

# Arriba y abajo: el persistente poder de los imaginarios estatales y tribales en la configuración de los Andes y la Amazonía

Fernando Santos Granero<sup>1</sup>

## Resumen

Este artículo examina la divisoria entre Andes y Amazonía como el producto de relaciones históricas de larga duración. Se sostiene que esta escisión no es un fenómeno reciente vinculado a la construcción de los estados-nación sudamericanos, sino que precede a la conquista española de América por varios milenios. Tiene poco que ver con la ecología y mucho con el poder y las filosofías políticas. Es el resultado del choque entre dos ideales opuestos de socialidad y poder, que encuentran expresión en imaginarios sociales antitéticos. Mientras que las sociedades estatales andinas veían la Amazonía como una “zona tribal”, oscura y místicamente poderosa, las sociedades igualitarias de la alta Amazonía veían los Andes como una tierra de maldad, llena de maravillas tecnológicas pero peligrosa para la consolidación de una vida social armónica. Esta confrontación puede entenderse como una confrontación entre “estados” y “tribus” que se remonta al surgimiento de las primeras formaciones estatales en los Andes alrededor del año 2000 a. C. Sin embargo, hay que tener cuidado de no otorgar a estas representaciones ideológicas más poder del que realmente tenían. En el texto se sostiene que, si bien los pueblos indígenas andinos y amazónicos se representaban mutuamente como *otros* salvajes y primitivos, existe abundante evidencia de que la interacción entre ellos fue permanente, intensiva y fructífera.

**Palabras clave:** pueblos indígenas, Andes, Amazonía, imaginarios sociales, filosofías políticas.

---

1 Smithsonian Tropical Research Institute. Panamá. Doctor en Antropología Social, London School of Economics and Political Science. Londres, Reino Unido. Correo electrónico: santosf@si.edu  
Recibido: 20/2/2021. Aprobado: 4/6/2021. En línea: 6/8/2021.

Citar como: Santos F. (2021). Arriba y abajo: el persistente poder de los imaginarios estatales y tribales en la configuración de los Andes y la Amazonía. *Revista del Archivo General de la Nación*, 36: 11-29. doi: <https://doi.org/10.37840/ragn.v36i1.118>

## *Above and Below: The Irredeemable Power of State and Tribal Imaginaries in the Shaping of Andes and Amazonia*

### **Abstract**

This article examines the Andes/Amazonia divide as the product of *longue durée* historical relations. It is argued that this split is not a recent phenomenon linked to the construction of South American nation-states but precedes the Spanish conquest of America for several millennia. It has little to do with ecology and much to do with power and political philosophies. It is the result of the clash between two opposing ideals of sociality and power, which find expression in antithetical social imaginaries. Whereas Andean state societies viewed Amazonia as a dark and mystically powerful “tribal zone”, the egalitarian societies of Upper Amazonia viewed the Andes as a land of evil, full of technological wonders but perilous for the consolidation of a harmonious social life. This confrontation can be understood as one pitting “states” against “tribes” and should be traced to the emergence of the first state formations in the Andes around 2000BC. One should be cautious, however, not to grant these ideological representations more power than they really had. The text argues that although Andean and Amazonian indigenous peoples represented each other as savage and primitive *Others*, abundant evidence exists that the interaction between them was permanent, intensive, and fruitful.

**Keywords:** indigenous peoples, Andes, Amazonia, social imaginaries, political philosophies.

### **Introducción**

Como uruguayo estudiando antropología en la Universidad Católica del Perú, a fines de la década de 1970, me sorprendió ver la casi visceral división que existía entre los estudios amazónicos y andinos. Por entonces, no sabía nada acerca de las razones históricas y académicas que explicaban dicha divisoria, pero ya había visitado Villa Tunari desde Cochabamba, Satipo desde Tarma y Quillabamba desde el Cuzco, y sentía que, a pesar de los grandes cambios en la vegetación y el paisaje, era difícil determinar dónde terminaban los Andes y comenzaba la Amazonía. Más que una barrera, lo que yo veía era un continuo en el que una región se fundía en la otra, sea que uno viajara de arriba para abajo o de abajo para arriba.

Fiel a esta primera impresión y equipado con un mayor conocimiento de la historia de ambas regiones, en los años siguientes me dispuse a defender la noción de que la divisoria entre Andes y Amazonía era un constructo artificial. Planteé que los intercambios culturales de gran escala entre ambas regiones probaban, sin lugar a duda, que sus respectivas poblaciones estaban interconectadas desde tiempos inmemoriales (Santos Granero, 1980; 1992). Sugerí que el presunto aislamiento y vacío de la Amazonía era solo aparente, siendo el resultado histórico de la desaparición de las etnias-bisagra que habitaban la selva alta y ceja de selva durante tiempos tempranos de la época colonial (Santos Granero, 1985). Afirmé que sublevaciones tales como la

de Juan Santos Atahualpa revelaban las conexiones políticas entre las poblaciones serranas y selváticas, y el potencial de los pueblos amazónicos para establecer confederaciones interétnicas de cara a un enemigo común (Santos Granero, 1992; 1993). Y argüí que, si la Amazonía continuaba siendo *periferalizada* hasta el presente, esto se debía a los intereses políticos de las formaciones sociales andinas pre y poscoloniales, las cuales siempre han buscado mantener la ficción de una Amazonía salvaje y desconectada, como un modo de justificar la sujeción y el saqueo violento de la misma (Santos Granero, 2002).

Habiendo presentado mis credenciales como alguien que siempre ha apoyado la noción de que la antigua divisoria entre Andes y Amazonía es artificial, en este artículo me gustaría intentar un enfoque diferente. ¿Qué pasaría si analizáramos esta división no desde un punto de vista externo, sino desde la perspectiva de los propios actores sociales? ¿Qué pasaría si, en vez de concentrarnos en lo que los antiguos andinos y amazónicos hacían, nos concentráramos en lo que pensaban? Este tema no es enteramente nuevo, habiendo recibido cierta atención en el pasado por parte de diversos investigadores, incluido el que escribe (Renard-Casevitz et al., 1988; Bellier y Hocquenghem, 1991; Santos Granero, 1992). Aquí, sin embargo, quisiera enfocar este tema desde la perspectiva de los imaginarios sociales de los pueblos indígenas que interactuaban en la frontera entre Andes y Amazonía.

Propongo que la persistencia de la división Andes-Amazonía tiene poco que ver con diferencias ecológicas, y mucho con cuestiones políticas y de poder. Es el resultado del choque entre dos ideales opuestos de socialidad y poder, los cuales se expresan bajo la forma de imaginarios sociales divergentes. A este nivel, la confrontación entre las sociedades andinas y amazónicas aparece como un choque entre dos ideales de socialidad y poder que pueden ser resumidos como una confrontación entre ‘Estado’ y ‘tribu’. A un nivel más profundo, se hace evidente que estos imaginarios sociales se nutren de narraciones mítico-históricas acerca del origen de la vida social que conciben la confrontación como una entre ‘civilizados’ y ‘bárbaros’.

Esto, sin embargo, es solo parte de la película. Tal como intentaré demostrar, los dos contrincantes en esta gran confrontación de visiones del mundo no eran monolíticos. Existe creciente evidencia de que formaciones centralizadas y jerárquicas habían surgido, o estaban surgiendo, en diversas partes de la América tropical. Y existe sólida evidencia de que el Estado —o al menos el superestado inca— no fue apreciado de igual manera por todos los pueblos andinos. De esta manera, la divisoria Andes-Amazonía no debe ser vista como un hecho fijo, sino más bien como una realidad procesual, la cual mutaba o se metamorfoseaba de acuerdo con los cambios en la organización sociopolítica y los imaginarios de los pueblos de ambas regiones.

