

APUS, CACIQUES Y PRESIDENTES

Estado y política indígena amazónica en los países andinos



Alexandre Surrallés, Oscar Espinosa y David Jabin (eds.)

APUS, CACIQUES Y PRESIDENTES

Estado y política indígena amazónica
en los países andinos

Alexandre Surrallés, Oscar Espinosa y David Jabin (eds)

IWGIA

Apus, caciques y presidentes

Estado y política indígena amazónica en los países andinos

Copyright: los autores

Diseño gráfico: Jorge Monrás

Producción editorial: Alejandro Parellada

HURRIDOCS CIP DATA

Título: Apus, caciques y presidentes

Estado y política indígena amazónica en los países andinos

Editado por: Alexandre Surrallés, Oscar Espinosa y David Jabin

Impresión: Tarea Asociación Gráfica Educativa - Perú

Número de páginas: 273

ISBN: 978-87-92786-65-4

Hecho el depósito legal en la Biblioteca Nacional de Perú

Idioma: castellano

Index: 1. Pueblos indígenas – 2. Bolivia, Perú, Ecuador, Colombia

Región geográfica: América del Sur

Editorial: IWGIA

Fecha de publicación: marzo de 2016



GRUPO INTERNACIONAL DE TRABAJO SOBRE ASUNTOS INDIGENAS

Classensgade 11 E, DK 2100 – Copenhagen, Dinamarca

Tel: (45) 35 27 05 00

E-mail: iwgia@iwgia.org – Web: www.iwgia.org



IFEA

INSTITUTO FRANCÉS DE ESTUDIOS ANDINOS
UMIFRE 17 MAEDI/CNRS-USR 3337 AMÉRICA LATINA

INSTITUTO FRANCÉS DE ESTUDIOS ANDINOS

UMIFRE 17, MAEDI/CNRS-USR 3337 América Latina

Jirón Batalla de Junín 314, Lima 4, Perú

Tel: (511) 447 60 70

E-mail: IFEA.direction@cnrs.fr – Web: <http://www.ifeanet.org>

Este volumen corresponde al tomo 339 de la colección Travaux de l'Institut Français d'Études Andines (ISSN 0768-424X)



PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

Departamento de Ciencias Sociales

Av. Universitaria 1801, San Miguel, Lima 32, Perú

Tel: (511) 626 2000 anexo 4300

<http://departamento.pucp.edu.pe/ciencias-sociales/>

Para Jean-Pierre Chaumeil

El primer texto de esta compilación pertenece a Jean-Pierre Chaumeil a quien el resto de los autores queremos dedicar este libro. Jean-Pierre no representa para todos nosotros lo mismo: para unos es el director de tesis siempre disponible y solidario; para otros un maestro y un guía en nuestros primeros pasos por la Amazonía; y para los demás, un colega con varios decenios colaborando y compartiendo el entusiasmo por los estudios sobre la selva. Pero lo que comparte Jean-Pierre con todos nosotros indistintamente es la amistad y el placer de encontrarse aquí o allá para hacer avanzar el conocimiento con alegría y entusiasmo. Es quizá por esto que impulsó la iniciativa de crear este grupo de investigación internacional llamado APOCAMO, cuyos trabajos del periodo reciente se presentan aquí. Ahora, aprovechando su jubilación de la vida activa como Director de investigaciones del CNRS para así poder dedicarse todavía con más tiempo y pasión a la historia y la antropología de las tierras bajas de América del Sur, queremos rendirle aquí un homenaje de reconocimiento, afecto y amistad.

Contenido

Introducción

Alexandre Surrallés, Oscar Espinosa y David Jabin.....	9
--	---

PRIMERA PARTE

La geografía del Estado: la dimensión urbana de la política indígena

“Aux marches du palais”: la presencia de emisarios indígenas amazónicos en el Palacio de Gobierno de Lima (1868-1950) J-P Chaumeil	23
---	----

Para ver y ser vistos – El uso político del espacio urbano entre los yuquis de la Amazonía boliviana David Jabin.....	39
--	----

El viaje hacia la ciudad: caminos de vida, camino para el poder. La nueva forma del ritual de iniciación entre los Awajún (1930-1960) Silvia Romio.....	61
--	----

Los Apus y la ciudad: construcción y ejercicio del liderazgo en las comunidades wampis Paul Codjia	81
---	----

La política indígena en la ciudad: el caso de las comunidades urbanas shipibo-konibo Oscar Espinosa	97
--	----

SEGUNDA PARTE

El aparato del Estado: el movimiento indígena por y contra la administración

“Yo voy a ser presidente del país”: el ejercicio del poder local desde la diversidad. Marcelino Chumpi, prefecto de la provincia de Morona Santiago, Amazonía ecuatoriana Fernando García Serrano.....	119
---	-----

Un estado intermitente: las relaciones entre el Estado boliviano
y las poblaciones indígenas de tierras bajas, (1825-1990)
Ana María Lema Garrett..... 137

Límites a la Autonomía Indígena en la Amazonía colombiana
François Correa Rubio 155

TERCERA PARTE

El lenguaje del Estado: el fetichismo de lo jurídico en la política indígena

“Si matamos a un brasileño, ¿en que le concierne al gobierno?”
Análisis de un caso de brujería entre los chácobos
Philippe Erikson..... 179

Entre la brujería y la ley: los certificados de un iwishin awajún
Simone Garra 195

Chamanismo, petróleo e itinerarios legales inconclusos
en la Amazonía de Ecuador
Ivette Vallejo y Corinne Duhalde.....215

De un convenio de recolección de muestras vegetales a la creación
del Instituto de Etnobotánica yánesha “Domingo Huayul Espíritu”:
estudio de caso en la selva central peruana
Céline Valadeau235

Derechos universales y posicionamientos locales:
la Declaración de las Naciones Unidas para tres pueblos indígenas
Alexandre Surrallés253

Nota biográfica de los editores273

Introducción

Alexandre Surrallés, Oscar Espinosa y David Jabin

En vistas a conseguir espacios de reconocimiento de sus derechos, de participación y de representación, el movimiento indígena amazónico en los países andinos se ha organizado desde la década de los 1980 como una plataforma para interactuar con el Estado. Ahora bien, el Estado es un ente complejo y heterogéneo. Es, por supuesto, el Estado central, en su variedad de poderes y ministerios, pero también son los gobiernos regionales, provinciales y locales muy importantes para las poblaciones indígenas amazónicas, alejadas de las grandes capitales. El Estado define así un territorio nacional como teatro de operaciones para la política indígena con una geografía de puntos en el mapa con orden de jerarquía. De abajo hacia arriba: los municipios locales, las capitales provinciales, las regionales y, en la cima, la capital de unos estados históricamente centralizados, con el Palacio o Casa de Gobierno coronando el todo.

El éxodo rural de las poblaciones indígenas hacia las grandes ciudades y el proceso de urbanización de la Amazonía siguen las tendencias que marcan estos mapas del territorio nacional. Cada uno de estos lugares están a su vez ocupados por las diferentes instituciones, ministerios y poderes en que se divide el Estado según el modelo republicano compartido en sus fundamentos por todos los países andinos. Sin embargo, hay el Estado en mayúscula, que otorga derechos pero que intercede para los grandes agentes económicos con intereses en la selva; y hay el Estado, ya no como ente abstracto, sino como un conjunto de instituciones formada por jueces, policías, políticos y técnicos, que entran en contacto con los dirigentes amazónicos para dirimir asuntos de todo tipo. A veces ocurre que estos mismos dirigentes indígenas se convierten en funcionarios, como técnicos o políticos electos, con todo lo que entraña de paradójico.

Estos diferentes aspectos del Estado, con niveles varios y estamentos distintos, imponen todos de la misma manera la práctica burocrática y el idioma jurídico como lengua de contacto, que las organizaciones indígenas mimetizan primero, reproducen después, e incorporan en sus relaciones con los demás. El derecho ha sido en efecto una de las arenas políticas preferidas del movimiento indígena amazónico, y no solo para frenar las prerrogativas del Estado, el avance de los colonos o las prebendas de las empresas extractivas. A veces el derecho ha sido empleado para dirimir conflictos entre los propios indígenas o sus organizaciones.

