a los indígenas aislados, integrarlos gradualmente al seno de esa comunidad aprovechando que los Yine y Mashco-Piro hablan variantes de un mismo idioma.

Pueblo indígena Asháninka

La palabra *asháninka* responde a la autodenominación de este pueblo indígena (significa *nuestra gente* o *seres humanos*), hablan una lengua que pertenece a la rama occidental de la familia lingüística Arawak, formando con el Yine, Matsigenka, Yánesha, Nomatsigenka el conjunto “preandino”. La mayor parte de sus comunidades se encuentra en el Bajo Urubamba y Alto Ucayali, en especial en los afluentes Perené, Tambo, Bajo Apurímac, Pichis, Pachitea y la zona del Gran Pajonal. La población Asháninka en Brasil es estimada en 1000 personas, ocupan un área demarcada de aproximadamente 341 987 ha en la cuenca del Yurua, distribuida en 5 *Terras Indígenas*. La presencia de los Asháninka en Brasil se debe a una migración forzada al inicio del boom del

caucho, en la última década del Siglo XIX cuando fueron incorporados al sistema *seringalista*, primero por peruanos y después por brasileños.

Cunha (1907) menciona la presencia de *Campa* en diferentes y distantes barracas caucheras a lo largo del Alto Purús, como en el Shambuyacu, Boca Curanja y por arriba de la quebrada Cocama. Señala que el cauchero Carlos Sharf tenía 400 hombres a sus órdenes, entre *Amahuaca* y *Campa*. Posteriormente a la época del caucho no hay indicios que los Asháninka se hayan quedado en la cuenca del Alto Purús.

La presencia actual de los Asháninka en el Purús se debe a una migración reciente que data de la década de 1990. Los mismos Asháninka cuentan que 12 familias salieron de la zona de Satipo motivadas por la “escasez de tierras” y de la “escasez de carne de monte y pescado”. El entonces alcalde provincial de Puerto Esperanza los invitó para que colonicen una zona cercana al pueblo mestizo e implanten el cultivo de arroz y otros productos agrícolas. Fueron traídos en un avión cívico fletado con el apoyo del alcalde. Éste mismo los instruyó para que no funden una comunidad indígena, sino un caserío tipo mestizo, así fue que los apoyó en la titulación de parcelas personales (en 2004 contaban con 12 títulos). El motivo principal para el traslado de las familias Asháninka fue obviamente la búsqueda por incrementar el número de votantes para su lista electoral. Los Asháninka han incrementado su población, también por el traslado sucesivo de parientes de Satipo, hoy conforman tres comunidades indígenas no reconocidas ni tituladas como tales.

Pueblos indígenas en aislamiento

En la región del Alto Purús, se desplazan pueblos indígenas que mantienen un distanciamiento voluntario de las poblaciones mestizas, así como de otros pueblos indígenas que tienen contactos con la sociedad mayor desde hace años. Hay que analizar la problemática de los indígenas aislados desde una perspectiva geográfica mayor que abarca también las cuencas altas de los ríos vecinos, en territorio peruano y brasileño, éstos son: el Manu, el De los Amigos, De las Piedras, Tahuamanu, Acre, Yaco, Chandless, Envira, Muru, Tarauacá y Yurua.

La presencia de pueblos aislados en la cuenca del Purús no es nueva, siempre ha persistido desde la primera aparición de un blanco, que era Chandless en 1864. Por ejemplo, Cunha (1907) menciona a los *Coronauás* en las cabeceras del Curanja y *Amahuaca* en el Cujar; Uriarte (1944 en Ortiz, 1980:144) se refiere a las *tribus sin civilizar* como *Yaminahua* y *Amahuaca*. La invasión violenta de los caucheros originó un proceso de dislocaciones, disminuciones poblacionales y fragmentaciones sociales de todos los pueblos indígenas en la región. Un cierto número de pueblos lograron sobrevivir y mantener su autonomía refugiándose en zonas de difícil acceso para los mestizos.

Su radio de acción se amplió enormemente después del fin del boom de caucho. En los años de 1940 y al inicio de los años de 1950, un número importante de ellos, entre los que estaban los Sharanahua, Chaninahua, Marinahua, Mastanahua y parcialidades de los Cashinahua y Madijá (Culina), entraron en contacto con la sociedad dominante peruana. Otros; sin embargo, se mantienen aislados hasta hoy en día ocupando espacios geográficos en las cabeceras de los ríos dejados por los anteriores pueblos.

En Brasil, en las cabeceras del Tarauacá, Envira y Yurua la presencia de grupos aislados siempre ha sido una preocupación de los pobladores locales ribereños e indígenas que sufrieron el robo de herramientas de metal, escopetas y otros productos de primera necesidad. Se ha registrado en los últimos 40 años numerosos incidentes de violencia entre indígenas aislados, a veces armados con escopetas, y moradores asháninka, Cashinahua y ribereños. La Fundação Nacional do Índio (FUNAI) estableció, en 1987, en la frontera con el Perú dos *Terras Indígenas* para la protección de pueblos indígenas aislados: Campas e Isolados do Envira (232 000 ha) y Xinane (175 000 ha). La FUNAI ha implementado mecanismos de control en los principales ríos de acceso a las reservas prohibiendo la entrada a personas no autorizadas.

En el pasado se ha dado evidencias de la presencia de dos pueblos indígenas aislados en la zona del Alto Curanja, y de dos quebradas afluentes del Alto Purús, en su margen derecha. Los primeros son identificados como Curanjeños y los segundos son los Mashco-Piro.

Curanjeños

Los indígenas aislados del Alto Curanja son conocidos en la región y la literatura como “Curanjeños”, este término no se refiere a un pueblo indígena específico. Es de suponer que los Curanjeños también se desplazan en las colindantes *Ti Xinane* y *Ti Campas e Isolados do Envira* en Brasil. Las evidencias registradas en Brasil indican que se trata de parcialidades de Pano-hablantes y que, por lo menos, algunos de ellos hablan una lengua muy similar al Yaminahua. Los misioneros fundamentalistas de Pioneer Mission establecieron, en 2003-2004 desde Puerto Paz, contactos con un hombre en aislamiento que habla (como se verificó en una comunicación radial) una lengua casi idéntica al Mastanahua y Chaninahua, lo que confirma la hipótesis que se trata de parcialidades Pano.

Los Curanjeños se desplazaban en las cabeceras del Curanja, donde, hasta los años 1950, vivían los Cashinahua. Michael y Beier (2003) señalan que su presencia cerca de las comunidades Cashinahua de Balta y Santa Rey es reciente y data de medianos de 1996. Aún, hoy en día, no se ha reportado

actos de violencia entre Curanjeños y Cashinahua, pero sí hubo avistamientos, robos ocasionales en las chacras y hasta comunicaciones orales cercanas.

Michael y Beier (2003) mencionan dos encuentros entre Cashinahua y Curanjeños; uno se dio en 1996, en el que los Cashinahua vieron unas 30 personas. Sobre el otro en 1998, los Cashinahua no proporcionaron informaciones.

Según las evidencias encontradas por los misioneros y Cashinahua, los Curanjeños son esencialmente cazadores - recolectores que no practican la agricultura de roce y quema.

Mashco-Piro

En los últimos 10 años, se han dado evidencias de indígenas en aislamiento, en dos afluentes de margen derecha del Alto Purús: la quebrada Santa Cruz y la quebrada Cocama, y en las desembocaduras del Cujar y Curiuja, río arriba evitando siempre el acercamiento al río principal. Cabe mencionar que las quebradas Santa Cruz y Cocama son varaderos naturales entre las cabeceras del Tahuamanu y Alto Purús.

Las evidencias indican que se trata de parcialidades de un pueblo conocido como Mashco-Piro (Michael y Beier, 2003). Las evidencias lingüísticas excluyen la afiliación lingüística de los Mashco-Piro con los grupos Pano. Existe alta probabilidad de que los Mashco-Piro hablen una lengua Arawak cercanamente relacionada con el Yine y el Manchineri. Los Mashco-Piro también se desplazan en la cuenca del Manu y las cabeceras de los ríos De las Piedras y De los Amigos.

En los campamentos abandonados por los Mashco-Piro se ha encontrado grandes cantidades de restos de animales, pero no vegetales (Michel y Beier, 2003; Ponce, 2005). Aparentemente se trata de una sociedad de cazadores recolectores por excelencia, que no practica la agricultura. Siendo cazadores-recolectores, los Mashco-Piro son altamente itinerantes, realizan sus desplazamientos en concordancia con la estación, siendo la época de mayor migración la época seca, cuando las playas de los ríos grandes ofrecen la oportunidad de coleccionar huevos de taricaya y cuando florece la cañabrava, cuya caña necesitan para elaborar sus flechas.

Las evidencias de su presencia se concentran en la época seca, durante la época de lluvias se encuentran en la zona de quebradas interfluviales y de tierra firme. Es probable que, en últimos años, hayan cambiado sus patrones de movimiento, en respuesta a las intromisiones externas en lo que consideran su territorio. En las cabeceras de los ríos De las Piedras y Tahuamanu sufren

una fuerte presión por parte de madereros ilegales, los cuales actúan con extrema violencia contra ellos.

En Shinai Serjali (2004), los Mashco-Piro son denominado *Tsaudahuas*, según un nombre que los Nahua del Serjali dan a un pueblo vecino en el noroeste de la Reserva Kugapakori Nahua. Dada la presencia de otros pueblos aislados de habla Pano, no se puede confirmar que se trata de los mismos Mashco-Piro.