Siendo consciente de los diversos modos en que la noción de ‘imaginario’ ha sido entendida por diferentes autores, aquí me propongo usarla para referirme a los sistemas de significado que gobiernan una determinada estructura social. Los imaginarios sociales son constructos históricos configurados por la interacción de los sujetos en el ámbito social. Son a la vez el origen y el producto de representaciones culturales, mentalidades inconscientes y arquetipos simbólicos. Siendo parte de lo que Bourdieu (1977) define como ‘doxa’, los imaginarios sociales moldean las maneras en que una

determinada sociedad establece jerarquías, distinciones y significados tanto a nivel interno —respecto de sus propios miembros— como externo —respecto de otras sociedades—. A pesar de ser imaginados, están lejos de ser ilusorios, en la medida que tienen el poder para afectar las relaciones sociales y transformar la realidad social. En este artículo intentaré reconstruir los imaginarios sociales a partir de los cuales los pueblos indígenas andinos y amazónicos se conciben mutuamente, recurriendo a testimonios orales y escritos producidos por los propios actores sociales. Como veremos, el uso de estas fuentes no deja de ser problemático, pero, a pesar de sus sesgos, las mismas nos proporcionan una excepcional oportunidad para explorar las visiones del mundo de los pueblos indígenas de ambas regiones.

## Imaginarios estatales andinos

A fin de reconstruir la visión andina de los pueblos amazónicos he escogido cinco fuentes que, habiendo sido escritas por indígenas andinos o por mestizos ansiosos por preservar el conocimiento de sus parientes indígenas, son consideradas como emblemáticas de las visiones andinas del mundo. Estas son: la *Instrucción al licenciado Lope García de Castro*, dictada por Titu Cusi Yupanqui en 1570; el *Manuscrito de Huarochirí*, compilado por un informante anónimo indígena alrededor de 1598; los *Comentarios reales de los Incas*, del Inca Garcilaso de la Vega, publicado por vez primera en 1609; la *Relación de las antigüedades deste reyno del Piru*, escrita en 1613 por Joan de Santa Cruz Pachacuti; y la *Nueva corónica y buen gobierno* de Felipe Guamán Poma de Ayala, posiblemente terminada en 1615.

Aunque estos textos han sido producidos por escritores indígenas, de ninguna manera proporcionan una visión indígena prístina. Con la excepción, tal vez, de Titu Cusi Yupanqui, todos estos autores habían sido más o menos influenciados por el discurso español cristiano hegemónico de su tiempo. Adicionalmente, sus trabajos reflejan sus particulares agendas políticas y religiosas. Sin embargo, a pesar de que estos sesgos ideológicos hacen necesario utilizar estos documentos de manera cuidadosa, existen pocas razones para creer que los mismos proporcionan una imagen de la Amazonía y sus habitantes distorsionada por el filtro de los prejuicios europeos de su tiempo. Estas imágenes son extremadamente consistentes y, si algo expresan, serían los prejuicios que los indígenas andinos tenían sobre las tierras bajas y sus habitantes.

El *Manuscrito de Huarochirí* proporciona un ejemplo clásico de este tipo de visión. En el mismo se afirma que al comienzo de los tiempos existían dos divinidades yungas llamadas Yana Ñamca y Tuta Ñamca. Las mismas fueron derrotadas por Huallallo Caruíncho, un dios caníbal que ordenaba a la gente tener solo dos hijos, uno con el que podían quedarse para criar y otro que debían entregarle como alimento (Anónimo, 1991: 44). Huallallo es representado como una divinidad del fuego que dominaba los yungas tropicales del Pacífico desde su hogar en la cordillera Occidental, al oriente de Huarochirí (Anónimo 1991: 66, 93). En la versión mítica se le asignan atributos que podemos reconocer como amazónicos, tales como la serpiente bicéfala Amaru y el Loro/Tucán. Pasado un tiempo, Huallallo fue derrotado por Paria Caca, otra poderosa divinidad de la cordillera del Pacífico, dueño del Agua, el Halcón y el Relámpago, cuya manifestación física es un gran cerro nevado. Tras apagar el fuego de Huallallo mediante la creación de una laguna, hoy conocida como Mullu Cocha, Paria Caca

persiguió al dios canibal, así como a las *huacas* y gentes primordiales, hasta las tierras bajas amazónicas (Anónimo, 1991: 44, 68). A fin de impedir que Huallallo y sus seguidores regresasen a las tierras altas, Paria Caca dejó a uno de sus hermanos como guardián del paso que comunicaba los Andes con la Amazonía (Anónimo, 1991: 93). Esta acción habría de convertirse en un motivo recurrente en la historia de las relaciones entre los pueblos andinos y amazónicos.

El apetito canibal que la gente de Huarochirí atribuye a Huallallo Caruíncho es extendido en otras narraciones andinas a la totalidad de los pueblos amazónicos. Guamán Poma (1987: 325) afirma que los *antis*, *chunchos* y otros indígenas amazónicos era conocidos como *Anti runa mikhuq*, o ‘antis comedores de gente’. Según dicho autor, estas gentes practicaban tanto el canibalismo de guerra como el canibalismo funerario (Guamán Poma, 1987: 77, 294). Garcilaso (1963: 322) y Pachacuti (1993: 237) son menos tajantes en sus afirmaciones, asegurando que solo algunos pueblos amazónicos, tales como los chiriguano o los isca y oya, eran antropófagos.

El canibalismo, sin embargo, era solo uno entre los muchos rasgos negativos que los andinos atribuían a sus vecinos de las tierras bajas. Las descripciones que hace Garcilaso (1963: 322, 246) de los chiriguano del oriente boliviano y de los *antis* del oriente peruano presentan un buen resumen de las disposiciones sociales, morales y políticas que se creía eran típicas de los indígenas amazónicos. Visiones similares se encuentran en los testimonios de otros cronistas indígenas. Estas representaciones contienen los elementos básicos del imaginario andino acerca de los habitantes de la región amazónica. Las mismas recurren a diferentes códigos —ecológico, político, religioso, moral, y sexual— a fin de construir una imagen del *otro* amazónico que es casi la perfecta antítesis de la gente andina.

De acuerdo con Garcilaso, los amazónicos viven en un ambiente claustrofóbico, abrupto, denso, mayormente anegado y oscuro, que contrasta con las tierras altas andinas, abiertas, secas y luminosas. Guamán Poma (1987: 77, 100) añade a la lista la abundancia de animales carnívoros y ponzoñosos, mientras que Pachacuti (1993: 237, 227) menciona los graves peligros que presentan los grandes precipicios y ríos, así como los poderes mágicos de la propia tierra que se manifiestan en la proliferación de *huacas* y animales demoníacos que la defienden contra los intrusos.

Según Garcilaso, los amazónicos carecían de organización política, no teniendo ni líderes, ni reglas, ni leyes. Más aún, eran ajenos a la vida civil en la medida en que tenían un patrón de asentamiento disperso y no contaban ni con casas ni con aldeas. Guamán Poma (1987: 170), Cusi Yupanqui (1992: 57) y Pachacuti (1993: 237) presentan un retrato menos simplista, mencionando la existencia de importantes líderes guerreros *anti* —capitanes o curacas—, e incluso de reyes, particularmente entre las gentes amazónicas más cercanas al Cuzco. En general, sin embargo, concuerdan en que los pueblos amazónicos carecían de “policía”, es decir, de vida ordenada.