Con el objetivo de analizar estos temas, se han reunido en este libro una serie de contribuciones por antropólogos que trabajan sobre los movimientos indígenas amazónicos en la región andina (Colombia, Ecuador, Perú y Bolivia).¹ Este grupo de investigadores forman parte de un grupo de trabajo internacional "Antropología Política

Contemporánea en la Amazonía Occidental” (en adelante designado bajo el acrónimo GDRI APOCAMO) que se inscribe en el marco de la colaboración científica y la producción editorial entre distintas instituciones desde varios años, e incluso décadas en algunos casos. La publicación que hoy presentamos viene a ilustrar la dinámica y esfuerzos de esta red de cooperación científica.²

Antes de continuar con la descripción de los contenidos de este libro, y para comprender el contexto en el que se ha producido, conviene resumir los temas y orientaciones por los que se ha interesado APOCAMO. Desde hace más de tres décadas los pueblos indígenas de la Amazonía se han convertido en sujetos muy activos – e incluso en actores de primer plano – en el escenario político de los países amazónicos. Sus reivindicaciones políticas encuentran también una amplia resonancia a nivel internacional. Este fenómeno de “hacer política” o, si se prefiere, de politización del movimiento indígena por los propios indígenas, se observa en todos los países andinos, con diferentes particularidades y características según los casos. El grupo de investigación APOCAMO tiene como objetivo de analizar de manera comparativa este proceso de construcción de nuevos modos de representatividad política indígena, tratando de resaltar las especificidades propias a cada país. El proyecto APOCAMO se interesa, como muestra este libro, por el surgimiento de nuevas formas de liderazgo y de representación política en las comunidades indígenas (con el acceso a las municipalidades, al Congreso, a los Ministerios, etc.), sobre el proceso de urbanización creciente y el establecimiento cada vez mayor de una burocracia – hasta de una diplomacia – indígena, así como sobre las consecuencias políticas de los conflictos socio ambientales entre compañías extractivas y poblaciones indígenas.³

Desde un punto de vista de la perspectiva teórica, el grupo APOCAMO se interesa igualmente en renovar el análisis de lo político en la antropología.⁴ La antropología política se ha interesado por temas como la participación de las estructuras de parentesco y las formas de organización social en la determinación del poder político. También por pensar categorías como linaje, clan, casta, clase social y otras que definen colectivos al interior de una misma estructura política. Asimismo, ha examinado las representaciones relacionadas con lo político que se derivan de las narraciones míticas, o las coreografías rituales, entre otras prácticas sociales. Estos temas clásicos no han desaparecido de los trabajos que realiza el grupo de antropología política APOCAMO, pero se han incorporado a una nueva reflexión sobre lo político que surge del proceso irreversible de interpenetración de las sociedades indígenas amazónicas con el contexto social, económico y político global en el que se encuentran hoy los países andinos, donde la selva ha dejado de ser, para lo bueno y lo malo, una región marginal.

En efecto, las economías de los Estados andinos, muy dependientes todavía del sector primario, han decidido incorporar masivamente la Amazonía al sector productivo nacional. Las Tierras Bajas, el Oriente, o la Amazonía, como se le llama a la región selvática en los diferentes países de la región, ha sido atravesada por otros frentes económicos, espontáneos o dirigidos por los Estados. Pero lo nuevo en los últimos

decenios es la fuerte intensidad que se le ha dado al proceso de colonización, de incorporación a la economía de mercado y de presencia del Estado. En este nuevo contexto, la minería y el sector de hidrocarburos son los que marcan el ritmo, seguidos de cerca por otras ramas económicas como el sector maderero, hidroenergético y agroindustrial, en sus versiones legales o ilegales, que precisan de infraestructura de transportes y flujo de personal para su desarrollo. A esta avalancha de actividades en sus espacios territoriales, los pueblos indígenas han reaccionado con un movimiento indígena organizado con voluntad de irrumpir en la política nacional. Este movimiento ha encontrado apoyo en sectores importantes de la opinión pública, así como soporte de ONG internacionales y de instancias multilaterales de promoción de los derechos indígenas, al amparo un edificio jurídico notable aunque de difícil aplicación.⁵ Estos apoyos se han multiplicado con el soporte del movimiento ecologista internacional, que consideran, no sin razón, la cabeza de cuenca amazónica como un región de importancia decisiva.⁶ Los pueblos indígenas de la región se encuentran, en consecuencia, en el centro de encrucijada de carácter global, con la presencia de innumerables actores, y de una complejidad creciente.

Por todo ello, una antropología política que quiere abordar esta nueva realidad precisa analizar no solo como los pueblos indígenas elaboran sistemas de representación y de acción para hacer frente a los desafíos actuales. También precisa describir los sistemas de organización y métodos de diagnóstico, análisis y planificación exógenos que eligen o que prefieren descartar. Necesita además comprender los intereses de todas las partes en juego, nacionales o internacionales, públicas y privadas, empezando por supuesto por el Estado y sus dependencias. Exige, asimismo, abordar el punto de vista subjetivo, la experiencia vital de los actores implicados, en especial de los líderes indígenas, protagonistas principales en el meollo de todo el entramado, centro de todas las presiones, tensiones y contradicciones.

A lo largo de los diferentes talleres que el grupo APOCAMO ha ido realizando y de donde salen los artículos que aquí presentamos, todos estos aspectos se han ido tratando, teniendo en cuenta todos los puntos de vista que confluyen, una visión comparativa entre los países del área andina y el carácter procesual de las dinámicas en juego. Estas ideas se han intentado desarrollar en este libro tratando el tema específico de las relaciones de las nuevas formas de hacer política en la Amazonía con el Estado. Este vasto tema se ha dividido en tres partes.

En la primera parte del libro, titulada *La geografía del Estado: la dimensión urbana de la política indígena*, se analiza el movimiento del campo a la ciudad por parte de los indígenas amazónicos, una tendencia general en todo los países andinos. En efecto, como en otras regiones más estudiadas, los pueblos indígenas de la Amazonía no escapan a este proceso. Su urbanización es hoy en día un hecho confirmado y probablemente irreversible. El crecimiento exponencial de las poblaciones y ciudades amazónicas, alguna de las cuales eran pequeños asentamientos hace algunos años, se

debe al aporte sustancial de indígenas, junto al de migrantes provenientes de regiones no amazónicas. Esta movilidad llega hasta las grandes ciudades capitales y conurbaciones de los países andinos, con una población cada vez más numerosa de indígenas amazónicos, que pasan a menudo por periodos más o menos largos en ciudades intermedias, capitales de provincia o poblaciones menores, no necesariamente situadas en la selva.

La presencia creciente de indígenas en las ciudades no escapa a la atención de la antropología amazónica que empieza a interesarse por una realidad cada vez más evidente y que obliga a revisar los esquemas analíticos clásicos. La dimensión política de este fenómeno es uno de estos temas a revisar y puede abordarse desde varios ángulos. Uno de ellos es el que podríamos llamar la selva en la ciudad: una vez instalados en las ciudades y capitales, los indígenas se organizan. Constituyen asociaciones, promueven una presencia cultural, eligen líderes, reclaman derechos (sobretudo de asentamiento), y todo ello reproduciendo los modelos forjados en la organización comunal selvática y que les son familiares. Por otro lado, el movimiento político indígena es un fenómeno en buena parte urbano, aunque defiende los derechos de territorios y poblaciones rurales. Las sedes de las organizaciones, la vida de los dirigentes, las reuniones y asambleas, las solicitudes de los comuneros se dan en las ciudades y capitales, siguiendo la geografía del poder del Estado. Esto no es por supuesto anodino en términos de adopción de pautas y conductas, y es por esta razón que los cuatro primeros artículos de esta parte versan sobre este tema.