Fotos aéreas tomadas de la zona alta del río De las Piedras muestran la agrupación de pequeños tambos en las playas. Obviamente se desplazan en pequeños grupos de 30 a 50 personas, probablemente se trata de familias extensas que tal vez practican las mismas reglas de descendencia (matrilineal) y residencia (matrilocal) como los Yine y Manchineri. Practican un patrón de organización social segmentado, es probable que los diferentes grupos se interrelacionen en ciertas ocasiones, como lo hicieron los otros grupos cazadores-recolectores en el Purús.

Del comportamiento se puede concluir que los Mashco-Piro buscan mantenerse alejados de asentamiento extraños para ellos, lo que no excluye el aprovechamiento de oportunidades para llevarse algunas herramientas de metal. Cuando son descubiertos, generalmente guardan una prudente distancia de los "otros", reaccionan tirando flechas de advertencia, pero no buscan el enfrentamiento violento y se alejan por voluntad propia del lugar. Sin embargo, cuando son atacados, no dudan en responder con violencia y en buscar la venganza.

En la segunda mitad de los años 1990, los misioneros de Pioneer Mission intentaron, aún en vano, establecer contacto con los Mashco-Piro.

Un encuentro trágico entre Sharanahua y Mashco-Piro se produjo en 2001 en la quebrada Santa Cruz. Michael y Beier (2003) narran la secuela de acontecimientos basada en entrevistas con las personas involucradas, aunque no logran reconstruir del todo los hechos. Lo que se sabe es que un grupo de Sharanahua de Gastabala, alertado por gente Amahuaca de la comunidad de Laureano, fue detrás de un grupo de Mashco-Piro en la quebrada Santa Cruz. Una vez producido el encuentro y, en medio de la confusión y del temor entre ambas partes, los Sharanahua dispararon con sus escopetas contra los Mashco-Piro hiriendo y tal vez matando a varios hombres. Poco después, un grupo de Mashco-Piro llegó al poblado de los Amahuaca en la desembocadura de la misma quebrada, causando algunos daños a las casas y llevándose algunos objetos personales. Cuando trataron de cruzar el río a nado, los Sharanahua los recibieron con disparos, posiblemente matando a un hombre Mashco-Piro. Poco después se produjeron nuevos disparos cuando algunos Sharanahua trataron de alcanzar el poblado ocupado por los Mashco-Piro.

Michael y Beier describen la actitud de los Sharanahua, que es similar a la que muestran los Cashinahua en el Alto Curanja frente a los Curanjeños, como una mezcla de miedo y de recelo que produce una combinación de desprestigio y compasión por la forma de vida *nómada primitiva de los Mashcos*. Los autores también señalan la postura de algunos Sharanahua y Cashinahua, para que los Mashco-piro se establezcan cerca de la comunidad y trabajen para los Sharanahua, como una manera de aprovecharse de ellos. (Michel y Beier, 2003:158).

Cabe mencionar que yo visité, en 2004 con un grupo de Cashinahua de Santa Rey, la comunidad de Puerto Paz, en el Alto Curanja. Los Cashinahua de la comunidad manifestaron su deseo que los aislados salgan del monte porque se los considera un peligro para ellos, por eso apoyaron las acciones de los misioneros.

En 2005, se produjo un contacto circunstancial entre indígenas aislados (37-50 personas), probablemente Mashco-Piro con gente Matsigenka en la quebrada Capirosampia, a 30 minutos arriba de la CN Tayakome (Parque Nacional del Manu). Las observaciones recopiladas posteriormente por Ponce (2005) proporcionan algunas características físicas de los Mashco-Piro y de su cultura material:

1. Los tambos encontrados eran hechos con hojas de palmera de yarina y pona, las que se encontraban sobre la arena, algunos refugios eran de mayores dimensiones. Las flechas encontradas tienen de un tamaño de 196 cm de largo, una punta de forma de lanza de 31 cm hecho con paca, afilada en sus extremos.
2. Las mujeres llevaban collares de dientes de animales grandes como la huangana. En los antebrazos y muñecas, pantorrillas y tobillos tenían pulseras apretadas de soguilla, hechas de alguna corteza de árbol. La cara y el cuerpo estaba ligeramente pintado con achiote. En un primer momento se encontraban desnudas, luego cubrieron sus genitales con hojas gruesas; posteriormente en un campamento abandonado se encontró, río abajo, faldas tejidas con hojas de yarina.
3. Los hombres tenían soguillas de monte como pulseras apretadas en ambos brazos, así como más abajo de la entrepierna. En los brazos y las rodillas llevaban una hoja de monte amarrada, en la cintura tenían un palito largo con un diente de ronsoco que probablemente se emplea para afilar la punta y bordes de las flechas. El pene lo sujetaban con una cinta delgada a una soguilla de monte (corteza) que llevan anudada a la cintura. Algunos hombres estaban pintados con achiote.

Otros pueblos indígenas en aislamiento

Existen informes de la FUNAI (Pereira Neto, 1996) sobre la presencia de indígenas aislados en el Alto Yaco (territorio peruano y brasileño) que son denominados *Masko* por los vecinos Manchineri y Yaminahua en Brasil. Se desconoce su identidad cultural. Por la dificultad de acceso a sus cabeceras del lado peruano, también es probable que se encuentren grupos aislados en el Alto Chandless.

Según informaciones recogidas en la CN Laureano en 2004, en las cabeceras del Alto Purús, hacia la región del varadero en el Alto Yurua, aún viven grupos de Amahuaca en aislamiento, pero no tienen contactos con ellos. También identifican otro grupo aislado, lo ubican en las cabeceras del Cujar hacia el Yurua y los denominan *Nishinahua* (gente de sogá), según ellos no son Amahuaca.

Situación bibliográfica

Historia de la región

La historia de la región peruana del Purús se encuentra poco documentada. La principal fuente del siglo XIX es Chandless (1866; 1869). Para la época del caucho constituyen las principales fuentes contemporáneas el informe de Cunha (1906) y el diario del misionero Pío Aza (1911). Granadino (1916) recapitula las exploraciones caucheras en el río De las Piedras y Purús. Hassel (1902; 1905) presenta una descripción de los principales varaderos, con alguna información marginal sobre los pueblos indígenas de la región. Poco conocido es el breve informe de viaje del comerciante alemán Stegelmann (Reich y Stegelmann, 1903), quien por el año 1899 había realizado un recorrido por las cabeceras del Envira encontrándose con algunos grupos indígenas Pano-hablantes. Carvalho (1931) y Branco (1950; 1959) documentan exhaustivamente las referencias geográficas, históricas y sobre pueblos indígenas en la región fronteriza de Brasil con Perú, basándose en investigaciones en archivos brasileños. Picolli (1993) analiza los impactos de la expansión cauchera para los pueblos indígenas en el Yurua y Purús en territorio brasileño. Cebreros Pérez (1977) describe el proceso de demarcación desde el punto de vista de la comisión demarcadora peruana.

El informe de la vista del Monseñor Uriarte (1944, reproducido parcialmente en Ortíz, 1980) es la única fuente de primera mano que existe de la época postcauchera. El padre Ortíz (1980) publica una recopilación de fuentes gubernamentales, eclesiásticas y recortes periodísticos sobre la historia del Purús. Torralba (1978a) reconstruye la historia de Puerto Esperanza utilizando también informaciones orales recopiladas por el mismo, en los años de 1960.

Pueblos indígenas

Juni kuin (Cashinahua)

Los Cashinahua, con certeza, constituyen uno de los pueblos indígenas más estudiados por antropólogos y lingüistas en toda la Amazonía, aún hay ciertos vacíos en las informaciones sobre los cambios culturales de las últimas dos décadas y la situación actual.

Kenneth Kensinger contribuyó más que ningún otro autor al conocimiento de la cultura Cashinahua. Su presencia prolongada de aproximadamente 18 años en la comunidad de Balta, en el río Curanja donde estuvo a cargo de la misión del ILV, le permitió escribir una docena de libros y artículos sobre aspectos variados de la cultura Cashinahua.

Los primeros estudios lingüísticos fueron publicados por Capistreu de Abreu (1911;1914;) Rivet y Tastevin (1921) y Tastevin (1924; 1925; 1926). Cabe mencionar que Abreu se encontró durante la época del caucho con dos Cashinahua procedentes del Yurua en Río de Janeiro, ambos le sirvieron como informantes para elaborar el primer vocabulario sistemático y recopilar algunos mitos.

El ILV publicó varios estudios lingüísticos (Montag, R., 1973; Montag, S., 1981, Cromack, 1968; Kensinger, 1983; 1994). Otros estudios lingüísticos de autores no relacionados con el ILV realizaron D'Ans (1973), en el Perú, y Camargo (1992; 1995a; 1995b; 2001), en Brasil. Camargo (2001) señala las diferencias entre la escritura del Cashinahua elaborada "como instrumento preselectivo" por el ILV en el Perú, y la elaborada en Brasil en el contexto de una "escuela diferenciada". Los documentos de la CPI (1986; 1989; 1995) evidencian el primer proyecto de educación bilingüe para los Cashinahua en Brasil, el que buscaba fortalecer la autoestima de los Cashinahua y la revalorización de su cultura.

Las descripciones más exhaustivas de la cultura Cashinahua constituyen, con diferentes enfoques teóricos y metodológicos, las publicaciones de Kensinger (1995; 1998), McCallum (1988) y Lagrou (1991).