Garcilaso continúa su descripción afirmando que las gentes amazónicas carecen de verdaderos dioses e instituciones religiosas. Guamán Poma (1987: 271), en cambio, distingue entre los *antis* de la ceja de selva, que veneran *huacas* al igual que los andinos, y los *antis* del interior, que no adoran ídolos, pero reverencian algunas plantas y animales poderosos, tales como la coca, los jaguares y las anacondas. Pachacuti

(1993: 227, 237) agrega, a su vez, que los amazónicos eran grandes hechiceros y que, por esa razón, eran capaces de invocar a animales sobrenaturales para defenderlos de sus enemigos.

Se afirma, también, que los indígenas amazónicos llevan una vida belicosa e inmoral, peleando contra sus vecinos y entre ellos sin más razón que la de comer a sus enemigos con sanguinaria crueldad. Garcilaso dice que algunos, incluso, comen a sus propios parientes cuando mueren, dejando únicamente sus huesos pelados. Guamán Poma (1987: 85) comparte esta visión, afirmando repetidamente que los chunchos y antis eran gentes belicosas involucradas en un permanente estado de guerra interna. Y sugiere que su inmoralidad está asociada a un cierto fenotipo, al afirmar que “los Andes [son] delgados y flacos, mal ynclinados, soberbiosos, fingidos y traydores...” (Guamán Poma, 1987: 341).

Finalmente, Garcilaso afirma que los indígenas amazónicos andan desnudos y son muy promiscuos. Peor aún, mantienen relaciones incestuosas, no dudando en copular aun con sus parientes consanguíneos más cercanos. Otros cronistas indígenas, como Guamán Poma (1987: 77), evitan este tipo de generalizaciones, e indican que, aunque la mayor parte de los amazónicos andan desnudos, algunos usan taparrabos y otros incluso túnicas. A pesar de estas diferencias, todos coinciden en señalar que el estilo de vida de los indígenas amazónicos es inmoral.

Cabe anotar, sin embargo, que las imágenes andinas acerca de los indígenas amazónicos no siempre son negativas. Los cronistas andinos están dispuestos a admitir que los hombres de las tierras bajas son fieros y valientes guerreros. Guamán Poma (1987: 169-170), por ejemplo, canta las loas de Cápac Apo Ninarua, Gran Señor Hombre de Fuego, uno de los once líderes guerreros anti que acompañaron a Huayna Cápac en la conquista de Quito. Los andinos también veían la Amazonía y sus habitantes como una fuente de fuerzas generativas y sitio de importantes poderes mágicos. De hecho, afirman que algunos de los más renombrados incas obtuvieron sus poderes tras pasar largos períodos de confinamiento ritual en la Amazonía (Renard-Casevitz et al., 1988). Incluso ciertos rasgos culturales, comúnmente considerados como signos de salvajismo, asumen una cualidad positiva cuando son practicados por indígenas amazónicos aliados y puestos al servicio del expansionismo militar inca. Así, Guamán Poma (1987: 170, 962) asegura que Huayna Cápac, el dirigente que expandió el Imperio inca hasta su máxima extensión, solía incluir en su cortejo a guerreros chunchos caníbales a fin de amedrentar a sus enemigos.

A pesar de esto, los cronistas andinos consideran a los indígenas amazónicos como carentes de todos los rasgos que caracterizan la vida civilizada, a saber, organización política, instituciones religiosas, estructuras jurídicas y reglas morales. Desde su punto de vista, los amazónicos eran los perfectos *otros*, una copia en negativo de los civilizados andinos; bárbaros que requieren ser civilizados. Así, Garcilaso (1963: 316) afirma que Inca Yupanqui deseaba conquistar a los mojos y otras naciones vecinas “para reducir las a su Imperio y sacarlas de las bárbaras e inhumanas costumbres que tuviesen y darles el conocimiento de su padre el Sol.” En breve, los incas se veían a sí mismos como una fuerza civilizadora y, desde su punto de vista, en ninguna parte era esta fuerza más necesaria que en el Antisuyo, la porción oriental de su

Imperio. Tal como veremos, los habitantes del Antisuyo estaban no menos convencidos de la civilidad de sus estilos de vida y del imperativo de mantener a distancia a sus vecinos andinos.

## **Imaginarios amazónicos tribales**

A pesar de que las poblaciones de las tierras altas y bajas estaban en contacto más o menos directo, las narrativas amazónicas que hacen referencia a los pueblos andinos son escasas y dispersas, probablemente debido a que muchas de las etnias-bisagra que habitaban la ceja de selva y selva alta desaparecieron poco después de la Conquista. La mayor parte de las narrativas que nos han llegado tratan de un personaje llamado Inca, Ingaro, Enk, o alguna otra variación de este título real, o conocido por el nombre de alguno de los grandes incas, tales como Atahuallpa o Manco. Esto sugiere que estos personajes han tenido por modelo a los soberanos incas y, por extensión metonímica, pasan a significar al pueblo inca en general. Las narrativas sobre el Inca son comunes en los Andes centrales y del sur del Perú, particularmente entre los pueblos pano, arahuaco y arakmbut hablantes, pero son más raras al norte y sur de esta región, lo que refleja, tal vez, una presencia inca más débil o breve. Aunque la mayoría de estas narrativas no son históricas en el sentido que se le otorga a este término en la tradición occidental, las mismas ofrecen importante evidencia acerca de cómo los indígenas amazónicos percibían a sus vecinos andinos.

No sorprendentemente, y en consonancia con la naturaleza de espejo de los imaginarios andinos y amazónicos, uno de los rasgos más importantes que los amazónicos atribuyen al Inca son sus tendencias caníbales. Los naporuna quichuahablantes del Ecuador afirman que Ingaro era un demonio que vagaba por la tierra con su corazón colgando de su axila izquierda. Solía secuestrar y matar a los niños naporuna, y forzaba a su esposa humana a cocinarlos para que él pudiera comerlos (Ortiz de Villalba, 1989: 126). Dicen que era tan perverso que, incluso, mató y comió a los hijos de su cuñado. Al sur, los arakmbut describen a los incas como gentes poderosas que solían capturar a los niños arakmbut a fin de criarlos y comerlos (Gray, 1996: 210). Los cashinahua panohablantes van más allá en esta misma línea, afirmando que los incas gustaban tanto de la carne humana que no solo comían a sus vecinos cashinahua, sino que también se comían entre sí (McCallum, 2000: 387).

A pesar de esta aparente confluencia de percepciones, los rasgos que los indígenas amazónicos señalan como signo de la naturaleza salvaje de sus vecinos andinos son muy diferentes de aquellos resaltados por estos últimos. Ciertamente, los indígenas amazónicos recurren a los mismos tipos de código para caracterizar a sus vecinos andinos, pero los elementos que escogen como signo de alteridad difieren sustancialmente. El mito amazónico que describe al Inca de manera más negativa es el de los yánesha de la selva central del Perú, la gente entre quienes hice mi investigación doctoral (Santos Granero, 1991; 1994). Como veremos, sin embargo, no todos los pueblos amazónicos consideran al Inca en términos tan negativos y, con frecuencia, le atribuyen rasgos tanto positivos como negativos.

El mito yánesha pinta a Enk como un tirano que ejerce una autoridad despótica en tres importantes campos de la vida social: la economía, la política y la sexualidad

(Santos Granero, 1994: 338-340). En cada una de estas áreas, Enk se comporta como el opuesto del ideal del antiguo líder sacerdotal yánesha (*kornesha*’, singular; *kornanesha*’, plural). En lo económico, los *kornanesha*’ podían invitar a sus seguidores a trabajar para ellos en la construcción de un nuevo templo, la apertura de nuevos huertos o la recolección de carne y pescado para las grandes celebraciones. No podían, sin embargo, forzarlos a realizar estas tareas y mientras trabajaban para ellos tenían la obligación de proveerles de casa y comida. Aun cuando los huertos del centro ceremonial eran de propiedad nominal del sacerdote local, sus seguidores tenían derecho a cosecharlos mientras residían allí, en la medida en que habían contribuido a abrirlos y sembrarlos. Los seguidores debían traer ofrendas de carne, pescado ahumado, hojas de coca y otros productos a su líder, pero estas ofrendas no eran acumuladas como propiedad privada, sino que eran redistribuidas entre todos los que asistían a las celebraciones del templo.