En la primera contribución de esta primera parte Jean-Pierre Chaumeil, a partir de magníficos documentos fotográficos, propone una reflexión sobre el porqué de la presencia en Lima de líderes o emisarios indígenas amazónicos desde el último tercio del siglo XIX. Muchos de ellos subieron en efecto la escalinata del Palacio de Gobierno, invitados oficialmente y recibidos con solemnidad por los presidentes sucesivos de la época. Desde los intentos de pacificación en conflictos regionales, hasta la búsqueda de colaboración en la apertura de carreteras (como la de Pucallpa), pasando por intentos de negociación referentes a la invasión de territorio por empresas privadas, los motivos de estos encuentros eran diversos. Este tema concierne a la vez a la antropología histórica y la antropología contemporánea, ya que estos encuentros entre Apus indígenas y presidentes, han marcado mucho, y hasta hoy, la representación del líder indígena en los medios de prensa, las instituciones civiles, las asociaciones culturales, etc. Por otra parte, en los años 1940-50 empezaron a producirse desfiles y concursos de moda en Lima, durante los cuales los modelos llevaban ropas con diseños indígenas, prefigurando de cierto modo lo que algunos llaman hoy en día la "shipibomanía". Se podría decir, añade Chaumeil, que es ya desde esta época cuando se empezó a construir la imagen del amazónico en general y del líder amazónico en particular desde el punto de vista limeño, una visión hegemónica todavía presente hoy en el Perú y en particular entre los funcionarios de su Estado.

Refiriéndose a un fenómeno parecido, pero actual y en Bolivia, David Jabin nos relata cómo los yuqui de la Amazonía boliviana, indígenas nómadas recientemente contactados por misioneros evangélicos, viven en permanente vaivén entre los espacios silvestres, misionales y urbanos. Particularmente importante es la presencia yuqui en la pequeña ciudad de Chimoré (Cochabamba), donde están expuestos a condiciones materiales difíciles y se ven discriminados, puesto que siguen llamándoles “bárbaros”. Si un examen superficial podría concluir que los yuqui viajan a la ciudad para satisfacer sus necesidades materiales, o bien relativas a la salud y la educación, un análisis más profundo nos revela que los motivos de sus estadías urbanas no son tan obvios. Por más que parezca paradójico, al estar en la ciudad los yuqui buscan simultáneamente ocultar su alteridad y demostrar su indigeneidad. En el teatro urbano actúan haciéndose visibles en el escenario político regional, defendiendo tanto su territorio oficial como su derecho a la movilidad. Para los yuqui, estar en la ciudad es en sí mismo un acto político, concluye Jabin.

A continuación Silvia Romio nos describe cómo, entre los indígenas del Alto Amazonas peruano, la oportunidad de viajar hacia espacios urbanos como modalidad de formación es una experiencia que empieza a perfilarse a partir de 1930. A través de las fuentes escritas y orales de la época, es posible entender cómo la Iglesia del Nazareno tuvo desde un primer momento un particular interés en formar una elite nativa capacitada para ser intermediadora entre el misionero y los demás indígenas. Al interior de este programa formativo, la oportunidad de acompañar al misionero a la ciudad de Chiclayo y luego quedarse un tiempo con una familia evangélica fue considerada una ocasión para mejorar el aprendizaje del español y la interiorización del mensaje bíblico. Del lado indígena, estas experiencias fueron asumiendo otro significado, convirtiendo a estos viajeros en héroes fundacionales de la “época moderna” por ser iniciadores de nuevas formas en el camino de formación personal y espiritual a la vez. Conciliando el viaje hacia el mundo externo con la incorporación de poderes espirituales superiores, para los awajún, según Romio el camino hacia la ciudad se vuelve una experiencia característica de la “época moderna” y, por lo tanto, contribuye a un nuevo modelo de liderazgo dentro de la comunidad nativa.

Con un caso cercano geográficamente al anterior, Paul Codjia empieza su contribución notando que los apus, jefes de las comunidades wampis, necesitan ir a la ciudad por cuestiones administrativas, políticas o por asistir a reuniones organizadas por los diferentes aparatos del Estado (ministerios, instituciones educativas, etc.). El espacio urbano, ajeno del espacio comunitario, constituye un lugar donde los dirigentes aprenden y construyen sus competencias en liderar y gestionar los territorios titulados. Pero al mismo tiempo los comuneros perciben este espacio, extranjero a la comunidad, a la vez como fuente de conocimientos (con los institutos de educación superior) y de poder económico y político, y a la vez como fuente de corrupción. En este artículo Codjia quiere analizar cómo los necesarios vaivenes de los dirigentes entre la ciudad

y su comunidad se han vuelto tanto un aspecto esencial del liderazgo como un desafío para mantenerse como figura de autoridad. Esta dificultad, concluye el autor, emerge de una permanente mirada de sospecha de los comuneros que observan a sus dirigentes andar en un espacio urbano foráneo.

El último artículo de esta primera parte es distinto aunque complementario a los anteriores puesto que analiza casos de indígenas asentados de forma permanente en la ciudad y cómo se establecen siguiendo las pautas organizativas rurales, es decir las únicas que conocen. Oscar Espinosa empieza por señalar el creciente número de indígenas que en América Latina viven y reproducen su cultura en las grandes ciudades en las últimas décadas. Los pueblos indígenas de la Amazonía peruana no son ajenos a esta dinámica, y existen algunos, como el pueblo shipibo-konibo que ha venido creando comunidades urbanas que les permiten reproducir su propia cultura en un nuevo contexto espacial. Este proceso se da, además, en un marco en que el Estado peruano no reconoce oficialmente la existencia de comunidades indígenas urbanas, lo que ha generado un proceso de movilización y lucha por el derecho a vivir como indígenas en la ciudad. En su artículo, Espinosa analiza cómo se han organizado políticamente algunas de estas comunidades para lograr sus objetivos y defender sus derechos. De manera particular, el autor describe los casos de las comunidades urbanas shipibo-konibo ubicadas en las ciudades de Tingo María, Pucallpa y Lima.

La segunda parte del libro se titula *El aparato del Estado: el movimiento indígena por y contra la administración* y pretende explorar las múltiples facetas de la relación entre los movimientos indígenas amazónicos y sus dirigentes con el Estado como institución burocrática compuesta por cientos de dependencias y miles de funcionarios. Si el Estado es polifacético, las relaciones que el movimiento indígena puede establecer con él son también múltiples, variadas y, por qué no, contradictorias. Tres ejemplos: el brazo electoral del movimiento indígena, que postula candidatos en los diversos comicios para elegir autoridades locales, regionales y nacionales; los profesionales indígenas en los ámbitos sectoriales de salud, educación o medio ambiente, a nivel local y regional; y los dirigentes o exdirigentes indígenas ejerciendo como altos funcionarios del Estado central. El movimiento indígena, con esta política de relación con el Estado, puede pensar que lo influye. Pero puede ser también el Estado el que a través de esta relación controle el movimiento indígena, usándolo para sus fines o disolver su fuerza. En este contexto, es interesante preguntarse por el significado de la autonomía como política indígena en el área amazónico-andina, difundida por todo el continente, cuando abandona la interlocución con el Estado y dedica las energías a organizarse al margen. Se hace necesario también analizar la relación de las autoridades indígenas electas (a nivel local, regional y nacional), con el movimiento indígena y con el resto de la población no indígena.

Este es el tema tratado en todo caso en el primer artículo de esta segunda parte, en el que Fernando García reflexiona sobre el ejercicio del poder local del prefecto de

la provincia de Morona Santiago, Marcelino Chumpi, indígena de la nacionalidad shuar y militante del Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik en el período 2008-2015. Se concentra en tres ejes vinculados a la participación y representación política indígena: los procesos electorales de 2008 y 2013; la ejecución del mandato del período 2008-2013 y la relación del prefecto con las organizaciones indígenas y no indígenas de la provincia. El artículo concluye con unos comentarios críticos de lo que fue esta experiencia, afirmando que el ejercicio del poder local por parte de movimientos sociales, les expone al fracaso por la falta de cuadros, y termina por dividirlos.