La descripción más detallada de la cultura material se encuentra en el catálogo de exposición del Museo Haffenreffer editado por Dwyer (1975). Keifenheim (1998) establece una interpretación teórica de la relación entre la percepción cultural y las expresiones de la cultura material buscando trazar los contenidos esenciales de una antropología de arte. Informaciones sobre tabús alimenticios se encuentran en Kensinger (1973; 1974) y sobre la cacería en Kensinger (1983; 1989) y Deshayes (1986).

Las estructuras sociales son tratadas en Kensinger (1984; 1985; 1991), D'Ans (1983), McCallum (1988a; 1988b; 1990; 1994). Lagrou enfoca temas relacionados con identidad (1999; 2001; 2002). En McCallum (1990), se analiza el pensamiento Cashinahua sobre los foráneos y sus relaciones con ellos, centrándose en el tema del discurso político contemporáneo; por ejemplo, describe diversos tipos de lenguaje político. También Deshayes (1982) y Deshayes y Keifenheim (2003) buscan caracterizar la identidad cultural Cashinahua. El tema de género es analizado en McCallum (1988a; 1997; 2001) y Kensinger (1984). Ambos autores discuten la aplicación del enfoque de Siskind (1973) sobre la *economía de sexo* en la cultura Cashinahua.

Temas relacionados con la cosmología son tratados en D'Ans (1975); Montag, R. (1998), McCallum (1996a; 1996b; 1997; 1999; 2000) y Lagrou (1998). Camargo (2001) presenta un análisis lingüístico comparativo tomando como referencia el mito *dume kuin teneni* publicado en dos fuentes (Capistrano de Abreu, 1914; CPI, 1995). Lagrou (2002) establece la relación entre cultura material y las canciones que acompañan la elaboración del artefacto.

Kensinger (1973; 1974) y Graham (2001) dan una idea de la riqueza y de la complejidad de los conocimientos botánicos de los Cashinahua y su empleo en tratamientos medicinales. McCallum (1996a; 1996b) analiza el chamanismo.

En Brasil, los desplazamientos, la vinculación con la economía cauchera y la emancipación económica y política de los *Caxinauá* fueron estudiados por Aquino (1977) y Aquino y Piedrahita (1992).

El fotógrafo Harald Schultz (1962) publica una serie de fotos de los Cashinahua que fueron tomadas durante su estadía con ellos en el Curanja, en 1951. Del mismo autor (1952), existe un breve documental sobre una pesca comunal y una fiesta posterior. En Schultz y Chiara (1952; 1955), se relata el encuentro con los Cashinahua del 1951. Deshayes y Keifenheim realizaron, en los años de 1980, otro documental sobre los Cashinahua del río Curanja.

Sharanahua

La cultura Sharanahua, hasta hoy, fue objeto de pocos estudios en la antropología. Sin embargo, uno de los estudios clásicos en la antropología moderna por su entonces novedoso enfoque conceptual, sobre las relaciones de género en una *economía de sexo* escrito por Janet Siskind (1973a), se ocupa de los Sharanahua. Siskind realizó su trabajo de campo, entre 1966 y 1969, en la comunidad de San Marcos. Posteriormente, publica trabajos sobre aspectos específicos de la cultura Sharanahua (1973b; 1975; 1976).

El misionero dominico Torralba (1967a; 1967b; 1978; 1979 y s/f) se quedó en los años 1960 durante siete años a cargo de la misión en Puerto Esperanza. En una serie de artículos publicados en las revistas de las Misiones Dominicanas del Perú resume sus apuntes sobre la historia, leyendas, división de trabajo, medicina tradicional y parentesco. Sobre la lengua Sharanahua, existen algunas publicaciones del ILV entre las cuales figura el diccionario de Scott (2004).

Mastanahua, Marinahua, Chaninahua, Yaminahua

Sobre los Mastanahua, Marinahua y Chaninahua a la actualidad existen escasos estudios específicos.

El idioma Marinahua fue analizado en dos publicaciones del ILV (Scott y Pike, 1962; Shell, 1962) que lo clasifican como "Sharanahua". Sobre los Mastanahua y Chaninahua no existe publicación específica, aún se supone que su sociedad y cultura es muy semejante a la de los Yaminahua.

Los Yaminahua han sido estudiados principalmente por Townsley (1983;1986;1987; 1988; 1994) y Verswijver (1987;1988). La descripción más completa de la cultura Yaminahua es de Townsley (1994). Salas (2002) y Betrán (2002) presentan resultados de estudios etnobotánicos en un documento de trabajo que resume los resultados del proyecto TSEMIM realizados en la Comunidad Yaminahua de Raya en el Perú. Calavia (1994) enfoca la historia y caracterización cultural de los Yaminahua en el Estado de Acre (Brasil).

Hill y Kaplan (1988) describen la población y las estrategias de subsistencia entre los Yora (Yaminahua) en el Parque Nacional de Manu, contactados en 1984. Shepard (1999; 2003) reconstruye la historia los Yora (Yaminahua) hasta los primeros años poscontacto.

Amahuaca

A pocos autores se debe contribuciones al conocimiento de la cultura Amahuaca. Farabee (1922) da un resumen de las informaciones recogidas en 1909 entre informantes caucheros, entre ellos un hermano de Carlos Scharff y una muchacha cautiva Amahuaca. En las décadas de 1930-1950, los misioneros dominicos publican breves artículos sobre sus encuentros con los Amahuaca en los ríos Urubamba y Sepahua (por ejemplo, Álvarez Villanueva, 1953; Álvarez, 1961). Los trabajos de Carneiro (1964a; 1964b) tratan de la relación entre cosmología y caza, el sistema de patronazgo y las técnicas empleadas en el cultivo de la quema y roza. El mismo autor (1974, 1978) busca mostrar la eficiencia de las herramientas y técnicas tradicionales capaces de producir alimento en abundancia, con seguridad y poco esfuerzo

contradiciendo a las hipótesis que presumen la existencia de una escasez de recursos alimenticios en las sociedades indígenas interfluviales. A partir de los años de 1970, Dole (1974a; 1974b; 1974c; 1976; 1979) publica varios artículos sobre la cultura Amahuaca, que son el resultado de un prolongado trabajo de campo a servicios del ILV. La descripción más completa de la cultura Amahuaca también se debe a Dole (1998). Las publicaciones de Dole reflejan la imagen de una cultura encontrada por ella en 1960-1961 en una situación de contacto reciente, sin considerar las alteraciones culturales posteriores. En estos aspectos aún hay muchos vacíos en la literatura.

Los principales estudios lingüísticos son publicados por el ILV (Young de Hyde, 1973; Russell, 1975, Hyde *et al.*, 1980). Por parte de lingüistas universitarios, existe un léxico Amahuaca de D'Ans (1972a), así como un repertorio etnobotánico y etnozoológico (1972b).

Madijá (Culina)

Sobre los Culina o Madijá existen pocos estudios antropológicos, de éstos la mayoría fueron realizados en las comunidades de Brasil. Las primeras referencias bibliográficas aparecen en Chandless (1869) que navegó por la cuenca del Juruá y Purús. Después, durante casi 100 años apenas encontramos algunas menciones ocasionales sobre su cultura y lengua, como en Tastevin (1924). Los primeros estudios surgieron en los 1960 de manos los lingüistas del ILV que trabajaban en la comunidad de San Bernardo, Perú. Adams (1962; 1963) presenta una primera investigación sobre la música y la cultura material. En 1976, vuelve a publicar en los folletos del ILV sobre temas afines: la cerámica (1976b), textos y música (1976a).

La antropóloga suiza Isabelle Ruef (1972) analiza la función del ritual de caza de *dutsee tui* que las mujeres organizan cuando los hombres vuelven de la caza para apoderarse de las presas, y que es acompañado por juegos de carácter sexual. Silva y Monserrat (1984) publican el primer diccionario Culina – portugués. Las publicaciones de Pollak (1985, 1988, 1992, 1993; 1994; 1996) enfatizan temas como nutrición, identidad sexual, género, medicina tradicional, chamanismo, cosmología y las concepciones de muerte y posmuerte. Lori Altman (1988) analiza el mecanismo tradicional de dar, recibir y retribuir *manaco* en confrontación con la economía capitalista entre los Culina del Alto Purús (Brasil). La antropóloga canadiense Claire Lorrain (2000) publica sobre las relaciones entre reproducción cosmológica, género y la economía. Silva (1997) presenta el estudio más completo sobre la música. Una descripción resumida de los Madijá (Culina) se encuentra en ISA (1991-95).

Yine (Piro)

Gow es el autor que aportó el mayor número de publicaciones sobre los Yine (Piro), su tema central es la organización social y el parentesco (1988; 1991; 1997), referido a un grupo de comunidades de Bajo Urubamba. Las publicaciones sobre la lengua Yine fueron publicadas esencialmente por miembros del ILV (Matteson, 1954; 1965) y Parker (1989). Las relaciones intertribales históricas, así como los impactos de la economía del caucho y el patronazgo poscaucho en el río Urubamba, son tratados en Camino (1977); Zarzar (1980) y Zarzar y Román (1981). La historia oral es tema de artículos del padre Ricardo Álvarez (1954; 1960; 1970), de Fernández (1984), Gow (1990) y Baer (1998). Las prácticas chamánicas son descritas en Baer (1969) y Gow (1996). Gow analiza los diseños aplicados en la cerámica y los tejidos (1996; 1999). Belaúnde (2003) realizó un estudio sobre el papel de la mujer en la Comunidad Nativa de Diamante ubicada en la zona de la desembocadura del río Manu en el Madre de Dios. Alejandro Smith (2003), que trabajó en la misma comunidad durante 11 años, intenta esclarecer la identidad, la historia y el antiguo territorio de los Yine partiendo desde su propia racionalidad y en función a su cosmología. Smith también ha escrito sobre la funcionalidad del mito y la textilería.