Estas prácticas están distorsionadas en el mito de Enk. En este, Enk fuerza a sus seguidores a trabajar para él abriendo y sembrando huertos, pero tiene espías que le cuentan quién trabaja y quién holgazanea. Alimenta a sus trabajadores solo cada cinco días y su mezquindad es tan grande que obliga a sus trabajadores a pelear con sus sirvientas —que eran poderosas mujeres-viento— para obtener su comida. En vez de proveerlos de abundante comida y bebida, Enk les paga con oro y plata, metales que para los yánesha no tenían ningún valor. Se apropia del fruto del trabajo de sus seguidores y castiga con la muerte por decapitación a quienes roban de sus huertos. Finalmente, Enk exige un tipo de tributo muy difícil de encontrar: túnicas hechas de plumas multicolores. Cuando las plumas escasean y sus seguidores no cumplen con traer el tributo exigido, Enk no tiene escrúpulos en ordenar su muerte.

En el campo de las relaciones políticas, Enk asume prerrogativas que los líderes sacerdotales yánesha nunca tuvieron. Entre los yánesha el liderazgo político religioso está basado en la posesión de carisma y otros atributos personales. Aun cuando, en ciertos casos, el liderazgo pasaba de padre a hijo, ningún *kornesha*’ tenía derecho a nombrar a su sucesor. Aquellos que sucedían a sus padres lo hacían tras haber probado que lo merecían. En contraste, Enk ordena ejecutar a aquellos líderes sacerdotales que no le traen el tipo apropiado de tributo y luego procede a nombrar a nuevos sacerdotes para reemplazarlos.

Si la explotación económica y la opresión política son descritas en el mito como prácticas extremadamente negativas, los intentos del Inca por reglamentar la sexualidad son condenados en términos aún más duros. Los yánesha no atribuyen mayor importancia a la virginidad de las mujeres y se entiende que, tras su primera menstruación, una mujer está lista para tener relaciones sexuales. Si las tiene o no, es su decisión. Enk, sin embargo, exige que las túnicas de plumas que le dan como tributo sean tejidas por mujeres vírgenes. Si no lo son, castiga a los culpables con la muerte por decapitación. Además, fuerza a sus trabajadores a imponer un examen de fidelidad a sus esposas y ordena que las mujeres adúlteras sean degolladas.

En breve, lo que el mito condena en los campos de la economía, la política y la sexualidad es el incumplimiento de las reglas de generosidad y reciprocidad, y el recorte de la autonomía personal, valores que son centrales para las filosofías sociales de

muchas sociedades indígenas amazónicas. Enk es despótico no solo porque impone su caprichosa voluntad sobre sus seguidores, sino porque es mezquino y se niega a compensarlos por su trabajo. La máxima expresión de tiranía es, sin embargo, el poder que tiene sobre las vidas de sus seguidores y la ligereza con la que ordena su muerte por delitos que, desde una perspectiva amazónica, son apenas ofensas menores. Una de las características del liderazgo en las sociedades amazónicas es que, generalmente, está asociado a la posesión de poderes vivificantes que garantizan la fertilidad de la tierra y la fecundidad de la gente y los animales (Santos Granero, 1986). Usados en beneficio de sus colectividades, estos poderes son, en último análisis, lo que hace que la autoridad sea legítima. En contraste, Enk aparece como un líder caprichoso que, en vez de asegurar la vida y reproducción de sus seguidores, les quita sus vidas sin razones justificadas.

Estos elementos también están presentes en las mitologías de otras sociedades amazónicas que tuvieron contacto, más o menos directo, con el Imperio inca. Los shipibopano hablantes afirman que, en los tiempos míticos, estaban regidos por Yoashico Inca, el Inca Mezquino, una divinidad que poseía el fuego y todos los cultivos pero que se negaba a compartirlos con la gente (Roe, 1982: 68-70; Bertrand-Rousseau, 1984: 215-222). A fin de impedir que estos robasen de sus huertos, Yoashico Inca colocaba animales venenosos en las hojas de sus plantas. Si le pedían tallos de plátano o estacas de yuca para sembrar, él los cortaba en pedacitos para que no pudieran germinar. Se dice que Yoashico Inca era muy poderoso. Con el sonido de su flauta podía abrir anchas trochas en el bosque. También era muy pendenciero, y se peleaba con todos, incluido su yerno. Yoashico solía transformar a los niños en animales mediante sus flechas mágicas. Por estas razones, los antiguos shipibo decidieron matarlo con la ayuda de varios animales. El mito afirma, sin embargo, que Yoashico fue sucedido por Cori Inca, una divinidad generosa que compartió sus conocimientos con los shipibo, dando así origen a la cultura shipibo tal como se la conoce hoy en día.

Narraciones similares se encuentran entre los cashinahua, cashibo, matsiguenga, y arakmbut (McCallum, 2000: 387; Wistrand-Robinson, 1998: 24-5; Renard-Casevitz, 1991: 203-6; Gray, 1996: 37, 58, 210). En todos estos mitos, el Inca es retratado ya sea como un ser demoníaco, ya como una divinidad, héroe cultural o poderoso chamán dotado de poderes malignos. Está asociado a los lugares altos, las cabeceras de los ríos, el frío y la oscuridad, pero en algunos casos también es representado como Dueño del Bosque. Su aparición está frecuentemente ligada a importantes eventos naturales o culturales: el comienzo de los nacimientos normales, la instauración de las estaciones o el establecimiento del actual Sol. Por otra parte, se le atribuyen proclividades caníbales, y es acusado ya sea de comer niños pequeños, ya de transformarlos mediante sus poderes mágicos. Con frecuencia es descrito como extraordinariamente rico, poseedor de grandes cantidades de metales preciosos, utensilios y amplios huertos. Se dice, simultáneamente, que es mezquino y que se rehúsa a compartir su riqueza con sus vecinos amazónicos, quienes frecuentemente son representados como sus parientes afines o políticos.

El Inca y su gente viven en hermosas casas, en aldeas populosas y bien organizadas. Transforman el paisaje limpiando grandes patios alrededor de sus casas, abriendo amplias trochas pavimentadas y excavando la tierra en busca de oro y plata. Pero se

dice que la mayor parte del trabajo lo hacen sus súbditos o afines amazónicos, quienes reciben poco o nada a cambio de su trabajo. En otros casos, se afirma que el Inca y su gente viven a costa de sus vecinos amazónicos, quienes aguantan sus robos y su comportamiento abusivo solo porque estos poseen los muy codiciados utensilios de metal. El Inca y su gente son celosos de sus mujeres y ponen excesivo énfasis en la virginidad y la conducta sexual de las mujeres. Más importante aún, se dice que el Inca es caprichoso y pendenciero, incapaz de vivir en paz con sus vecinos y dado a castigar a sus súbditos con la muerte sin razón justificada. Provisto de poderes y conocimientos vivificantes extraordinarios, el Inca es representado, sin embargo, como un asesino caníbal, cruel y sanguinario.