Los dos siguientes artículos, a diferencia del precedente, analizan para Bolivia y Colombia las relaciones ambiguas, casi esquizofrénicas, que el Estado, como ente abstracto esta vez, ha mantenido con la causa de los pueblos indígenas. Desde un punto de vista más histórico, Ana María Lema Garrett describe la historia de las relaciones entre el Estado boliviano y los pueblos indígenas de tierras bajas. El artículo revisa esta relación y sus cambios a lo largo de la vida republicana, desde 1825, año de la fundación de Bolivia, hasta 1990, cuando se llevó a cabo la primera Marcha Indígena por el Territorio y la Dignidad y se empezó a visibilizar a los pueblos indígenas de las tierras bajas como actores sociales importantes. El artículo examina tres momentos de vinculación entre ambas partes, viendo las reacciones indígenas a los acercamientos estatales. El primero muestra la transición de la mutua ignorancia al deseo estatal de integración o asimilación de los indígenas. El segundo estuvo marcado por las tensiones generadas por la presión estatal y de la sociedad criolla boliviana para poder obtener recursos de los indígenas, como sus tierras o su mano de obra. El tercero, casi un siglo más tarde, es el del surgimiento de las organizaciones indígenas de tierras bajas y el de su primera y sonada interpelación al Estado a través de la Marcha Indígena por el Territorio y la Dignidad en 1990. El artículo concluye afirmando que en todo este proceso el Estado ha sido polifónico sin que coincida lo que dice el Presidente de la República con lo que pretenden las élites regionales amparadas en el poder local. Por otro lado, si se conoce las relaciones de las organizaciones indígenas surgidas en este proceso con el poder central, poco se sabe de las relaciones que tuvieron con estos poderes locales. En definitiva, según la autora, queda mucho por investigar si se quiere escapar de interpretaciones simplistas y esquemáticas del tipo "indígena vs Estado".

Para terminar, François Correa analiza cómo en las últimas tres décadas la imagen del Estado colombiano sobre la Amazonía se ha transformado, dejando atrás la visión de una región que solo producía gastos al erario público. Las recientes prospecciones minero-energéticas cambian la perspectiva y demuestran la presencia de recursos ávidamente demandados por el mercado mundial. Amparados en la propiedad estatal del subsuelo y sus recursos como bienes de interés nacional, los gobiernos favorecen así la política de apostar por el sector primario de la economía y la privatización de los procesos extractivos en manos de empresas transnacionales. Paradójica-

mente y al mismo tiempo, las normas nacionales e internacionales han reconocido a los indígenas la autonomía como un derecho fundamental, promoviendo organizaciones a escala nacional y con vínculos internacionales, que participa de escenarios de concertación política con el Estado en defensa de sus derechos colectivos. Este artículo en definitiva analiza esta tensión entre las expectativas económicas del Estado en la Amazonía y el proceso de reorganización del movimiento indígena.

En la tercera parte del volumen, titulada *El lenguaje del Estado: el fetichismo de lo jurídico en la política indígena* se analiza como, en su cara a cara con el Estado, las organizaciones indígenas han dedicado una buena parte de su tiempo y energía al reconocimiento y promoción de sus derechos jurídicos, tanto a nivel consuetudinario, nacional como internacional. Y al mismo tiempo se han apropiado del lenguaje y los instrumentos jurídicos para defender sus derechos, incluyendo el derecho a la administración de una justicia tradicional. De esta manera han conseguido alzar un imponente edificio jurídico que culmina con la famosa Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas de 2007, que declara, nada más y nada menos, la autodeterminación de los pueblos indígenas en los espacios territoriales que ocupan o hayan ocupado.

Es cierto que los derechos de los pueblos indígenas en los diferentes países andinos se encuentran a muy distintos niveles de desarrollo, y esto con independencia del carácter del régimen político que gobierna hoy en cada uno. Hay países que reconocen grandes espacios territoriales con sistemas de gobierno autóctonos. Otros se contentan con reconocimientos comunitarios, negando a los pueblos indígenas la calidad de sujetos de derecho. Sin embargo, a pesar de estas diferencias considerables, el mapa del avance del frente extractivo y sus consecuencias en términos de degradación ambiental y social para los pueblos indígenas y su entorno son similares. Una pregunta fundamental surge de esta reflexión ¿si el avance en los derechos sobre el papel no significa una mejora en la situación de los pueblos indígenas, por qué estos siguen invirtiendo tanto en esta tarea?

Los artículos que componen esta parte parecen dar cuenta de un cierto fetichismo de los pueblos indígenas respecto al poder del derecho, incluyendo el llamado derecho consuetudinario, que como versa el primer artículo de la serie, podría no ser más que un reflejo etnocéntrico del derecho republicano. Philippe Erikson nos presenta, en efecto, una reflexión sobre la aplicación del llamado derecho consuetudinario reconocido por el sistema jurídico nacional boliviano, como una quimera, producto sin duda de este fetichismo evocado con anterioridad. Describe, en particular, el caso de una acusación de brujería que se saldó con el entierro vivo del acusado, un refugiado de origen brasileño. Philippe Erikson constata que esta ejecución no tenía ningún fundamento antropológico. Añade que es difícil pensar en la existencia de un modelo de legalidad chácobo equivalente a la legalidad boliviana entre otras cosas por la importancia del registro escrito jurisprudencial inherente a esta última. Erikson agrega que

buscar un modelo legal chácobo e intentar describirlo es posiblemente una deriva etnocéntrica. El artículo concluye, más allá de la propia reflexión que suscita, afirmando que, después de todo, el acusado murió no tanto por una supuesta ley chácobo, sino por la ley trágica de un destino ineludible.

En la misma línea, Simone Garra, por su parte, analiza los certificados escritos como documentos legales expedidos por el viejo Marcos, uno de los últimos chamanes considerados “tradicionales” por los awajún de Condorcanqui (Amazonas, Perú), para dirimir asuntos de brujería. En algunos de estos papeles, el viejo *iwishin* certifica que una determinada persona acusada de actos de brujería es en realidad una “persona sana”, es decir no es *tunchi*. En otros documentos, son las comunidades cercanas o los habitantes de la ciudad de Santa María de Nieva y sus vecinos los que certifican que Marcos es un buen curandero, que siempre ha actuado para el bien de la colectividad. Efectivamente, el acto de “hacer documentos” tiene una importancia central en las dinámicas de poder internas y evoca un principio de autoridad que en muchos casos no corresponde a la realidad social. A partir de este fenómeno al mismo tiempo emblemático y paradójico de producción de certificados en el marco de los conflictos de brujería, Garra describe las relaciones complejas que los awajún contemporáneos mantienen con el Estado, o en todo caso, con el lenguaje del mismo.

Ivette Vallejo y Corinne Duhalde proponen a continuación un artículo que analiza un caso de muerte por chamanismo ocurrido en territorio sápara en la provincia de Pastaza, en la Amazonía ecuatoriana. El caso muestra cómo se desata una alta conflictividad en los territorios indígenas en los que ocurren acusaciones por chamanismo, en un terreno donde coinciden los intereses de la llamada economía nacional con los del mercado global interesado por los recursos naturales en territorios indígenas. El caso descrito revela la fetichización de lo jurídico, cuando los sápara siguen itinerarios legales, se apropian del referente de la justicia ordinaria, recurren a sus operadores teniendo que movilizarse a grandes distancias hasta El Puyo, capital de Pastaza, para lo que incurren en onerosos gastos de transporte en avioneta, al no tener carreteras. El acceso a la justicia ordinaria que ofrece el Estado se dilata cuando no existe dentro de la tipología de delitos la muerte por chamanismo, menos aun cuando está en el meollo de la conflictividad inter-comunitaria, la política extractiva apuntalada desde el gobierno de Ecuador en su interés por concesionar dos bloques petroleros en territorio sápara a la empresa china Andes Petroleum”.

Por su parte, Céline Valadeau describe un caso relacionado con el uso del derecho en la planificación de la conservación y protección de la biodiversidad. La gran riqueza que encierra el medio ambiente del territorio yánesha fue el motivo, a lo largo de la historia, de varios intentos de incursión por parte de actores nacionales e internacionales. Desde la creación de Áreas Protegidas hasta los planes de manejo sostenible del bosque tropical, o de otros programas de desarrollo, los yánesha se han movilizado creando instituciones basadas en una variedad de formas jurídicas. En este texto la

autora se centra en el proceso por el cual se crearon asociaciones yánesha vinculadas al tema ambiental y cómo estas formas jurídicas se han adaptado al universo sociopolítico local. Toma como ejemplo la creación del Instituto Botánico Yánesha, para concluir que la proliferación de instituciones con personería jurídica, adoptando el lenguaje y los procedimientos correspondientes, refleja sin duda un cierto fetichismo por lo jurídico, pero también un interés por interactuar con el “otro”, sin confrontarlo. Los documentos, sellados y firmados, son la prueba materializada de una voluntad de acercamiento a la sociedad envolvente, empleando su lenguaje, e intentando al mismo tiempo establecer un ámbito de negociación.