Indígenas en aislamiento

La problemática de los indígenas en aislamiento en el Perú fue “descubierta” por los antropólogos después de las nefastas consecuencias del contacto de los Nahua o Yora con madereros en el río Mishahua, a principio de los años de 1980. Inicialmente el tema estaba estrechamente relacionado con la exploración y explotación petrolífera que, en los años de 1980, se había iniciado en la región del Alto Urubamba – Camisea y la cuenca del Madre de Dios. Dagge (1991) escribe una de las primeras contribuciones en el Perú sobre el dilema de ¿cómo actuar? después del primer contacto.

Huertas (2002; 2003) presenta la documentación más amplia sobre los indígenas aislados en el Perú, desde una perspectiva histórica y antropológica. También analiza la problemática actual, el papel del Estado, y los esfuerzos de las organizaciones indígenas para establecer leyes y mecanismos de protección. En otro artículo (2003) escribe sobre los impactos de la extracción ilegal de madera en Madre de Dios sobre los pueblos indígenas en aislamiento.

Michael y Beier (2003) presentan una recopilación de las evidencias de contacto que se dieron en el Alto Purús y Curanja y sobre las actitudes de los diferentes actores locales hacia los grupos en aislamiento. El estudio técnico para la demarcación de la Reserva Territorial Mashco-Piro en el Alto Purús (AIDSEP, 1995) contiene una recopilación de evidencias sobre la presencia de indígenas en aislamiento en la región del Alto Purús.

Zarzar (2000), en un documento de la Defensoría del Pueblo, expone la problemática tanto referente de los riesgos e impactos probables por la expansión de los agentes nacionales de cambio, así como el marco legal existente y las competencias y limitaciones de las autoridades nacionales y proponen acciones del Estado. Otro documento reciente (Defensoría del Pueblo, 2006) informa sobre las actuaciones defensoriales y analiza el marco legal existente.

Shinai Serjali (2004) presenta informaciones acerca de la situación de los pueblos en la Reserva Kugapakori Nahua incluyendo a los Mashco-Piro.

Desde 1996, se ha elaborado en diferentes contextos económicos y políticos planes de protección, de contingencia y de mitigación de impactos relacionado con pueblos indígenas en aislamiento (Dávila/Montoya, 1996; 1999); FENAMAD, 2001d; Pro Manu, 2003; INDEPA, 2005; INS, 2006).

Bibliografía especializada según pueblo indígena

Juni kuin (Cashinahua)

Alvarez, Francisco

1950 *"El Alto Purús"*. En: *Misiones Dominicanas del Perú* 31: 181; 425-429. Lima.

Aquino, Terri Vale de

1977 *"Kaxinawá. De seringueiro caboclo a peão acreano"*. Tesis de Maestría, UNB. Brasilia.

Aquino, Txai Terri Vale y Marcelo Piedrafita Iglesias

1992 *"Kaxinawá do Rio Jordão. História, Território, Economia e Desenvolvimento Sustentado"*. Río Branco (Brasil).

D'Ans, André/Marcel y María Cortez

1973 *"Términos de colores Cashinahua (Pano)"*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Centro de Investigación de Lingüística Aplicada, Documento de Trabajo, N° 16. Lima.

D'Ans, André/Marcel

1975 *"La Verdadera Biblia de los Cashinahua"*. Lima: Mosca Azul Editores.

1983 *"Parentesco y nombre: semántica de las denominaciones interpersonales Cashinahua (Pano)"*. En: Corbera, A. (comp.), *Educación y Lingüística en la Amazonía Peruana*, 65-100. Lima: CAAAP.

Camargo, Eliane

1992 *"Phonologie, morphologie et syntaxe: étude descriptive de la langue caxinauá (Pano)"*. Tesis de Doctorado. Paris: Université de Paris IV-Sorbonne.

1995a *"Enunuação e percepção: a informação mediatizada em Caxinauá"*. En: *Bulletin de la Société Suisse des Américanistes*, 59-60: 181-188. Ginebra.

1995b *"Léxico Caxinauá-Portugués"*. Chantiers Ameríndia, 19/20. Paris: Association d'Ethnolinguistique Amérindienne.

- 2001 *"Grafando o ágrafo: um ponto de vista lingüístico a partir do caxinauá"*.
En: Lopes da Silva, Aracy y Mariana Kawall Leal Ferreira (org.),
Antropologia, História e Educação. São Paulo: Editora Global. 360-396.

Capistrano de Breu, J.

- 1941 [1914] *"Ra-txa hu-ni-ku-i; gramatica, textos e vocabulario Caxinauas"*.
Rio de Janeiro: Edição da Sociedade Capistrano de Abreu.

- 1976 [1911] *"Os Caxinauá"*. En: *Ensaio e estudos* (crítica e história), 3ª. Serie:
275-357. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira.

Comissão Pro-Índio do Acre (CPI)

- 1986 *"Escolas da Floresta"*. Rio Branco: Funarte.

- 1989 *"Cartilha Kaxinaua: Hatxa huni kui"*. Rio Branco: Gráfica dos povos da
floresta "Zero Santiago".

- 1995 *"Shenipabu Miyui. História dos Antigos"*. Rio Branco.

Cromack, Robert

- 1968 *"Language Systems and Discourse Structure in Cashinahua"*. Hartford,
Conn.

- 1975 *"Relaciones entre el alimento y el ciclo vital en el grupo Cashinahua"*. En:
Revista del Museo Nacional, XLI: 423-432. Lima.

Deshayes, Patrick

- 1982 *La conception de l' autre chez les Kashinawa*. Tesis Doctoral,
Universidad de Paris.

- 1986 *"La manera de cazar de los Huni Kuin"*. En: *Extracta*, 5, Lima. 7-10.

Deshayes, Patrick y Barbara Keifenheim

- 2003 *"Pensar el otro entre los Huni Kuin de la Amazonía Peruana"*. Lima:
CAAAP/IFEA.

Dwyer, J.P. (ed.)

- 1975 *"The Cashinahua of Eastern Peru"*. Boston: Haffenreffer Museum.

Ferguson, Susan

- 1975 *"Craftmanship and Design in Cashinahua Ceramics"*. En: Dwyer, J. Powell (ed.), *The Cashinahua of Eastern Peru*, Boston: The Haffenreffer Museum of Anthropology y Brown University.

Girard, Rafael

- 1958 *"Indios selváticos de la Amazonía Peruana"*. Ciudad de México: Libro Mex Editores (Pp. 217 - 230 sobre los Cashinahua).

Graham, J.

- 2001 *"Cashinahua Medical Botany"*. Tesis de Doctorado. Chicago: University of Illinois.

Johnston, F.E., K.M. Kensinger, R. Jantz *et al.*

- 1969 *"The Population Structure of the Peruvian Cashinahua: Demographic, Genetic and Cultural Interrelationships"*. En: *Human Biology*, 41:29-41.

Keifenheim, Barbara

- 1990 *"Nawa - un concept clef de l' alterité pano"*. En: *Journal de la Societé des Américanistes*, LXXVI, 79-94.
- 1998 *Wege der Sinne. Wahrnehmung und Kunst bei den Kashinawa-Indianern Amazoniens*. Frankfurt/Nueva York: Campus.

Kensinger, Kenneth M.

- 1973 *"Banisteropsis usage among the Peruvian Cashinahua"*. En: Harner (ed.) *Hallucinogens and Shamanism*. New York: Oxford University Press. 9-15
- 1974 *"Cashinahua Medicine and Medicine Man"*. En: Patricia Lyon (ed.), *Native South Americans: the Ethnology of the Least Known Continent*, 283-288. Prospect Heights: Waveland Press.
- 1975 *"Studying the Cashinahua"*. En: Dwyer, J. Powell (ed.), *The Cashinahua of Eastern Peru*, Boston: The Haffenreffer Museum of Anthropology/Brown University.
- 1976 *"Cashinahua notions of time and space"*. En: *Actes du XLII Congres International des Americanistes*, vol 2, Paris. 233-244.
- 1978 *"Food Taboos as Markers of Age Categories in Cashinahua"*. En: W. Kracke (ed.) *Food Taboos in Lowland South American Indians*, Working Papers on South American Indians 3. Bennington. 158-171

- 1983 *"On meta and hunting"*. En: *Current Anthropology*, 24(1): 128-132.
- 1983 *"Investigación lingüística, folklórica y etnográfica Pano: retrospección y perspectiva"*. En: *América Indígena*, XLIII (4): 849-875. Ciudad de México.
- 1984 *"Sex and food: Reciprocity in Cashinahua Society"*. En: *Sexual Ideologies in Lowland South America*. K. Kensinger (ed.). 1-3. Bennington College, Vermont.
- 1984 *"An Emic Model of Cashinahua Marriage"*. En: Kensinger (ed.) *Marriage Practices in Lowland South America*. University of Illinois Press, Urbana/Chicago.
- 1985 *"Cashinahua Siblingsship"*. En: *Working Papers on South American Indians (WPSAI)* 7:20-25.
- 1989 *"Hunting and Male Domination in Cashinahua Society"*. En: *Farmers as Hunters: the Implications of Sedentism*, S. Kent (ed.). Cambridge University Press.
- 1991 *"Panoan Marriage: A Comparative Perspective"*. Paper presented at the 47th International Congress of Americanists, New Orleans.
- 1995 *"How Real People ought to live. The Cashinahua of Eastern Peru"*. Prospect Heights: Waveland Press.
- 1998 *"Los Cashinahua"*. En: *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía*, Vol. III. Santos, Fernando y Frederica Barclay (eds.). Quito: Smithsonian Tropical Research Institute/ Ediciones Abya-Yala. 1-124.