## Civilización versus barbarie

Que los pueblos andinos y amazónicos se viesan mutuamente como menos civilizados que ellos mismos no resulta sorprendente. Tal como Arens (1979) lo ha demostrado ampliamente, muchos pueblos recurren a acusaciones de canibalismo para desacreditar a sus vecinos, especialmente si estos son enemigos. Lo que aquí resulta interesante es que andinos y amazónicos se veían mutuamente no solo como salvajes sino, más específicamente, como la encarnación de las gentes primitivas de sus respectivos pasados míticos. Esto confirma la noción de que las representaciones del *otro* están marcadas por las filosofías sociales propias, las cuales encuentran expresión en conjuntos de mitos que recuentan el origen de la vida social. Estas sociologías indígenas tienen con frecuencia un carácter evolucionista, pintando las primeras eras de la historia humana como pobladas por gentes primitivas que carecían de las artes de la vida social. Cuando se comparan las visiones andinas y amazónicas de la historia de la humanidad queda claro, sin embargo, que los elementos que los pueblos de cada una de estas regiones escogen para describir lo que consideran la vida ‘primitiva’ son muy diferentes. A fin de identificar estos elementos, y en interés de la brevedad, analizaré solo tres fuentes: Garcilaso y Guamán Poma para las visiones andinas y el mito yánesha del origen de la vida social para la perspectiva amazónica.

Garcilaso (1963: 25-32) y Guamán Poma (1987: 49-51) proporcionan imágenes de las gentes primordiales que comparten muchos rasgos comunes, a la vez que presentan algunas importantes discrepancias. Ambos autores afirman que las gentes primitivas —a las que Guamán Poma llama *wira wiracocha runa*— vivían en un ambiente salvaje, caracterizado por la existencia de bosques enmarañados y abundancia de animales carnívoros. Ambos dicen que carecían de ropa y andaban desnudos. No tenían casas y vivían en cuevas, grietas y saledizos rocosos. Ignoraban la vida en aldeas y vivían dispersos, en pequeños grupos, deambulando por la tierra, sin leyes ni líderes, ni una verdadera organización social, actuando, al decir de Guamán Poma (1987: 50), como si fueran una “gente perdida”. Pero mientras Garcilaso asegura que las gentes primitivas no conocían las instituciones del matrimonio y la familia, Guamán Poma indica que se casaban y tenían una forma embrionaria de vida familiar. Y mientras Garcilaso dice que estas gentes ignoraban la agricultura y la crianza de animales, alimentándose únicamente mediante la recolección y el canibalismo, Guamán Poma dice que tenían conocimientos rudimentarios de agricultura. Finalmente, en contraste con Garcilaso, quien afirma que no tenían religión, Guamán Poma dice que no eran idólatras y tenían

cierto conocimiento acerca de la existencia del dios creador cristiano. Ambos autores coinciden, sin embargo, en que el principal rasgo de las gentes primitivas —al igual que de los indígenas amazónicos— era que carecían de las instituciones características de las formaciones sociales estatales.

El mito de Sanrronesha' o los asesinados, que narra cómo se originó la vida social entre los yánasha, presenta un fuerte contraste con estas visiones andinas (Smith, 1977). Comienza con una breve sociología en la cual se dice que las gentes primordiales no conocían las relaciones sociales armoniosas. Estaban organizados en grupos de descendencia. Cada uno de estos grupos tenía su propio nombre. Sus miembros se casaban entre sí, con frecuencia entre hermanos. Cada grupo tenía su propio territorio, donde cazaban, pescaban y recolectaban. Si un intruso se adentraba en el territorio de otro grupo, lo emboscaban y mataban. Vivían, por lo tanto, en un permanente estado de guerra. Esta situación terminó cuando una mujer que estaba en busca de su esposo —asesinado por sus vecinos— llegó con sus hijos a Sanrronesho, la tierra de los asesinados, ubicada en el plano más elevado del universo. Allí, la mujer y sus hijos aprendieron de los asesinados —convertidos en buitres— a preparar masato, hacer flautas de pan y cantar canciones sagradas *koshamhñats*. Al volver a la Tierra, la mujer invitó a sus vecinos, incluidos los asesinos de su esposo, a tomar masato y festejar tocando música *koshamhñats*. Se dice que fue así que los yánasha establecieron relaciones sociales armoniosas entre sí y se convirtieron en una gran familia.

Los rasgos que los yánasha atribuyen a las gentes de la era presocial coinciden en gran medida con aquellos que Guamán Poma le atribuye a los *auca runa*, las gentes de la cuarta Era de la historia andina, responsables del surgimiento de sociedades estatales. Según Guamán Poma (1987: 63-64), estas gentes eran muy ricas y poseían mucho oro y plata. Abandonaron los valles para establecerse en las alturas, donde construyeron grandes fortalezas para defender sus tierras y familias de sus enemigos. Hacían permanentemente la guerra guiados por sus reyes y valientes capitanes. Había mucha mortandad y derramamiento de sangre. Se quitaban sus mujeres e hijos, así como sus sementeras, acequias y pastizales. Se robaban sus pertenencias, ropa, plata, oro, cobre y hasta las piedras de moler. Eran gentes belicosas, crueles y traidoras. Tenían grandes reyes y muchos señores y señoras principales, todos ellos regidos por un poderoso emperador.

A pesar de que existen importantes diferencias entre las gentes primordiales del mito yánasha y los *auca runa* de la narración de Guamán Poma, también existen similitudes cruciales, tales como la importancia otorgada a la noción de territorialidad, la centralidad de la propiedad privada, la omnipresencia de la guerra, y el peso de la endogamia y la descendencia como principios rectores de la organización social.

Entre los actuales yánasha, la territorialidad se expresa más como una relación por la cual la gente pertenece a una determinada tierra que como una en la que un determinado territorio pertenece a un grupo de personas. En contraste, los yánasha primordiales, al igual que los *auca runa*, tenían territorios bien delimitados y se oponían a que gente foránea tuviera acceso a ellos. La propiedad individual o colectiva de la tierra y sus recursos era, hasta épocas recientes, una noción ajena entre los yánasha. En cambio, los yánasha primitivos y los *auca runa* reclamaban propiedad colectiva sobre los recursos

encontrados en sus territorios. Los yánesha actuales consideran la guerra como una empresa indeseable y disruptiva. Tanto la documentación histórica como la tradición oral confirman que los yánesha no practicaban la endoguerra ni peleaban con sus vecinos y parientes arahuacohablantes.

En el mito yánesha, territorialidad, propiedad privada y guerra son elementos inextricablemente asociados a la existencia de grupos de descendencia endogámicos. Este tipo de estructura social impide el intercambio matrimonial entre grupos, propiciando así el aislamiento, la sospecha y un permanente estado de hostilidad intergrupala. Adicionalmente, este tipo de estructura promueve la diferenciación social entre grupos familiares o linajes más o menos poderosos. La endogamia y la descendencia como principios de organización social y liderazgo también son centrales en la descripción que Guamán Poma hace de los auca runa. Entre estas gentes belicosas no se daban intercambios matrimoniales entre grupos. La gente se casaba al interior de su grupo o, a lo más, robaba mujeres y niños a sus enemigos. A su vez, el liderazgo, originalmente asociado a las destrezas guerreras, más tarde vino a depender de nociones de nobleza y descendencia.

De esta manera, los elementos que desde un punto de vista andino son considerados como los fundamentos de la vida civilizada —territorio, propiedad privada, aparato de guerra, y liderazgo basado en principios de descendencia—, desde una perspectiva yánesha son característicos de la etapa salvaje del desarrollo humano. En vez de asegurar la armonía social y una vida tranquila y productiva, los rasgos que distinguen a las sociedades estatales son concebidos como causantes del mayor mal de todos: un estado de conflicto permanente y la toma de vidas humanas. Estamos, por lo tanto, frente a dos concepciones divergentes de la vida civilizada que probablemente enfrentaron a andinos y amazónicos desde la aparición de las primeras sociedades de tipo estatal en la región andina: Kotosh (2000 a. C.) y Chavín de Huántar (1200 a. C.) en el Perú; Cerro Narrío (2000 a. C.) y Cotocollao (1500 a. C.) en Ecuador; Chiripa (1500 a. C.) y Wankarani (1200 a. C.) en Bolivia; Tierradentro (1000 a. C.) y San Agustín (1000 a. C.) en Colombia.