Para terminar, Alexandre Surrallés compara cómo tres pueblos indígenas de la Amazonía peruana vecinos entre ellos, awajún, shawi y shiwilu, han iniciado procesos de demanda de su territorio único integral, amparándose en la Declaración de la Asamblea de Naciones Unidas sobre el Derecho de los Pueblos Indígenas. Han autodemarcado un territorio cuyos límites han negociado con sus vecinos y se han dotado de informes antropológicos y jurídicos que sostienen esta demanda. Si los pasos seguidos son en apariencia similares, cada uno de estos pueblos interpreta, sin embargo, este proceso con claves distintas, consecuencia de sus diferentes posiciones a lo largo de la historia, determinadas sobre todo por las relaciones entre ellos. Aunque en su formulación se presenta como de alcance universal y de naturaleza abstracta, el derecho es en este caso adoptado y adaptado para reforzar causas bien particulares y concretas.

Quisiéramos terminar esta introducción señalando que los artículos que forman parte de este libro son buenos ejemplos de lo que significa analizar los entramados complejos que representa hacer antropología de lo político, en un contexto de inestabilidad ontológica de conceptos por las diferencias culturales de los colectivos concernidos y la desigualdad entre ellos. En estos contextos, lo propiamente político, desde el punto de vista de la acción de los pueblos indígenas aparece donde no se lo espera, a veces en los resquicios que deja la política de los dominantes, como muestran los artículos comentados. Un forma aprendida por estos pueblos para ampliar la arena política y conceptual en la que se les quiere confinar y donde juegan en desventaja. Analizar estas situaciones es abordar el punto de encuentro entre lo social, lo cultural, lo jurídico y lo político que representa el movimiento indígena amazónico, redefinido por lo local, nacional y global, y descrito desde lo subjetivo y lo objetivo; esta es la antropología política que exige el momento, y este conjunto de artículos son un ejemplo de ello. ○

Notas

- 1 Tres reuniones del grupo APOCAMO se celebraron en las que se intercambiaron las ideas que dieron lugar a los artículos de este libro: la primera: *Amazonía, política indígena y ciudad. La dimensión urbana de la política indígena en la Amazonía* el 10-11 de abril del 2014, en Sala de Grados de la Facultad de Ciencias Sociales de la PUCP, Lima; la segunda: *Estado y movimiento indígena en las tierras bajas de los países andinos*, el 16-18 de octubre del 2014, en el Museo Nacional de Etnografía y Folklore, MUSEF, La Paz; y la tercera: *El fetichismo de lo jurídico en el movimiento político indígena amazónico*, el 16 - 18 de abril del 2015 en la Sala de Grados de la Facultad de Ciencias Sociales, PUCP, Lima. Agradecemos a las siguientes instituciones por su apoyo para la celebración de estas reuniones: CNRS, IFEA, Departamento de Ciencias Sociales de la PUCP, FLACSO, MUSEF y Universidad Nacional de Colombia. Los artículos que forman parte de este libro han pasado por un proceso de revisión por pares.
- 2 Promovido por el Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA), el GDRI APOCAMO nace en 2012 con las siguientes instituciones integrantes : 1) por parte de Francia, el Centro Nacional de la Investigación Científica (Centre National de la Recherche Scientifique CNRS), la Universidad de Paris Ouest Nanterre la Défense (UPO), el Ministerio de Asuntos Exteriores, el Colegio de Francia (Collège de France), la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales (École des Hautes Études en Sciences Sociales EHES) ; 2) por parte del Perú, el Departamento de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP) ; 3) por parte de Colombia, el Departamento de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia (sede Bogota y sede Amazonas) y 4) por parte del Ecuador, la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO).
- 3 Para mayor información sobre los temas y los objetivos del GRDI APOCAMO ver Chaumeil, J-P & O. Espinosa 2014 - Presentación: Antropología política contemporánea en la Amazonía occidental, *Antropológica* 32, Lima: PUCP: 5-16.
- 4 Para unos apuntes sobre las pretensiones teóricas del GRDI APOCAMO ver Surrallés, A. 2014 - "Epílogo: una antropología de lo político en la Amazonía indígena contemporánea" *Anthropologica* Vol. 32, No. 32:159-166.
- 5 Principalmente, la Organización Internacional del Trabajo (OIT) en un primer momento con la promulgación del famoso Convenio 169 y más recientemente del sector de derechos humanos de la Organización de las Naciones Unidas (ONU).
- 6 Solo los aportes en biodiversidad que ofrece la región en sus múltiples terrazas ecológicas lo justifican. Pero además debemos añadir el almacenamiento de carbono de la masa forestal y la producción hídrica recogida por los ríos que forman la cuenca andina oriental, y que el río Amazonas versa al océano. Estos dos hechos, que impiden que el cambio climático pase del capítulo de urgente al de catastrófico, confirman sobradamente la implicación de la ecología política en la zona.

LA GEOGRAFÍA DEL ESTADO:
LA DIMENSIÓN URBANA
DE LA POLÍTICA INDÍGENA

“Aux marches du palais”

La presencia de emisarios indígenas amazónicos
en el Palacio de Gobierno de Lima (1868-1950)

Jean-Pierre Chaumeil

CNRS - Université Paris Ouest Nanterre La Défense

Utilizando de manera privilegiada el documento fotográfico, este breve ensayo intenta reflexionar sobre la presencia en el Palacio de Gobierno en Lima, desde por lo menos el último tercio del siglo XIX, de líderes o emisarios indígenas amazónicos enviados para solicitar una audiencia con el Presidente de la República.

Recibidos oficialmente en el propio Palacio de Gobierno por los mandatarios de turno, muchos de ellos subieron la escalinata del palacio. Los motivos fueron diversos. La mayoría de las veces se trataba para los indígenas de solicitar protección o auxilio contra enemigos o de presentar reclamos en las negociaciones referentes a la invasión de territorio por colonos o empresas. Desde la perspectiva de los gobiernos, atender los reclamos de dichos emisarios –y a través ellos los de su pueblo– podía representar a su vez muchas ventajas, como por ejemplo favorecer los intentos de pacificación de grupos considerados rebeldes o la colaboración para conseguir mano de obra indígena barata en los proyectos de apertura de carreteras (como las de Satipo o Pucallpa).

La presencia de estos personajes en la capital conmovió mucho a las masas populares y levantó una gran curiosidad en los medios de prensa, las instituciones y las asociaciones. Se puede considerar que es desde esta época que empezó a construirse en gran parte la imagen (así como los prejuicios) hacia el indígena amazónico desde la mirada de la sociedad costeña.

Se tenía información desde épocas anteriores sobre la llegada a Lima de dirigentes indígenas de la costa y de la sierra peruana, de tal modo que estos aparecían de algún modo como figuras familiares a los limeños. En cambio, los de la selva eran tan misteriosos como si se hubieran tratado de esquimales (McElroy 1977: 29). Su llegada llamó mucho la atención del ciudadano y movilizó a los medios de prensa: tal fue el caso en 1914, “cuando un grupo de pobladores amazónicos fue paseado por la ciudad en automóviles para que la multitud pudiese verlos luego de su visita al presidente Benavides” (Ragas 2014: 33).

Sin embargo, pocos investigadores se han interesado en el tema por ser considerado como de poca relevancia para la historia de las relaciones entre el Estado y los pueblos indígenas de la Amazonía. Recientemente José Ragas (candidato a doctor en historia de América Latina por la Universidad de California) dedicó al asunto un breve ensayo titulado “Indios en Palacio” en la revista *Argumentos* (Ragas 2014). El propósito del autor era mostrar cómo “el rol de estos emisarios en sus misiones a Palacio ayuda a explicar la difícil y compleja relación entre Estado y poblaciones nativas desde una mirada temporal más amplia, previa a la existencia de canales formales y modernos” (*op. cit.*: 31)

La presencia de dichos emisarios no tenía en efecto nada de fortuito, sino que coincidía con ciclos de expansión económicos y de penetración por parte del Estado y de empresas privadas hacia el interior del país, poniendo a la costa y la selva peruanas en más estrecha relación a través de la construcción de caminos y carreteras (Ragas 2014).