Kensinger, Kenneth y Francis Johnston

- 1971 *"Fertility and mortality differential and their implications for evolutionary change among the Cashinahua"*. En: *Human Biology*, 43 (3):356-364.

Lagrou, Elsje Aria

- 1991 *"Uma etnografia da cultura kaxinawá: entre a cobra e o Inca"*. Tesis de Maestría UFCS, Florianopolis.
- 1998 *"Cashinahua Cosmovision: a perspectival approach to identity and alterity"*. Tesis PhD. University of St. Andrews, St. Andrews.

- 1999 "*Caminos, duplos e corpos. Uma abordagem perspectivista da identidade e alteridade entre os Kaxinawa*". São Paulo: FFLCH/USP.
- 2000 "*Homesickness and the cashinahua self: a reflection on the embodied condition of relatedness*". En: Joanna Overing/Alan Passes (eds.), *The Anthropology of Love and Anger*. London/New York: Routledge. 152-169.
- 2001 "*Identidade e alteridade a partir da perspectiva kaxinawa*". En: Esterá, Neide, Peter Fry et Miriam Goldenberg, *Fazendo antropologia no Brasil*. Río de Janeiro: DP & A Editora.
- 2002 "*Kenan, the ritual stool: a reduced model of the Cashinahua person during the Nixpupima rite of passage*". En: Myers, Thomas P. y M.S. Cipolletti (eds.), *Artifacts and Society in Amazonia. Bonner Amerikanistische Studien*, 36, 95-113. Bonn.

Manduca Mateus, Agostinho et al.

- 1996 "*La economía de los Kaxinawa del río Jordão, Brasil*". En: *Amazonía: Economía Indígena y Mercado*, Lima, Perú/Quito, Ecuador: COICA/OXFAM AMÉRICA. 128-183.

McCallum, Cecilia

- 1988a "*Gender, Personhood and Social Organization among the Cashinahua of Western Amazonía*". Tesis Doctoral. London School of Economics, University of London.
- 1988b "*Cashinahua political Oratory and Kinship. Indigenous and imported Idioms in contemporary Amazonian Politics*". London School of Economics (mimeo).
- s/f "Os missionários de ILV (SIL) e os Kaxinaua" (mimeo).
- 1990 "*Language, kinship and politics in Amazonia*". En: *Man* (N.S.), 25: 412-433.
- 1994 "*Lenguaje, parentesco y política en la Amazonía*". En: *Globalización y Cambio en la Amazonía Indígena*, Fernando Santos Granero (comp.), Vol. 1, Quito: Abya-Yala. 47-84.
- 1996 a "*The Body that Knows From Cashinahua Epistemology to a Medical Anthropology of Lowland South America*". En: *Medical Anthropology Quarterly* 19(3): 347-372.
- 1996 b "*Morte e pessoa entre os Kaxinauá*". En: *Mana. Estudos de Antropologia Social*. 2(2): 49-84. Río de Janeiro.

- 1997 *"Eating with Txai, Eating like Txai: The Sexualization of Ethnic Relations in Contemporary Amazonia"*. En: *Revista de Antropologia*, USP. São Paulo, 40 (1): 109-147.
- 1998 *"Alteridade e Sociabilidade Kaxinauá: Perspectivas de uma Antropologia da Vida Diária"*. En: *Revista Brasileira de Ciencias Sociais*, 13(38): 127-136.
- 1999 *"Consuming Pity: The Production of Death among the Cashinahua"*. En: *Cultural Anthropology* 14 (3): 1-29.
- 2000 *"Incas e Nawas. Produção, transformação e transcendência na história Kaxinawá"*. En: *Pacificando o branco. Cosmologias do contato no norte-amazónico*, Bruce Albert/Alicia Ramos (eds.). 375-401. São Paulo: UNESP.
- 2001 *"Gender and Sociality in Amazonia. How Real People are Made"*. Oxford/New York: Berg.

Metraux, Alfred

- 1948 *"Tribes of the Jurua-Purus Basins"*. En: *Handbook of South American Indians*, vol 3: The Tropical Forest Tribes. Julian H. Steward (ed.). Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 143, Washington. D.C. United States Government Printing Office.

Montag, Richard

- 1973 *"La estructura semántica de las relaciones entre frases verbales en cashinahua"*. En: *Estudios Pano II*, 107-159. Serie Lingüística Peruana No. 11. Pucallpa: ILV.
- 1998 *"A tale of Pudicho's people: Cashinahua Narrative Accounts of European Contact in the 20th Century"*. Ph.D. Thesis, State University of New York. Albany.

Montag, R. Montag, S. y P. Torres

- 1975 *"Endocanibalismo Fúnebre de los Cashinahua"*. Summer Institute of Linguistics, Datos Etno-Lingüísticos No. 45. Yarinacocha (Perú).

Montag, Susan

- 1981 *"Diccionario Cashinahua"*. 2 vol. Yarinacocha: ILV.

Monte. N.

2000 *"Quém são os Kaxinwá?"*. En: *Shenipabu Miyui: História dos Antigos*. Belo Horizonte: Editora UFMG. 9-22.

Rabineau, Phyllis

1976 *"Catalogue of the Cashinahua Collection"*. En: Dwyer, J. Powell (ed.), *The Cashinahua of Eastern Perú*. Boston: The Haffenreffer Museum of Anthropology y Brown University.

Rivet, Paul y Constantin Tastevin

1921 *"Les tribus Indiennes des Bassins du Purus, du Juruá et des Regions limitrophes"*. En: *La Geographie*, vol. 35, 449-482. Paris.

Schultz, Harald

1962 *Hombu*. Nueva York: MacMillan.

Schultz, Harald y Wilma Chiara

1952 *Kaschinaua (Amazonasgebiet, oberer Purus), Fischzug und anschliessendes Fest*, 113, Göttingen: Institut für den Wissenschaftlichen Film.

1955 *"Informações sobre os índios do alto Purus"*. En: *Revista do Museu Paulista*, 9: 181-201. São Paulo.

Taner, Helen

1976 *"Cashinahua Weaving"*. En: J. Powell Dwyer (ed.), *The Cashinahua of Eastern Perú*. Boston: The Haffenreffer Museum of Anthropology y Brown University.

Tastevin, Constantino

1924 *"Les etudes linguistiques et ethnographiques du Père Tastevin en Amazonie"*. En: *Journal de la Société des Américanistes*, N.S., 16: 421-425. Paris.

1925 *"Le fleuve Muru"*. En: *La Geographie*, 43: 403-422. Paris.

1926 *"Le haut Tarauacá"*. En: *La Geographie*, 45: 34-54, 158-175. Paris.

Torralba, Adolfo

1962 *"Surcando el Curanja: Expedición hasta los Cashinahuas"*. En: *Misiones Dominicanas del Perú* 43 (253): 27-36. Lima.

1964 *"Santa Fe de Curanja: Una misión que se busca a sí misma"*. En: *Misiones Dominicanas del Perú* 45 (267): 27-33. Lima.

Sharanahua

Scott, Marie

2004 *"Diccionario Sharanahua"*. Serie Lingüística Peruana, 53. Lima: ILV.

Siskind, Janet

1973a *"To Hunt in the Morning"*. Oxford University Press. New York, London, Oxford.

1973b *"Tropical Forest Hunters and the Economy of Sex"*. En: *Peoples and Cultures of Native South America*, Daniel Gross (ed.), 226-241. Garden City, N.J.: The Natural History Press.

1976 *"Visiones y curas entre los Sharanahua"*. En: Harner (ed.), *Alucinógenos y Chamanismo*. Madrid. 38-50.

Torralba, Adolfo

1967a *"Leyendas Sharanahuas"*. En: *Misiones Dominicanas del Perú* 48 (283): 30-32. Lima.

1967b *"Leyendas Sharanahuas"*. En: *Misiones Dominicanas del Perú* 48 (284): 23-26. Lima.

1978 *"Los Sharanahua del poblado de Marcos en el río Purús"*. En: *Antisuyo*, 1: 139-152. Lima: Misiones Dominicanas del Perú.

1979 *"Trabajos del hombre y la mujer Sharanahua"*. En: *Antisuyo*, 2: 123-138. Lima: Misiones Dominicanas del Perú.

1980 *"Sharanahua"*. En: *Antisuyo*, 4: 37-83. Lima: Misiones Dominicanas del Perú.

s/f *"Sharanahua"*. Lima Misiones Dominicanas del Perú.

s/f *"Farmacopea Sharanahua"*. En: Antisuyo, 6: 121-136. Lima: Misiones Dominicanas del Perú.

Yaminahua, Chaninahua, Mastanahua, Marinahua

Beltrán, Hamilton

2002 *"Vegetación y Flora de los Alrededores de la Comunidad Nativa Yaminahua"* En: Informe Científico Final del Proyecto TSEMIM. Documento de trabajo. Lima.

Calavia Saez, Oscar

1994 *"O nome e o tempo dos Yaminawa. Etnologia e história dos Yaminawa do rio Acre"*. Tesis de Doctorado. São Paulo: USP.