Si hubiéramos de resumir las características de estas filosofías sociales antitéticas en solo dos palabras, diríamos que mientras que los andinos ponen énfasis en las nociones de propiedad y autoridad centralizada, los amazónicos privilegian las nociones de generosidad y autonomía personal. Cada uno de estos pueblos está convencido de que sus rasgos sociales son indispensables para la existencia de una vida civilizada; y cada uno está convencido que la ausencia de estos rasgos en el *otro* es prueba de su barbarie. Existe, sin embargo, una importante diferencia: mientras los pueblos andinos consideraban que el único medio de rescatar a los amazónicos de su estado de vida salvaje era conquistándolos a fin de civilizarlos, los amazónicos no creían poder civilizar a sus vecinos andinos. Desde su punto de vista, la única estrategia posible frente a estos intrusos era mantenerlos a distancia o destruirlos, así como todo signo de su presencia.

Es supuestamente contra esta amenaza que los incas erigieron numerosas fortalezas a todo lo largo de las laderas orientales de los Andes. Esta, sin embargo, puede no haber sido su principal función. Uno podría imaginar estos sitios fuertes no solo como defensas contra los salvajes amazónicos, sino también como un medio para impedir que los va-

sallos rebeldes, los nobles rivales y los usurpadores se aliasen a los salvajes de la ‘zona tribal’, el área que estaba más allá de los largos brazos del Estado inca. Este no era un fenómeno poco común. Bajo el liderazgo de Ancohuallo, los chancas prefirieron huir hacia las tierras bajas de Moyobamba antes que reconocer la soberanía inca. Incluso los incas, tras haber sido derrotados por los españoles, optaron por refugiarse en las tierras bajas de Vilcabamba. Debido a su ubicación en la periferia del Estado inca, su difícil topografía, su duro clima, y su sociología igualitaria, la región amazónica aparecía como el perfecto refugio para aquellos que buscaban escapar de la tiranía o luchar contra ella. Así, la región amazónica aparece como un espacio de libertad; la antítesis del estado y los poderes establecidos. No es coincidencia, por lo tanto, que Juan Santos Atahualpa, el líder mesiánico andino del siglo XVIII, optara por iniciar en la Amazonía lo que él pensaba se convertiría en una gran sublevación andina. O que los más grandes movimientos insurgentes ocurridos en los países andinos durante el siglo XX hayan establecido sus principales bases en la región amazónica.

## **Imaginarios cacicales**

Lo dicho hasta ahora pareciera sugerir que los pueblos indígenas andinos y amazónicos constituyen entidades monolíticas cuyos diversos miembros comparten estructuras políticas e imaginarios sociales similares. Esto está lejos de ser verdad. En esta última sección quisiera dejar en claro que estoy en contra de este tipo de análisis esencialista, por cuanto creo que el mismo es en gran medida responsable por la perpetuación de la divisoria que separa a ambas regiones. No se puede tratar a todos los amazónicos o a todos los andinos como si fueran idénticos. Y aun cuando uno haga esto con propósitos analíticos —tal como lo he hecho yo en este artículo— no se debe perder de vista que tanto los indígenas andinos como los amazónicos presentan importantes diferencias internas. Las descripciones que hace Garcilaso de los diversos pueblos andinos sometidos por los Incas son más que suficientes para demostrar el alto grado de diversidad sociológica existente en los Andes de los siglos XIV y XV. La evidencia arqueológica y etnohistórica también muestra que no todas las sociedades indígenas amazónicas eran igualitarias. Algunas se habían convertido, o estaban en proceso de convertirse, en sociedades estratificadas con formas embrionarias de propiedad privada, esclavitud y autoridad central (Santos Granero, 2009).

Los caduveo guaicurúhablantes del Gran Chaco constituyen un buen ejemplo de este tipo de sociedad. Una breve mirada a sus filosofías y prácticas sociales deja en claro que sociedades como esta no comparten el ethos político igualitario que caracteriza a otras sociedades de la América tropical. Los mitos que narran el origen de los caduveo afirman que estos fueron los últimos en ser creados, pero en compensación se les otorgó el poder de someter y esclavizar a todos sus vecinos (Serra, 1850: 359-360; Wilbert y Simoneau, 1989: 23-24). Los ancestros de los caduveo son descritos como gentes pobres que solo contaban con su valentía para ganarse la vida. Justifican su fiereza y tendencias bélicas como resultado de su asociación con animales agresivos, tales como las abejas. Finalmente, describen a todos sus vecinos como esclavos potenciales, justificando su posición de supremacía como resultado de un mandato divino. Estas narraciones de violencia, jerarquía y dominación, que son ajenas a las sociedades amazónicas igualitarias del piedemonte andino, contienen, sin embargo, la

mayoría de los elementos que los yánesha atribuyen tanto a las gentes salvajes de los tiempos primordiales como a los incas míticos.

La sociedad caduvea en la época de contacto era radicalmente diferente de las actuales sociedades indígenas amazónicas. Contactados en 1548, los caduveo eran descritos como una de las más poderosas “naciones” de la cuenca del río Paraguay. Hacían la guerra a todos sus vecinos en venganza por pasados agravios (Sánchez Labrador, 1910-17: I, 310-311; Méndez, 1969: 57-58), o para expandir sus pesquerías, territorios de caza y bosques de algarrobo (Núñez Cabeza de Vaca, 1585: 76r-77v). Aunque no practicaban la agricultura, cada grupo regional tenía control sobre un territorio bien delimitado, el cual siempre incluía un tramo del río Paraguay. Y aun cuando se permitía que miembros de otros grupos regionales cazasen, pescasen o recolectasen ocasionalmente en los mismos, el acceso a estos estaba totalmente vedado a los no caduveo (Lozano, 1733: 53; Jolis, 1972: 301-302).

En sus incursiones guerreras, los caduveo mataban a todos los adultos, capturando únicamente a mujeres y niños (Sánchez Labrador, 1910-17: I, 311). El prestigio de un hombre se medía por el número de esclavos que poseía. La mayor parte de los cautivos de guerra eran empleados en las tareas más arduas o como sirvientes domésticos. A diferencia de otras tribus chaqueñas, los caduveo rara vez se casaban con sus cautivas de guerra. Estas eran empleadas como sirvientas y más tarde, en tiempos coloniales, eran vendidas a los españoles y portugueses (Lozano, 1733: 67). Los niños cautivos eran criados en el lenguaje y las costumbres de sus amos. Algunos eran eventualmente integrados mediante matrimonio con gente caduvea; otros se casaban con hombres o mujeres cautivas, y sus hijos eran considerados cautivos al igual que ellos.

En la época de contacto, los caduveo también habían sometido a segmentos de los pueblos guaná, toyana y naperú en carácter de poblaciones tributarias. Los amos caduveo visitaban a sus tributarios periódicamente para recoger su tributo bajo la forma de productos agrícolas, tabaco, textiles y otros bienes. Aquellos tributarios que vivían más cerca de los campamentos de sus amos cultivaban sus tierras, actuaban como sirvientes y los apoyaban en sus ataques contra terceros partidos (Azara, 1809: II, 96). La población esclava y tributaria constituía un alto porcentaje de la población total, llegando en algunos casos a representar un 42% de la población total (Lozano, 1733: 62).