Sea lo que fuera, estos emisarios aparecen como agentes activos en la apertura de canales de comunicación (o de pacificación) entre el poder central y las comunidades del interior, y algunos de ellos se volvieron incluso serviles colaboradores del poder central, de colonos o de empresarios. Tal ha sido el caso del famoso “cacique” asháninka Venancio (Portillo, 1901) que tenía –según se cuenta– poder y autoridad sobre más de 500 asháninka que sacaban goma para el cauchero Fitzcarrald de siniestro renombre. La compleja y controvertida figura de Venancio ha sido rescatada en la reciente novela de Rafael Otero Mutín sobre Fitzcarrald (Otero Mutín 2015).

1868 – El joven líder awajún Itushpa

El 8 de diciembre de 1868 se tuvo la noticia - que hizo gran ruido por aquel entonces - de la visita en el Palacio de Gobierno de un joven “príncipe” awajún de nombre Itushpa oriundo – según se cuenta - de la selva de Chachapoyas. Venía para solicitar apoyo del Gobierno del presidente José Balta para defenderse, a nombre de su pueblo, de sus enemigos los antipas.

El viajero francés Théodore Ber (Riviale & Galinon 2013: 102) se lo cruzó en una calle de Lima ese mismo día:

“En aquellos días llegó a Lima un joven salvaje, “pero un verdadero salvaje”... Lo he visto pasar rápido como el rayo al momento de descender del coche para entrar en un fotógrafo. La inmensa concurrencia de curiosos que escoltaban el coche no me ha permitido observarlo atentamente... Diría que tiene unos diecisiete años, su mirada tiene la vitalidad de la de un tigre, sus cabellos negros brillantes aplanados caen sobre sus hombros desnudos,... sus movi-

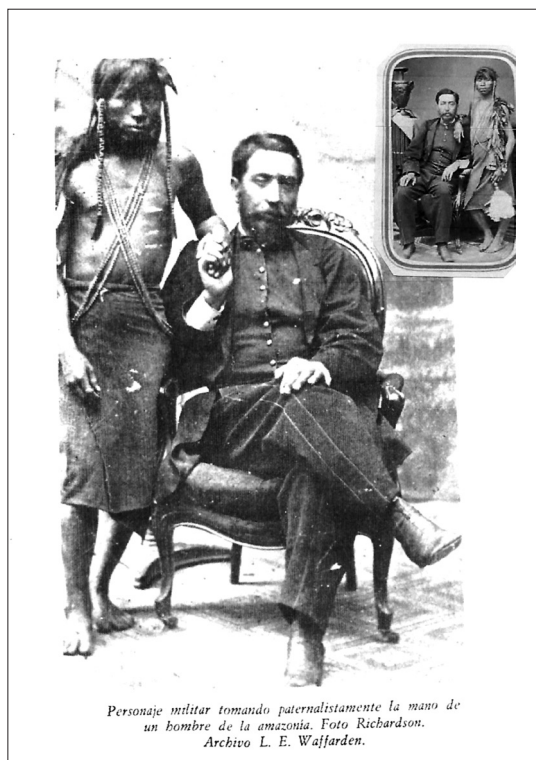


Cliché de Itushpa en estudio

mientos son ágiles... se mueve con una facilidad sorprendente. El ha arribado en vapor del norte en compañía de un intérprete, oficial de la armada peruana, ha sido presentado al presidente (de la República, José Balta), para el que trae de regalo un mono, un loro y una piel de tigre. Se dice que es el hijo de un jefe de una tribu que ha sido hecho prisionero por sus vecinos y que él viene a solicitar a las fuerzas del gobierno liberar a su padre... Mañana me propongo tener un mayor acercamiento a este para hacer mis estudios antropológicos”.

El periódico *El Nacional* del 16 de febrero de 1869 (La Serna, comunicación personal) retomó la información sobre la suerte de Itushpa, quien logró regresar a su pueblo acompañado de un oficial ayudante de la prefectura, de un cura y de doce gendarmes, los cuales fueron al parecer recibidos por los awajún con mucha alegría. Se cuenta que en prueba de gratitud el curaca Petro Piri (padre de Itushpa) decidió apoyar al Gobierno en la construcción del camino al Pongo de Manseriche (*El Nacional*, 1869: 2).

Se tomaron varias fotos en estudio del joven Itushpa, solo o en compañía de un militar (quizás el famoso oficial de la armada peruana del que nos habló T. Ber),



Cliché de Itushpa en compañía de un militar

después de la entrevista con el presidente José Balta. Encontramos estos clichés reproducidos en distintas ocasiones hasta el día de hoy. Se trata verosíblemente de una de las primeras fotos de un indígena amazónico tomadas en estudio en la capital, representando quizás al primer “embajador” awajún en Lima.

Estas fotos de estudio fueron probablemente tomadas por el fotógrafo norteamericano Villroy Richardson que estaba establecido en Lima en la década de 1850. Richardson realizó varios retratos (tipo tarjeta de visita) del joven awajún (McElroy 1985, La Serna & Chaumeil 2015). Hay muchas probabilidades que dichos retratos fueron adquiridos más tarde por el famoso Estudio Courret (McElroy 1985: 32)

La presencia de Itushpa da inicio a una serie de visitas de emisarios indígenas en el Palacio de Gobierno de Lima, algunas de los cuales tenían como propósito –o fueron utilizadas– para apaciguar revueltas indígenas. Tal fue el caso en 1914 de la visita a Lima del asháninka José Guinchori (Vinchori), traído por Valle Riestra, para aplacar las revueltas indígenas en la vía del Pichis y al mismo tiempo tranquilizar la opinión pública limeña sobre tales acontecimientos (*La Prensa* 1914, La Serna comunicación

personal). Vale recordar que Valle Riestra fue administrador de la Colonia del Perené y presidente de la Junta de vigilancia de la Vía Central.

Como lo apuntó Ragas (2014: 34), estos viajes a Lima constituyeron para algunos de estos emisarios un ritual similar a un viaje iniciático así como una fuente para conseguir reconocimiento y poder en su propio pueblo. Recordemos la importancia que tienen en muchas sociedades amazónicas los viajes afuera de los límites territoriales tradicionales en la iniciación y formación de la persona adulta. El viaje más allá de las fronteras tradicionales es también parte integrante de la búsqueda y de la formación del chamán amazónico. De modo que habría que considerar estas peregrinaciones al Palacio no solamente como un pedido de auxilio sino también como un tipo de “viaje interior” o una posibilidad de realizarse como persona.

1922 – El curaca asháninka Cubiro Churihuanti

Otro suceso notable –publicado en la revista *Varietades* de 1922– fue el muy espectacular bautizo en Lima del curaca asháninka Cubiro Churihuanti del río Pangoa que tenía la reputación de tener bajo su mando a “40.000 chunchos”!

Cubiro participó en la apertura del camino de Ocopa (Jauja) a Pangoa y exigió que el sacramento del bautismo sea realizado en presencia del expresidente Mariscal Cáceres –como padrino – y de su dama, con gran fausto y publicidad. El propósito de la venida de Cubiro a Lima era llamar la atención sobre la necesidad de prestar apoyo a



Cubiro Churihuanti, en cristiano Andrés Avelino Atahualpa.



Bautizo de Cubiro en presencia del Mariscal Cáceres (según Variedades 1922)

los misioneros franciscanos descalzos y movilizar las fuerzas para terminar la construcción del camino:

“La escena del bautizo fue muy interesante. El jefe Campa manifestó deseos de ser cristianizado al igual que lo había sido su padre, en época que vino a Lima, y cuando era presidente de la República el general Cáceres, quien fue el padrino. Cubiro ha querido que su padrino sea también el mariscal Cáceres y ha adoptado el nombre del viejo soldado y como apellido el nombre del último emperador incáico. Madrina del neófito ha sido la señora Hortensia Cáceres de Porras, y más de tres mil almas acudieron a presenciar la rara escena de la cristianización de un jefe de nuestras selvas” (op cit. 704)

1940 – El curaca kakataibo Bolivar Odicio

Conviene ahora detenernos un momento sobre otro personaje surgido de la profundidad de la selva: se trata del famoso “cacique” kakataibo Bolivar Odicio

Como bien lo ha mostrado Magda Dziubinska en su tesis doctoral (2014: 95-102), la magistral figura de Bolivar Odicio aparece en el escenario del oriente al momento de la construcción de la carretera Lima-Pucallpa en la cual los kakataibo jugaron un papel muy importante, acontecimiento que tuvo mucha incidencia en el transcurso de su historia.