D'Ans, Marcel

1970 *"Materiales para el Estudio del Grupo Lingüístico Pano"*. Lima: UNMSM.

Erikson Ph., Bruno Illius, Kensinger, K., Aguilar, M.S.

1994 *"Kirinkobaon Kirika ("Gringos' Book"). An annotated Panoan Bibliography"*. En: Chantiers Amerindia, Supplément 1, N° 19. Paris.

Hill, Kim y Kaplan, Hillard

1989 *"Descripción de la Población y de las Estrategias de Subsistencia en la Época seca entre los Recientemente Conocidos Yora (Yaminahua) del Parque Nacional Manu, Peru"*. En: Los Guardianes de la Tierra: los Indígenas y su relación con el Medio Ambiente. Quito: Abya-yala.

Rivet, P.

1910 *"Sur quelques dialectes panos peu connus"*. En: Journal de la Société des Américanistes, Nouvelle Série, T. 7. Paris.

Salas, Eduardo

2002 *"Informe Etnobotánico: Comunidades Nativas de Raya: Yaminahua Aerija: Asháninka, Dulce Gloria y Nueva Victoria: Ashénincas"*. En: Ideas para el Esqueje: Etno-ecología Amazónica, Informe Científico Final del Proyecto TSEMIM.

Scott, Eugene y Eunice Pike

1962 *"The phonological hierarchy of Marinahua"*. En: Phonetica, 8: 1-8.

Shell, Olive

1962 *"Grupos idiomáticos de la selva peruana"*. Lima: UNMSM.

Townsley, Graham

1983 *"Apuntes sobre la historia de los Yaminahua en el Perú"*. En: *Amazonía Indígena*, 3(6): 11-14. Lima.

1986 *"La sociedad Yaminahua y sus 'otros'"*. En: *Extracta*, 5: 21-26. Lima: CIPA/Cultural Survival Quarterly.

1987 *"The outside overwhelms Yaminahua: dual organization and its decline"*. En: Skar, Harald y Frank Salomon (eds.). *Native and Neighbors in South America. Anthropological Essays*, Goeteborg: Ethnological Studies 38. 355-376.

1988 *"Ideas of order and patterns of change in Yaminahua society"*. Tesis Doctoral. Cambridge: Cambridge University.

1994 *"Los Yaminahua"*. En: *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía*, vol II, Santos, Fernando y Frederica Barclay (eds.). Quito: FLACSO Sede Ecuador/IFEA. 240-358.

Verswijer, Gustaaf

1987 *"Analyse comparative des Parures Nahua: Similitudes et Différence"*. En: *Bulletin Annuel*, 29, Ginebra: Musée d'Ethnographie.

1988 *"Bemerkungen zu einigen wenig bekannten Pano-Gruppen Südost-Perus"*. En: Seiler-Baldinger, A. (ed.), *Unter dem Kreuz des Südens*. Bern: Schweizer Ethnologische Gesellschaft. 185-204 (Amahuaca, otros Pano).

Amahuaca

Alvarez, Ricardo

1961 *"Encuentros con los Amahuacas del Mapuya"*. En: *Misiones Dominicanas del Perú*, 42: 6-23. Lima.

Alvarez Villanueva, Francisco

1953 *"De médico entre los Amahuaca"*. En: *Misiones Dominicanas del Perú*, 34: 219-222. Lima.

Carneiro, Robert L.

1964a *"The Amahuaca and the spirit world"*. En: *Ethnology*, 3: 6-11. Pittsburgh, Penn.

1964b *"Logging and the 'Patron' System among the Amahuaca of Eastern Peru"*. En: *Actas del XXXV Congreso de Americanistas*, 3: 323-327. Ciudad de México.

1974 *"Hunting and Hunting Magic Among the Amahuaca of the Peruvian Montaña"*. En: Lyon, Patricia (ed.), *Native South Americans*. Prospect Heights, Ill: Waveland Press. 122-132.

1974 *"On the Use of the Stone Axe by the Amahuaca Indians of Eastern Peru"*. En: *Ethnologische Zeitschrift Zürich*, 1: 107-122. Zürich (Suiza).

1978 *"El cultivo de roza y quema entre los Amahuaca del Este del Perú"*. En: Chirif, A. (comp.), *Etnicidad y Ecología*. Lima: Centro de Investigación y Promoción Amazónica. 27-40.

D'Ans, André y Els Van den Eyden, Marcel

1972a *Léxico amahuaca (pano)*. Documento de Trabajo N° 6. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos; Centro de Investigación y Lingüística Aplicada.

1972b *Repertorios etno-botánico y etno-zoológico amahuaca (pano)*, Documento de Trabajo n.º 3. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos; Centro de Investigación y Lingüística Aplicada (también publicado en *Revista del Museo Nacional*, 38: 352-384. Lima).

Dole, Gertrude

1974a *"Endocannibalism among the Amahuaca Indians"*. En: *Native South Americans*, Patricia Lyon (ed.), 302-308. Prospect Heights, Ill: Waveland Press.

1974b *"The Marriages of Pacho: a Women's Life among the Amahuaca"*. En: *Many sisters: Women in Cross-Cultural Perspective*, Carolyn J. Mathiasson (ed.), 3-35. Nueva York: The Free Press.

1974c *"Types of Amahua pottery and techniques of its construction"*. En: *Ethnologische Zeitschrift Zürich*, 1: 145-159. Zürich (Suiza).

1976 *"Amahuaca Women in Social Change"*. En: *Western Canadian Journal of Anthropology*, VI (3).

También publicado en: McElroy, A. y C. Matthiasson (eds.), *Sex Roles in Changing Cultures*. Nueva York: State University of New York at Buffalo, Occasional Papers in Anthropology, 1: 111-121.

1979 *"Pattern and variation in Amahuaca kin terminology"*. En: *Working Papers on South American Indians*, 1: 13-36. Bennington: Bennington Collage.

1998 *"Los Amahuaca"*. En: *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía*, vol III. Santos, Fernando y Frederica Barclay (eds.). Quito: Smithsonian Tropical Research Institute/ Ediciones Abya-yala. 125-273.

Farabee, William C.

1922 *Indian Tribes of Eastern Peru*. Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Vol. 10. Boston: Harvard University.

Hyde, Sylvia *et al.*

1980 *Diccionario Amahuaca. Edición preliminar*. Serie Lingüística Peruana 7. Yarinacocha: ILV.

Izaguirre, Ispizúa, Padre Fray Bernardo (ed.)

1922-29 Historia de las misiones franciscanas y narración de los progresos de la Geografía en el Oriente del Perú: relatos originales y producciones en lenguas indígenas de varias misiones, 1619-1921. Lima: Talleres tipográficos de la Penitenciaria (Ibid., vol. 9: 308-325: "Gobierno del Padre Hermoso. Misión a los Amahuacas del Tamaya. Naufragio i muerte del P. Tapía. Sublevación de los indígenas"). Ibid., vol.9: 308-325: "Viaje de los padres misioneros del Convento del Cuzco a las tribus salvajes de los campos, piros, cunibos y shipibos en el año de 1874" por el Padre Fray Luis Sabaté).

Kietzman, Dale

1952 *"Afinidades culturales de los Amahuacas del Perú"*. En: *Perú Indígena*, 2(5-6): 226-233. Lima.

Russell, Robert

1975 *"Una gramática transformacional del amahuaca"*. En: *Estudios Panos IV*. Yarinacocha: Instituto Lingüístico de Verano.

Tessmann, Guenther

1930 *Die Indianer Nordost-Perus*. Hamburg (Amahuaca).

Verswijver, Gustaaf

1987 *Information on some little-known Pano groups of Southwestern Peru*. Ginebra: Musée d' Ethnographie (manuscrito).

Young de Hyde, Sylvia

1973 *"El verbo reflexivo del amahuaca"*. En: E. E. Loos (ed.), *Estudios Panos II*, Serie Lingüística Peruana, 2: 9:52. Yarinacocha: Instituto Lingüístico de Verano.

Wigdorowicz, Anne

2002 *"Los Amahuaca: Reseña Histórica. Informe Científico Final del Proyecto TSMEIM"*. Documento de trabajo. Lima.

Madijá (Culina)

Adams, Patsy

1962 *"Textos culina"*. En: *Folklore Americano*, 93:222.

1963a *"Some notes on the material culture of the Culina indians"*. En: *Antropológica* 12: 27-44. Caracas: Sociedad de Ciencias Naturales "La Salle".

1963b *"La música culina"*. En: *Perú Indígena*, X(24-25): 82-87. Lima.

1976a *"La música culina y la educación informal"*. Serie Comunidades y Culturas Peruanas 10. Lima: Instituto Lingüístico de Verano.

1976b *"Cerámica culina"*. Serie Comunidades y Culturas Peruanas 7. Lima: Instituto Lingüístico de Verano.

Adams, Patsy y Townsend, Patricia

1975 *"Estructura y conflicto en el matrimonio de los indios Culina de la Amazonía peruana"*. En: *Folklore Americano* 1: 139-160. Lima: Comité Americano de Folklore.

Altman, Lori

1988 *O "Manaco" Culina e a Economia Capitalista*. Tesis de Postgraduación. São Paulo: PUC.

Instituto Socioambiental (ISA)

1991-95 "*Culina*". En: *Povos Indígenas no Brasil*, 5: 110-115. São Paulo.

Lorrain, Claire

2000 "*Cosmic Reproduction, Economics and Politics among the Culina of Southwest Amazonia*". En: *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.) 6 (2): 293-310.