Los caduveo estaban bien avanzados en el proceso de estratificación social y estaban divididos en gente de estatus cacical, guerreros, gente ordinaria libre, esclavos y tributarios (Lowie, 1948: 348; Steward y Faron, 1959: 422). Entre la gente noble se encontraban aquellos que pertenecían al grupo por descendencia y aquellos a los que se confería este estatus por una vida como recompensa por actos extraordinarios de valentía. Los guerreros tenían un estatus más bajo que los miembros de las familias cacicales y las gentes principales. Originalmente, la membresía dentro de este grupo dependía de sus proezas militares, pero conforme las diferencias sociales se hicieron más marcadas, el estatus guerrero se hizo mayormente hereditario. Las personas ordinarias libres ocupaban un estatus bajo. El de los esclavos cautivos era aún más bajo, se les asignaban las tareas más pesadas y carecían de libertad de movimiento y otros derechos que tenían los caduveo ordinarios. El estatus social de los tributarios guaná

era el de subordinados, pero dado que la sociedad guaná también estaba altamente estratificada, el estatus de un determinado tributario variaba mucho de acuerdo con su posición en su propia sociedad.

Los caduveo también desarrollaron formas centralizadas de autoridad. A fines del siglo XVIII, estaban divididos en seis grandes cacicazgos suprarregionales (Sánchez Labrador, 1910-17: I, 255). Estos, a su vez, estaban divididos en diez parcialidades, o grupos regionales encabezados por un jefe principal, y en numerosas capitanías o tolderías, grupos locales o campamentos liderados por capitanes de más bajo rango. No existían, sin embargo, líderes que tuvieran influencia sobre la totalidad de la nación caduvea.

Pueblos amazónicos jerárquicos como los antiguos caduveo comparten más elementos con los pueblos andinos tal como los representa Guamán Poma, o con las gentes primordiales del mito yánesha, que con las sociedades igualitarias que ahora se nos aparecen como típicas de la región amazónica. La existencia de un fuerte aparato de guerra, marcada estratificación interna, poblaciones subordinadas y jefes principales, así como el énfasis en nociones de territorialidad, nobleza y descendencia indican que estas y otras sociedades de las tierras bajas de Sudamérica —tales como los omagua, manao y yurimagua— estaban en proceso de convertirse en sociedades complejas, similares en muchos aspectos a los proto-estados surgidos en Mesopotamia, India y China. La conquista europea de América puso fin a este proceso. Con la desaparición de estas sociedades, la Amazonía se convirtió en una región predominantemente ocupada por sociedades aldeanas, igualitarias y multicéntricas o, como diría Clastres (1987), “sociedades contra el Estado”. Resulta cada vez más claro, sin embargo, que estas sociedades son los remanentes de formaciones más complejas y poderosas; y por ello creo que ha llegado el tiempo de que comencemos a cuestionar y revisar nuestros viejos puntos de vista sobre la sociología indígena amazónica.

## Conclusión

Habiendo establecido que la divisoria Andes-Amazonía ha persistido a pesar de la existencia de una interacción intensa y de larga data entre los habitantes de ambas regiones, mi principal conclusión no puede ser sino que no hay barreras más grandes que aquellas erigidas por la mente. Al subrayar los rasgos sociales que un determinado pueblo considera como positivos en su propia sociedad, a la par que señalar los rasgos negativos de las sociedades de los *otros*, los imaginarios sociales actúan con frecuencia como generadores de identidades sociales que son mucho más efectivas en mantener la brecha entre el *nosotros* y los *otros* que las propias estructuras y prácticas sociopolíticas que les dieron origen. En efecto, tal como afirma Gaonkar (2002: 1), estos imaginarios se comportan como una “matriz simbólica dentro de la cual la gente imagina y actúa como agentes colectivos fabricantes de mundos”. Son las “imágenes cognitivas y somáticas” que la gente lleva dentro de sí para conferir sentido a situaciones, gentes y lugares diferentes (Huysen, 2008: 3). Es por esta razón que los imaginarios que andinos y amazónicos tienen respecto del *otro* han sido tan efectivos en reforzar y reproducir las barreras producto, inicialmente, de sistemas económicos, políticos y sociales muy diferentes.

Y, sin embargo, enfrentados a la gran cantidad de evidencia que demuestra incuestionablemente los muchos vínculos existentes entre las poblaciones indígenas andinas y amazónicas, no debemos dejarnos cegar por lo que parecen ser diferencias sociales irredimibles. En efecto, como he señalado, la evidencia arqueológica e histórica demuestra que, lejos de ser regiones homogéneas, tanto los Andes como la Amazonía fueron áreas de una gran diversidad sociopolítica. Así, por ejemplo, en la Amazonía central se ha encontrado evidencia de formaciones sociales complejas compuestas por conjuntos regionales de centros rituales y políticos que agrupaban tanto a gentes seminómadas con patrones de asentamiento disperso como a gentes más sedentarias viviendo en asentamientos demográficamente densos de tipo urbano (Heckenberger, 2006). Más recientemente se ha encontrado evidencia de la existencia de asentamientos urbanos de baja densidad tanto en la región de Marajó en la boca del Amazonas (Roosevelt, 1991), como en la Amazonía suroccidental (Iriarte et al., 2020; Pärssinen y Ranzi, 2020), la Amazonía ecuatoriana (McMichael et al., 2012) y la Amazonía boliviana (Erickson, 2009). En cuanto a los Andes, por su parte, basta leer la obra del Inca Garcilaso de la Vega, como he señalado, para darse cuenta de que en el siglo XV, antes de la conquista, la región se presentaba como un mosaico de pueblos con muy diferentes formas de organización social: desde reinos de tamaño diverso hasta señoríos de carácter urbano pasando por pueblos como los que habitaban las provincias norandinas de Cayampi, Urcollasu y Tincuracu, sobre los cuales el cronista afirma que eran “gente muy rústica, sin señores, ni gobierno ni otra policía alguna, sin ley ni religión” (Garcilaso de la Vega, 1963: 355).

En pocas palabras, si bien los imaginarios del *otro* en los Andes y la Amazonía tienen su sustento en realidades sociopolíticas diferentes, estas no eran tan monolíticas como generalmente se piensa y presentaban un alto nivel de variación interna. Por ello se hace necesario cuestionar y dejar atrás aquellas miradas académicas esencialistas que son incapaces de reconocer la diversidad de modelos de organización social que se encuentran al interior de lo que se ha dado en llamar sociedades “andinas” y “amazónicas”.

## Referencias

### Fuentes primarias

- Anónimo (1991[¿1598?]). *The Huarochiri Manuscript. A Testament of Ancient and Colonial Andean Religion*. Traducción del quechua por F. Salomon y G. L. Urioste. Austin: University of Texas Press.
- Azara, F. de. (1809). *Voyages dans l'Amérique Méridionale*. Editado por C. A. Walckenaer. París: Dentu.
- Cusi Yupanqui, T. (1992 [1570]). *Instrucción al licenciado Lope García de Castro*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Garcilaso de la Vega, I. (1963 [1609]). *Comentarios reales de los Incas*. Montevideo: Ministerio de Educación Pública y Previsión Social.
- Guamán Poma de Ayala, F. (1987 [1615]). *Nueva crónica y buen gobierno*. Madrid: Historia 16.