Para realizar tal empresa el Estado necesitaba previamente pacificar a los kakataibo “salvajes”, tarea que había sido confiada a Bolivar Odicio y que le valió desde entonces el epíteto de “primer cacique de los kakataibo” (Dziubinska 2014: 95) o “el cashibo civilizador” (Gray, 1953). En agradecimiento por su trabajo de pacificación, Odicio fue recibido en Palacio por el presidente de turno, Manuel Prado, visita inmortalizada en una foto que dio casi la vuelta al mundo. Consiguiente a esta visita, el Estado peruano les reconoció un territorio a los kakataibo.

Capturado joven por los shipibo, Odicio fue vendido como esclavo al patrón colono César Odicio, quien lo utilizó más tarde para unificar a los kakataibo, que se encontraban muy dispersos, con el propósito de conseguir mano de obra para la extracción del caucho y de la madera. Al hacerlo, Odicio se comportó como si fuera a su vez un verdadero patrón. En 1936, los ingenieros lo llamaron para colaborar con su gente ya pacificada en la construcción de la carretera a Pucallpa (Dziubinska 2014: 98-99)

Hoy en día, los propios indígenas suelen indicar que la “historia” de los kakataibo empieza con la presencia en el escenario nacional de Bolivar Odicio y con su foto al lado del presidente Prado en los años 1940. Al igual que ocurrió con otros “pacificadores” indígenas, Odicio llegó a encarnar el mito moderno de fundación del grupo o, dicho de otra manera, el origen de la “historia colectiva” de los kakataibo (Dziubinska 2014: 102). En este proceso, la famosa foto al lado del presidente sirve como prueba material de la entrada de los kakataibo a la historia nacional.

Durante estos mismos años, tenemos también el testimonio del líder asháninca Quinchoquer sobre la colonización de la región de Satipo (Fernández 1986). Quinchoquer trabajó como contratista en la carretera de Satipo en 1942 y emprendió, cuando era teniente gobernador de su comunidad, un largo viaje a Lima (que en gran parte se hizo a pie) para conseguir el certificado de posesión de sus tierras que eran disputadas en conflictos con los colonos andinos.



En el mes de Mayo de 1940, el entonces Presidente de la República, Dr. Manuel Prado, se tomó esta fotografía en uno de los salones del Palacio de Gobierno, con el jefe de los Cashibos “Setebo” o BOLIVAR ODICIO, quien fue acompañado de Dejtina, la más joven de sus esposas.

BOLIVAR ODICIO vino a Lima para conseguir la concesión de terrenos para su Tribu, habiendo obtenido que se le adjudicaran las extensas tierras del “Estanque del Río Shambuyaca”.

Bolivar Odicio y su esposa con el presidente Manuel Prado en el Palacio de Gobierno en 1940 (según Gray 1953)

1945-1955 – Tariri, my story

En 1945 el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) inicia en el Perú un programa de educación bilingüe en convenio con el Ministerio de Educación. La presencia de este Instituto, vinculado a la Universidad de Oklahoma (EE.UU.) tuvo importantes repercusiones en la vida de muchos pueblos indígenas amazónicos, en particular a través su programa de evangelización. Uno de estos impactos fue el surgimiento de un nuevo tipo de líder letrado y creyente, del cual Tariri, curaca shapra del río Morona, es uno de los más famosos representantes.

Tariri se convirtió en una figura excepcional como nuevo modelo de “líder amazónico” después de la publicación de un libro sobre su vida publicado en Nueva York en 1965 titulado: *Tariri: My Story* (Wallis 1965), que narra su conversión de “asesino salvaje” a “misionero cristiano” (*From Jungle Killer to Christian Missionary*). Se cuenta que lidera-



Tariri, Curaca de la tribu de los “Shapras” que habitan en las márgenes del Río Pushaga afluente del Río Morona.

Tariri durante su viaje a Lima en 1955



Three years after the arrival of the translators, Tariri is converted. He renounces his former life of headhunting and superstition for one filled with the love of God and of Jesus Christ.

Mural y portada del libro sobre Tariri (según Wallis 1965)

ba a unos 2.000 indígenas shapra. Tariri relata en este libro cómo “recibió a Jesús en su corazón” después del encuentro con Lorrie Doris Anderson, la lingüista del ILV.

Existen, además, una serie de murales pintados sobre Tariri por Douglas Riseborough que originalmente se expusieron en la Feria Internacional de Nueva York en 1964. Estos murales impresionantes por su expresión violenta y agresiva en contra de la cultura indígena enfatizan la supuesta salida de Tariri de la barbarie para abrazar la nueva religión y la civilización.

Lo interesante para nuestro propósito es que Tariri fue también recibido en el Palacio de Gobierno por el presidente de la república de turno, Manuel Odría, en compañía de sus Ministros, donde fue presentado también como ejemplo de conversión y de camino a la civilización. Para expresar su gratitud por haber sido convertido al cristianismo y por haber sido recibido en el Palacio por el presidente, Tariri se ofreció a pacificar a los shapra y propuso construir un campo de aterrizaje para los misioneros en el río Morona! En 1957 viajó a los Estados Unidos para pedir ayuda al presidente de este país (sobre la vida legendaria de Tariri véase Wallis 1965, Waisbard 1969, y el documento del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) “Dos lustros entre los selvícolas” 1955).

1983 – El líder achuar Kúkush

Otro ilustre emisario indígena fue el renombrado líder achuar Kúkush, quien fue recibido en Palacio por el presidente Belaúnde Terry en 1983 (Uriarte 2007).

Vestido al estilo tradicional jívaro y adornado con pinturas faciales y su corona de plumas –artefacto que se convirtió desde entonces en el símbolo obligado de todo líder amazónico frente a las autoridades y la sociedad civil del país– Kúkush viajó, se-



*Visita de Kúkush al
Presidente Belaúnde en el
Palacio de Gobierno, 1983
(foto: Luis M. Uriarte)*



*Kúkush paseando en Cadillac
por las calles de Lima
(según CIPA 1984)*

gún cuenta Uriarte (2007: 5), en un antiguo pero immaculado Cadillac desde el lujoso Hotel Bolívar en la Plaza San Martín hasta el Palacio de Gobierno en la Plaza de Armas.

Durante su visita a Palacio, el viejo líder denunció la invasión de su territorio y solicitó un título legal de propiedad sobre la tierra de sus antepasados, mientras el presidente Belaúnde le habló —en un diálogo de sordos— de soberanía nacional en el conflicto con Ecu-



Entrega de herramientas y juguetes a los indígenas con el objetivo de civilizarlos (según CIPA 1984)



dor y sobre la conveniencia de integrar a los indios a la civilización con la entrega de herramientas y juguetes... como se puede apreciar en las siguientes imágenes:

Shipibomanía en Lima

Si bien sabemos que existían desfiles de moda inspirados por trajes indígenas en los salones mundanos de la capital desde por lo menos 1930 –quizás como consecuencia también de las visitas cada vez más frecuentes de indígenas a Lima– es realmente a partir de los cursos de capacitación dispensados por el ILV a inicios de los años 1950 que empezaron a estabilizarse los motivos de lo que desde entonces se



La doctora Hildebrandt a la moda shipibo y la Clausura del Primer Curso de Capacitación del ILV (según ILV 1955)



Asistieron a la Clausura del Primer Curso de Capacitación el Dr. Eduardo Indacochea, Secretario General de Educación, el Dr. César Bravo Ratto, Director de Educación Rural y Alfabetización, y la Dra. Martha Hildebrandt, profesora de la Universidad de San Marcos.

ha llamado el “arte shipibo” en la escena tanto nacional como internacional. La estabilización de los motivos shipibo en el marco de estos cursos de capacitación constituye en sí un tema de investigación importante que no podemos desarrollar aquí, sin embargo, basta con precisar que si bien lo que se presenta hoy como arte shipibo es el resultado de muchas influencias externas a lo largo del tiempo, incluyendo la influencia tupí, el papel del ILV en el proceso de estandarización y promoción de este arte no da lugar a duda.

Martha Hildebrandt, doctora y lingüista de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos –quien fue la primera directora del curso de capacitación del ILV– y quien fue posteriormente ministra en el gobierno de Alberto Fujimori–, ha sido una de las grandes promotoras de la difusión de este arte, inaugurando de cierta forma las exposiciones y los desfiles de moda con motivos netamente amazónicos en Lima y Arequipa.