Montserrat, Ruth M. et Abel O. Silva

1984 "*Dicionário Culina-Português e Português-Culina*". Río Branco: Ed. CIMI.

Pollack, Donald

1985 "*Food and Sexual Identity among the Culina*". En: *Food and Foodways* 1 (1): 25-42

1988 "*Health Care among the Culina: Western Amazonia*". En: *Cultural Survival Quarterly* 12 (1): 28-32.

1992 "*Culina Shamanism, Gender, Power and Knowledge*". En: *Portals of Power: Shamanism in South America*, E. Jean Langdon y G. Baer (eds.). 25-40. Albuquerque: University of New Mexico Press.

1993 "*Death and the Afterdeath among the Culina*". En: *Latin American Anthropology Review* 5(2): 61-64.

1994 "*Etnomedicina Culina*". En: Santos, R. y C.E.A. Coimbra (eds.), *Saúde e povos indígenas*). Río de Janeiro: Editora FIOCRUZ. 143-160.

1996 "*Personhood and illness among the Culina*". En: *Medical Anthropology Quarterly*, 10 (3): 319-341.

Ruef, Isabelle

1972 "*Le 'dutsee tui 'chez les indiens Culina du Pérou*". En: *Bulletin de la Société Suisse des Américanistes*, 36: 73-80. Ginebra.

Silva, Domingos

1997 "*Música e personalidade: Por uma antropologia da música entre os Culina do Alto Purus*". Tesis de Maestría. Floreanopolis: UFSC.

Yine (Piro)

Alvarez, Ricardo

- 1954 *"Los Piro de ayer y hoy"*. En: Misiones Dominicanas del Perú, 34: 185-187. Lima.
- 1960 *"Los Piro-leyendas, mitos, cuentos"*. Lima: IET Pío Aza.
- 1970 *"Los Piro: hijos de dioses"*. Lima.
- 1996 *"Sepahua II: Fundación de Una Misión Católica en el Bajo Urubamba"*. Lima: Misioneros Dominicanos.

Baer, Gerhard

- 1969 *"Eine Ayahuasca-Sitzung unter den Piro (Ostperu)"*. En: Bulletin de la Société Suisse des Américanistes, 33: 5-8. Ginebra.
- 1998 *"The Xixiya Myth and the Gourd and Clay Masks of the Piro (Yineru) of the Lower Urubamba, Eastern Peru"*. En: 50 Años de Estudios Americanistas en la Universidad de Bonn. Bonn.

Belaúnde, Luisa Elvira

- 2003 *"Yo solita haciendo fuerza: Historia de parto entre los Yine (Piro) de la Amazonía Peruana"*. En: Amazonía Peruana, XIV (28-29): 125-145.

D'Ans, Marcel

- 1976 *"Historia y sociología indígena de la microregión de Atalaya"*. Iquitos (mimeo).

Camino, Alejandro

- 1977 *"Trueque, correrías e intercambio entre los quechuas andinos y los Piro y Machiguenga de la montaña peruana"*. En: Amazonía Peruana, II (2): 123-142. Lima.

Fernández, Eduardo

- 1984 *"El Aguila y el origen de los Piro (mitología asháninka)"*. En: Amazonía Peruana, V (10): 129-142. Lima.

Gow, Peter

- 1988 *"The Social Organization of the Native Communities of the Bajo Urubamba River, Eastern Peru"*. Tesis Doctoral, University of London. London.
- 1989 *"The perverse child: desire in a native amazonian subsistence economy"*. En: *Man* (N.S.) 24: 567-582.
- 1990 *"Aprendiendo a defenderse: la historia oral y el parentesco en las comunidades nativas del bajo Urubamba"*. En: *Amazonía Indígena*, 10(16): 10-16. Lima.
- 1991 *"Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia"*. Oxford: Clarendon Press.
- 1996 *¿"Podía leer sangama?: sistemas gráficos, lenguaje y shamanismo entre los Piro (Perú Oriental)"*. En: *Globalización y Cambio en la Amazonía Indígena*, Fernando Santos Granero (comp.), Vol. 1, Quito: Abya-Yala. 261-287.
- 1997 *"O parentesco como consciência humana: o caso dos Piro"*. En: *Mana* 3(2): 39-65.
- 1999 *"Piro design: painting as meaningful action in an amazonian lived world"*. En: *Journal of Royal Anthropological Institute* (N.S.), 5: 229-246.
- 2000 *"Helpless - the affective preconditions of Piro social life"*. En: Overing, Joanna /Alan Passes (eds.), *The Anthropology of Love and Anger*. London/New York: Routledge. 46-63.
- 2002 *"Piro, Apurina and Campa: Social Dissimilation and Assimilation as Historical Processes in Southwestern Amazonia"*. En: *Comparative Arawakan Histories: Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonía*. Illinois.

Matteson, Esther

- 1954 *"The Piro of the Urubamba"*. En: *Kroeber Anthropological Society Papers*, 10: 25-99.
- 1965 *"The Piro (Arawakan) Language"*. Berkeley y Los Angeles: University of California Press.

Parker, Stephen

1989 *"Un Análisis Métrico del Acento en el Piro"*. En: *Estudios Etno-Lingüísticos*. Pucallpa: Instituto Lingüístico de Verano.

Smith, Alejandro

1991 *"Cuando los nativos hablan de sus animales"*. Reserva de la Biosfera del Manu. Boletín de Lima, Vol. XIII N° 77 pp. 75-90. En coautoría con Beatriz Torres Cuadros.

2003a *"Watagwero pirana, así pasó cuando Wata, la paca, entregó su brote a los Yine"*. En: Huertas, Beatriz y Alfredo García (eds.). Los pueblos indígenas de Madre de Dios. Historia, Etnografía y Conyuntura, Lima: IWGIA/FENAMAD. 258 - 271.

2003b *"Del ser Piro y del ser Yine. Apuntes sobre la identidad, historia y territorialidad del pueblo indígena Yine"*. En: Huertas, Beatriz y Alfredo García (eds.). Los pueblos indígenas de Madre de Dios. Historia, Etnografía y Conyuntura, Lima: IWGIA/FENAMAD. 127-143.

2006 *"Donde la vida se celebra. El arte del telar en los Yine"*. En prensa. Lima.

Zarzar, Alonso

1980 *"Fronteras de penetración y consecuencias en las etnias del Bajo Urubamba"*. En: *Shupihui*, 16: 496-510. Iquitos.

Zarzar, Alonso y Luis Román

1981 *"Relaciones intertribales en el Bajo Urubamba y Alto Ucayali"*. Lima: CIPA.

Indígenas aislados

Asociación Interétnica de desarrollo de la Selva Peruana (AIDSEP)

1995 *Diagnóstico: Establecimiento y delimitación territorial para el grupo indígena no contactado del alto Purús*. Documento de trabajo. Lima.

Aquino, Terri Valle de

1996 *"Os Kaxinawá e os brabos: territórios e deslocamentos populacionais na fronteira do Acre com o Peru"*. En: *Travessia- Revista do Migrante*, 24: 29-38. São Paulo.

Dagget, James

1991 "Dilemas que se presentan en los primeros contactos con un grupo étnico aislado". En: *Amazonía Peruana* 20:49-64. Lima: CAAAP.

D'Ans, A.M.

1971 "*Tribus indígenas en el Parque Nacional del Manu*". En: *Copé* 2(4): 14-19. Lima.

Davila, Gil y Virginia Montoya

1999 "*Prevencion social y estimación de riesgos en la cuenca alta del río Piedras, Madre de Dios*". Documento de trabajo para Mobil Exploration and Producing Perú Inc. Lima.

Davila, Gil y J.G. Winston

1996 "*Plan de contingencia para indígenas en aislamiento voluntario. Lote 77 (Las Piedras)*". Documento de Trabajo para Mobil Exploration and Producing Perú Inc. Lima.

Defensoría del Pueblo

2006 "*Pueblos indígenas en situación de aislamiento voluntario y contacto inicial*". Serie Informes Defensoriales, Informe N° 101. Lima.

Federación Nativa del Río Madre de Dios y Afluentes (FENAMAD)

2001a "*Registro de evidencias de indígenas aislados*". Documento de trabajo. Puerto Maldonado.

2001b "*Sobre ataque a grupo de indígenas aislados del Alto Purús*". Carta abierta. Puerto Maldonado.

2001c "*Establecimiento y delimitación territorial para indígenas aislados en la cuenca alta de los ríos Los Amigos, Las Piedras, Tahuamanu, Yaco y Chandless. Estudio Técnico*". Puerto Maldonado.

2001d "*Plan de contingencia para pueblos indígenas aislados en la cuenca alta de los ríos Los Amigos, Las Piedras, Tahuamanu, Yaco y Chandless*". Autores: Beatriz Huertas y Klaus Rummenhoeller. Documento de trabajo. Puerto Maldonado.

Fundação Nacional do Índio (FUNAI); Administração Regional de Rio Branco-Acre

1998 "*Proposta de trabalho da Frente de Contato Envira*". Documento de trabajo: Rio Branco (Brasil).

Hill, Kim y Hillard Kaplan

1988 "*Descripción de la población y de las estrategias de subsistencia en la época seca entre los recientemente conocidos yora (yaminahua) del Parque Nacional del Manu, Perú*". En: *Hombre y Ambiente*, 7 (2): 67-120. Quito: Abya-Yala.