- Jolis, J. (1972 [1789]). *Ensayo sobre la historia natural del Gran Chaco*. Resistencia: Universidad Nacional del Nordeste, Facultad de Humanidades, Instituto de Historia.
- Lozano, P. (1733). *Descripción chorographica del terreno, ríos, árboles, y animales de las dilatadísimas provincias del Gran Chaco, Gualabamba; y de los ritos, y costumbres de las innumerables naciones bárbaras, e infieles que le habitan*. Córdoba: Colegio de la Assumpcion, por Joseph Santos Balbàs.
- Méndez, F. (1969 [1772]). Carta do Franciscano Frei Francisco Mendes sôbre os costumes dos Indios Mbaia e Guaná, no Alto-Paraguai. En J. Cortesão (Comp.), *Do Tratado de Madri à conquista dos sete povos (1750-1802)*. Río de Janeiro: Biblioteca Nacional.
- Núñez Cabeza de Vaca, A. (1585). Comentarios de... adelantado y gobernador de la provincia del Río de la Plata. En Á. Núñez Cabeza de Vaca, *La relación y comentarios del gobernador... de lo acaecido en las dos jornadas que hizo a las Indias* (ff. lvii-clxiii). Valladolid: Francisco Fernández de Córdoba.
- Pachacuti Yamqui Salcamaygua, J. de S. C. (1993 [¿1613?]). *Relación de las antigüedades deste Reyno del Piru*. Estudio etnohistórico y lingüístico de P. Duviols y C. Itier. Cuzco: IFEA / Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas".

## Fuentes secundarias

- Arens, W. (1979). *The Man-Eating Myth: Anthropology and Anthropophagy*. Nueva York: Oxford University Press.
- Bellier, I. y Hocquenghem, A. M. (1991). De los Andes a la Amazonía: una representación evolutiva del 'otro'. *Bulletin de l'Institute Français d'Études Andines*, 20(1): 41-59.
- Bertrand-Rousseau, P. (1984). A propósito de la mitología shipibo. *Anthropológica*, 2(2): 209-232.
- Bourdieu, P. (1977). *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Clastres, P. (1987). *Society against the State: Essays in Political Anthropology*. Nueva York: Zone Books.
- Erickson, C. L. (2009). "Agency, Causeways, Canals, and the Landscapes of Everyday Life in the Bolivian Amazon". En J. E. Snead, C. L. Erickson y J. A. Darling (Eds.), *Landscapes of Movements. Trails, Paths, and Roads in Anthropological Perspective*, (pp. 204-231). Filadelfia: University of Pennsylvania Press.
- Gaonkar, D. P. (2002). Toward New Imaginaries: An Introduction. *Public Culture*, 14(1): 1-19.
- Gray, A. (1996). *The Arakmbut. Mythology, Spirituality, and History in an Amazonian Community*. Providence: Berghahn Books.
- Heckenberger, M. (2006). History, Ecology, and Alterity: Visualizing Polity in Ancient Amazonia. En W. Balée y C.L. Erikson (Eds.), *Time and Complexity in Historical Ecology: Studies in the Neotropical Lowlands* (pp. 311-340). Nueva York: Columbia University Press.
- Huyssen, A. (2008). Introduction: World Cultures, World Cities. En A. Huyssen (Ed.), *Other Cities, Other Worlds: Urban Imaginaries in a Globalization Age* (pp.

- 1-24). Durham: Duke University Press.
- Iriarte, J.; Robinson, M.; De Souza, J.; Damasceno, A.; Da Silva, F.; Nakahara, F.; Ranzi, A. y Aragao, L. (2020). Geometry by Design: Contribution of Lidar to the Understanding of Settlement Patterns of the Mound Villages in SW Amazonia. *Journal of Computer Applications in Archaeology*, 3(1): 151-169.
- Lowie, R. H. (1948). Social and Political Organization of the Tropical Forest and Marginal Tribes. En J. H. Steward (Ed.), *Handbook of South American Indians* (vol. 5: 313-350). Washington DC: Government Printing Office.
- McCallum, C. (2000). Incas e Nawas. Produção, transformação e transcendência na história Kaxinawá. En B. Albert y A. R. Ramos (Orgs.), *Pacificando o branco. Cosmologias do contato no Norte-Amazônico* (pp. 375-398). São Paulo: Editora UNESP / Imprensa Oficial do Estado.
- McMichael, C. H.; Piperno, D. R.; Bush, M. B.; Silman, M. R.; Zimmerman, A. R.; Raczka, M. F. y Lobato, L. C. (2012). Sparse Pre-Columbian Human Habitation in Western Amazonia. *Science*, 336: 1429-1431.
- Ortiz de Villalbalba, J. S. (1989). *Sacha Pacha. Mitos, poesías, sueños y refranes de los Quichua amazónicos*. Quito: Ediciones Abya-Yala / MLAL.
- Pärssinen, M. y Ranzi, A. (2020). Mobilidade cerimonial e a emergência do poder político com as primeiras estradas conhecidas do oeste amazônico (2000 A.P.). En R. Vilaça y R. Simas de Aguiar (Coords.), *(I)Mobilidades na Pré-história: Pessoas, recursos, objetos, sítios e territórios*, (pp. 307-349). Coimbra: Coimbra University Press.
- Renard-Casevitz, F. M. (1991). *Le banquet masqué. Une mythologie de l'étranger*. Paris: Lierre & Coudrier Editeur.
- Renard-Casevitz, F. M., Saignes, Th. y Taylor, A. C. (1988). *Al este de los Andes: relaciones entre las sociedades amazónicas y andinas entre los siglos XV y XVII*. Quito: Ediciones Abya-Yala / IFEA.
- Roe, P. G. (1982). *The Cosmic Zygote. Cosmology in the Amazon Basin*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Roosevelt, A. C. (1991). *Moundbuilders of the Amazon. Geophysical Archaeology on Marajo Island, Brazil*. San Diego: Academic Press.
- Sánchez Labrador, J. (1910-1917). *El Paraguay Católico*. Buenos Aires: Imprenta de Coni Hermanos.
- Santos Granero, F. (1980). La relación sierra-ceja de selva: algunas interrogantes en torno a las actividades productivas de las etnias huanuqueñas, siglos XVI-XVII. (Tesis de Bachillerato, Pontificia Universidad Católica del Perú de Lima.)
- (1985). Crónica breve de un etnocidio o génesis del mito del 'gran vacío amazónico'. *Amazonia Peruana*, 6(11): 9-38.
- (1986). Power, Ideology and the Ritual of Production in Lowland South America. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 21(4): 657-79.
- (1991). *The Power of Love: The Moral Use of Knowledge Amongst the Amuesha of Central Peru*. London: Athlone Press.
- (1992). *Etnohistoria de la alta Amazonía, siglos XV al XVIII*. Quito: Abya-Yala / CEDIME / MLAL.
- (1993). Anticolonialismo, mesianismo y utopía en la sublevación de Juan Santos Atahualpa, siglo XVIII. *Data, Revista del Instituto de Estudios Andinos y*

- Amazónicos*, 4: 133-152.
- (1994). *El poder del amor: el uso moral del conocimiento entre los Amuesha del Perú Central*. Quito: Abya-Yala.
- (2002). Boundaries are Made to be Crossed: The Magic and Politics of the Long-lasting Amazon/Andes Divide. *Identities*, 9(4): 545-569.
- (2009). *Vital Enemies: Slavery, Predation, and the Amerindian Political Economy of Life*. Austin: University of Texas Press.
- Serra, R. F. de A. (1850). Continuação do parecer sobre os índios Uaicurus e Guanás. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* (Segunda Serie), 6(19): 348-395.
- Smith, R. Ch. (1977). Deliverance from Chaos for a Song: A Social and Religious Interpretation of the Ritual Performance of Amuesha Music (Tesis de doctorado, Cornell University).
- Steward, J. H. y Faron, L. C. (1959). *Native Peoples of South America*. Nueva York: McGraw-Hill Book Co. Inc.
- Wilbert, J. y Simoneau, K. (eds.). (1989). *Folk Literature of the Caduveo Indians*. Los Angeles: UCLA Latin American Center Publications.
- Wistrand-Robinson, L. (1998). *Cashibo Folklore and Culture. Prose, Poetry, and Historical Background*. Dallas: Summer Institute of Linguistics.