Huertas, Beatriz

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

2003 "*La extracción forestal y los pueblos indígenas en aislamiento de Madre de Dios*". En: Huertas, Beatriz y Alfredo García Altamirano (eds.), *Los Pueblos Indígenas de Madre de Dios. Historia, Etnografía y Coyuntura*, Lima: IWGA. 354-372.

Iglesias, Marcelo Piedra

1999 "*Territorialidade Kaxinawá no Jordão dos anos 90*". En: Kasburg, C. y M.M. Gramkow (eds.), *Demarcando Terras Indígenas, experiências e desafios de um projeto de parceria*. Brasília: FUNAI; PPTAL; GTZ. 93-96.

Instituto Nacional de Desarrollo de los Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuanos (INDEPA)

2005 "*Plan de Protección y Defensa de Pueblos en Aislamiento Voluntario y Contacto Inicial*". Lima.

Instituto Nacional de Salud (INS); Centro Nacional de Salud Intercultural (CENSI)

2006 "*Prevención, Contingencia y Mitigación de Riesgos a la salud en escenarios con presencia de Población Indígena en aislamiento y en Contacto Reciente*". Documento de trabajo. Lima.

Michael, Lev D. y Christine Beier

- 2003 *"Poblaciones indígenas en aislamiento en la región del Alto Purús"*. En: Leite Pitman, Renata, Nigel Pitman y Patricia Álvarez (eds.), *Alto Purús: Biodiversidad, Conservación y Manejo*. Lima: Center for Tropical Conservation. 149-162.

Pereira Neto, Antonio

- 1996 *"Os povos indígenas do alto Acre e alto Iaco"*. Documento de trabajo. Macapá.

Ponce Mariños, María Elizabeth

- 2005 *"Informe de los últimos avistamientos de los indígenas en aislamiento en la Comunidad Nativa de Tayakome – Parque Nacional del Manu"*. Documento de trabajo. Puerto Maldonado.

Pro-Manu

- 2003 *"Protocolo para situaciones de contacto con indígenas aislados"*. Cusco.

Rummenhoeller, Klaus

- 2002 *"Isolierte Indianer: Optionen für ihr Überleben"*. En: Kurella, Doris (ed.), *Amazonasindianer, Lebensräume, Lebensrituale, Lebensrechte*,). Berlin: Reimer-Verlag; Linden-Museum. 251-266.

Shepard, Glenn

- 1994 *"Los grupos indígenas aislados del río Piedras"*. Manuscrito. Lima.
- 1999 *"Pharmacognosy and the Senses in Two Amazonian Societies"*. Tesis de Doctorado. Berkeley: UCLA.
- 2003 *"Los Yora/Yaminahua"*. En: Huertas, Beatriz y Alfredo García Altamirano (eds.), *Los Pueblos Indígenas de Madre de Dios. Historia, Etnografía y Coyuntura*, Lima: IWGA.

Shinai Serjali (ed.)

- 2004 *"Aquí vivimos bien. Kamyeti notimaigzi aka. Territorio y uso de recursos de los pueblos indígenas de la Reserva Kugapakori Nahua"*. Lima.

Zarzar, Alonso

- 2000 *"Tras las huellas de un antiguo presente. La problemática de los pueblos indígenas amazónicos en aislamiento y en contacto inicial. Recomendaciones para su supervivencia y bienestar"*. Serie Documental de Trabajo N° 3. Lima: Defensoría del Pueblo.

Purús / historia

Anónimo

- 1889 *"Colonel Labre's explorations in the region between the Beni and the Madre de Dios Rivers and the Purus"*. En: Proceedings of the Royal Geographical Society, 11 (8): 496-502; 524-525. Londres.

Carvalho, João Braulino de

- 1931 *"Breve noticia sobre os indigenas que habitam a fronteira do Brasil com o Peru"*. En: Boletim do Museu Nacional, 7:225-256. Rio de Janeiro.

Branco, João Moreira Brandão Castelo

- 1950 *"O gentio acreano"*. En: Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, 207:3-83. Rio de Janeiro.
- 1959 *"Peruanos na região acreana"*. En: Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, 244: 135-216. Rio de Janeiro.

Cebreros Pérez, Francisco

- 1977 *"Cincuenta años del término de la demarcación de nuestra frontera con el Brasil en el Purús"*. En: Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima. Enero – diciembre. Lima.

Chandless, William

- 1866 *"Ascent of the river Purus"*. En: Journal of the Royal Geographical Society, 35: 86-118. Londres.
- 1869 *"Notes of a journey up the river Juruá"*. En: Journal of the Royal Geographical Society, XXXIX: 296-311. Londres.

Cunha, Euclides da

- 1907 *"Peru versus Bolivia"*. Rio de Janeiro: Editora F. Alves.

1986 (1907) "*Um Paraíso Perdido*". Rio de Janeiro: Editora José Olympio; Fundação de Desenvolvimento de Recursos Humanos, da Cultura e do Desporto do Governo do Estado do Acre.

Ericsson, Philippe

1992 "*Uma singular pluralidade: a etno-história pano*". En: Carneiro da Cunha, Manuela (org.), *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/ Secretaria Municipal de Cultura/FAPESP. 239-252.

Granadino, Estanislao

1916 "*Exploraciones en el río Piedras por C. Scharff*". En: Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima, 32: 341-357. Lima.

Hassel, Jorge von

1905 "*Estudio de los varaderos del Purús, Jurúa y Manu*". En: Larrabure i Correa, C. (ed.), *Colección de leyes, decretos, resoluciones y otros documentos oficiales referentes al departamento de Loreto*, Vol 3. Lima: Imprensa La Opinión Nacional.

Ortíz, Dionisio

1980 "*Monografía del Purús*". Lima: Gráfica 30.

Picolli, Jacó C.

1993 "*Sociedades tribais e a Expansão da Economia da Borracha na área do Juruá e Purus*". Tesis de Doctorado. São Paulo: PUC.

Reich, Alfred y Felix Stegelmann

1903 "*Bei den Indianern des Urubamba und des Envira*". En: *Globus* LXXXIII (9): 17-18. Braunschweig (Alemania).

Renard-Casevitz, F.M., Th. Saignes y A.C. Taylor

1988 "*Al Este de los Andes. Relaciones entre las sociedades amazónicas y andinas entre los siglos XV y XVII*". Lima/Quito: Ed. Abya-yala/IFEA (dos tomos).

Rivet, Paul y P.C. Tastevin

1921 "Les tribus indiennes du Purús, de Juruá et des régions limitrophes". En: *La Géographie* 35: 449-482.

Solís Fonseca, Gustavo

2002 *Lenguas en la Amazonía Peruana*. Lima: Programa Forte-PE.

Tastevin, P.C.

1919 "Quelques considérations sur les Indiens du Juruá". En: *Bulletin de la Société d'Anthropologie*, Serié 6, 10: 144-154. Paris.

1924 "Les études ethnographiques et linguistiques du P. Tastevin en Amazonie". En: *Journal de la Société des Américanistes*, N.S. 16: 421-425.

1926 "Le haut Taruacá". En: *La Géographie* 45: 34-54, 158-175. Paris.

Tocantins, Leandro

1978 *Euclides da Cunha e o paraíso perdido*. Río de Janeiro: Civilização Brasileira/ Instituto Nacional do Livro.

Torralba, Adolfo

1978a "Aproximación a la historia de Puerto Esperanza". En: *Antisuyo*, 1: 91-138. Lima: Misiones Dominicanas del Perú.

Villanueva, Manuel P.

1902 "Fronteras de Loreto". En: Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima, 12. 361-479 y 13:30-92.

Conservación / Manejo de recursos naturales en el Purús

Asociación para el Desarrollo Amazónico Rural (ADAR)

1995 "*Informe preliminar del proyecto Purús. Primera fase del proyecto de evaluación y asesoría medio ambiental*". Documento de trabajo. Lima.

Instituto Nacional de Recursos Naturales (INRENA)

2005a *Plan Maestro del Parque Nacional Alto Purús*. Lima.

2005b *Plan Maestro de la Reserva Comunal Purús*. Lima.

2002 *Guía metodológica para la elaboración de Planes Maestros de las Áreas Naturales Protegidas*. Lima.

1999 *Estrategia Nacional para las Áreas Naturales Protegidas. Plan director*. Lima.

INRENA/APECO-ECO Studien

- 2004 *Mapas imagen digital, unidades homogéneas y sitios seleccionados para el monitoreo biológico y social de la Zona Reservada del Alto Purús*. Lima.

INRENA/STLP SUSTENTA

- 2004 *Expediente de categorización de la Zona Reservada Alto Purús*. Lima.

Federación de Comunidades Nativas del Río Purús (FECONAPU)

- 2004 *Plan de Desarrollo Integral de los Pueblos Indígenas de Alto Purús 2004-2009*. Lima: WWF.

Gobierno Regional de Ucayali

- 2003 *Ayuda Memoria. Creación del Puerto Fluvial de Purús*. Puerto Esperanza.

Leite Pitman, Renata und Nigel Pitman

- 2003 *“Hacia un futuro sostenible para la Zona Reservada del Alto Purús”*. En: Leite Pitman, Renata, Nigel Pitman y Patricia Álvarez (eds.), *Alto Purús. Biodiversidad, Conservación y Manejo*. Lima: Center for Tropical Conservation. 255-269.

Oficina Nacional de Evaluación de Recursos Naturales (ONERN)

- 1980 *Inventario, Evaluación e Integración de los Recursos Naturales de la Zona Esperanza-Chandles-Yaco*. Lima.