Desde entonces varias revistas de gran difusión se hicieron eco y aseguraron la promoción de esta nueva moda en los salones de la capital. Así, por ejemplo, la revista *Fanal* de 1954, editada por la International Petroleum Company, publicó un artículo intitulado “El vestido selvático” (Jiménez Borja 1954) donde se ofrece un abanico de fotografías de modelos vestidas al estilo shipibo, shapra, yagua o campa (asháninka).



Las fotografías que acompañan este artículo han sido tomadas en el Jardín Botánico de Lima. FANAL expresa su sincero agradecimiento a las personas que han contribuido a esta información, y muy especialmente a la Srta. Nita Zapata.

Vestido Ceremonial Chama

El Vestido Selvático

Modelo con vestido ceremonial shipibo en jardines de la capital (según Fanal 1954)



Recepción de una delegación yine en el Palacio de Gobierno

Terminaremos este breve recorrido sobre la presencia de emisarios amazónicos en Palacio de Gobierno con una imagen fotográfica de la recepción, hacia 1990, por parte del expresidente Fujimori de una delegación de indígenas yine. Aunque los motivos de los diseños yine son distintos de los motivos gráficos shipibo, este acontecimiento anticipó o prefiguró de cierto modo lo que se podría llamar “shipibomanía” hoy día en el Perú. Con este neologismo poco elegante nos referimos a la fiebre que rodea en la actualidad a la producción de artefactos y de expresiones artísticas (vestidos, telas, pinturas, etc.) con “motivos shipibos” destinados al mercado de la industria turística en plena expansión no solamente en el Perú sino en el mundo.

La creación desde hace más de tres décadas de organizaciones y federaciones indígenas así como la presencia permanente en Lima de oficinas de éstas, como la de AIDSESEP (Asociación Interétnica para el Desarrollo de la Selva Peruana), han cambiado los protocolos y modos de relaciones entre el Estado y los pueblos indígenas. Estos últimos se han convertido en sujetos muy activos –e incluso en actores de primer plano– en el escenario político de los países amazónicos. Sus reivindicaciones políticas encuentran también una amplia resonancia a escala internacional (Chaumeil 2014). Y hace pocos años, por primera vez en la historia del Perú, un representante indígena de origen awajún, Eduardo Nayap Kinin, fue electo al Congreso de la República (2011-2016) por la región Amazonas. No se trata ahora simplemente de ser “indios *de visita* en Palacio” sino más bien de ser indígenas *dentro* del Palacio. ○

Bibliografía

CHAUMEIL, J.-P.

- 2014 Liderazgo en movimiento. Participación política indígena en la Amazonía peruana. En: De la política indígena. Perú y Bolivia (G. Lomné ed.). Lima: IEP-IFEA: 21-40.

CIPA

- 1984 Crónica indígena de la Amazonía. Lima.

DZIUBINSKA, M.

- 2014 L'équilibre asymétrique. Une ethnographie de l'antagonisme entre los Kakataibo et les Shipibo d'Amazonie péruvienne. Nanterre, Thèse de doctorat d'ethnologie, Université de Paris Ouest Nanterre La Défense.

FERNANDEZ, E.

- 1986 Para que nuestra historia no se pierda. Testimonios de los Asháninca y Nomatsiguenga sobre la colonización de la región de Satipo. Lima: CIPA, documento 7.

GRAY, G.

- 1953 Bolívar Odicio, el Cashibo civilizador, Perú Indígena IV (9): 146-154.

INSTITUTO LINGÜÍSTICO DE VERANO

- 1955 Dos lustros entre los selvícolas (1945-1955), Lima.

JIMENEZ BORJA, A.

- 1954 El vestido selvático, Fanal VIII (38), Lima: 21-24.

LA SERNA, J.-C. & CHAUMEIL, J.-P.

- 2015 El bosque ilustrado. Diccionario histórico de la fotografía amazónica peruana (1868-1950). Lima: IFEA-CNRS/EREA-CAAAP.

MAJLUF, N. & WUFFARDEN, L. (eds)

- 2001 La recuperación de la memoria: Perú 1842-1942. El primer siglo de la fotografía. Lima: Fundación Telefónica y Museo de Arte de Lima.

McELROY, K.

- (1977) 1985 Early Peruvian Photography. A Critical Case Study. Ann Arbor: UMI Research Press, Studies in Photography 7.

OTERO MUTIN, R.

- 2015 Fitzcarrald. Pionero y depredador de la Amazonia. Lima: Pakarina ediciones.

PORTILLO, P.

- 1901 Las Montañas de Ayacucho y los ríos Apurímac, Mantaro, Ene, Perené, Tambo y Alto Ucayali. Lima: Imprenta del Estado.

RAGAS, J.

- 2014 Indios en Palacio. Emisarios indígenas, Gobierno central y espacios de negociación en Perú (1860-1940). Revista Argumentos 8 (2): 30-35.

RIVIALE, P. & GALINON, Ch.

- 2013 Une vie dans les Andes. Le Journal de Théodore Ber (1864-1896). Paris: Ginkgo éditeur.

SANTOS GARCÍA, s.j.

- 1945 La Geografía del Oriente peruano y los Jesuitas. Lima: Imprenta Torres Aguirre.

URIARTE, L.

- 2007 Los Achuar. En: Guía Etnográfica de la Alta Amazonía VI (F. Santos & F. Barclay eds). Lima: IFEA-Smithsonian Tropical Research Institute: 1-241.

WAISBARD, S.

- 1969 Chez les chasseurs de têtes d'Amazonie. Paris: Société continentaled'éditions modernes illustrées.

WALLIS, E. E.

- 1965 Tariri: My Story. From Jungle Killer to Christian Missionary. New-York & London: Harper & Row.

Para ver y ser vistos

El uso político del espacio urbano entre los yuquis de la Amazonía boliviana

David Jabin

Université Paris Ouest Nanterre La Défense

Cuando acepté la invitación a participar en esta reflexión colectiva sobre la dimensión urbana de la política indígena, empecé naturalmente a pensar en mis experiencias de campo con los yuquis sondeando mis recuerdos y cuadernos de campo en busca de las líneas directrices del siguiente artículo.¹ Este ejercicio tuvo un primer resultado importante: me acostumbré a presentar a los yuquis como “cazadores-recolectores de la selva” y me di cuenta de que esto es inexacto, al menos en parte. Declarar “los yuquis viven en la selva” simplemente no refleja la realidad contemporánea de este pueblo. Hoy en día, de hecho, puede decirse que los yuquis, en sus perpetuas andanzas nómadas, pasan una parte importante de su tiempo en la ciudad. Para cubrir esta laguna propongo describir estas estadías urbanas, entender sus motivos y analizar su dimensión política.

Desde el trabajo pionero de Cardoso de Oliveira en Brasil sobre las migraciones urbanas de los terena (1968), numerosos estudios antropológicos provenientes de varios países de América Latina han enfocado su atención sobre la vida urbana de los grupos indígenas provenientes de la selva. Sin embargo, se nota un creciente interés y un aumento significativo de la producción bibliográfica relativa al tema en la década de los 1990. Asimismo, en el caso las tierras bajas de Bolivia, fueron publicadas varias investigaciones sobre la llegada de pueblos chaqueños a las ciudades como en el caso de los ayoreode (Riester y Weber, 1998; Roca Ortiz, 2007 y 2008), los weenhayek (Alvarsson, 1999), o los guaraní-chiriguano (Ros et al., 2003). Cabe mencionar, a la vez, que desde hace un tiempo existe un interés particular y recurrente por el análisis de las actividades urbanas de los “cazadores-recolectores” entre los antropólogos especializados en la etnología del Gran Chaco.²

La confesión introductoria no es ociosa, ni tan sólo retórica. No es tampoco un hecho personal ni un fenómeno aislado. En efecto, durante mucho tiempo, los antropólogos orientaron sus estudios hacia la vida en las comunidades, dando la espalda a la dimensión urbana de la vida indígena. No la negaban: simplemente la omitían, demostrando cierta dificultad al momento de pensar categorías heteróclitas. A modo de

ilustración, son dignas de interés las palabras escritas por Calavia Saéz (2007) cuando, varios años después de sus primeras andanzas con los yaminawa, describe sus sentimientos al compartir sus estadías urbanas:

“Yo había ido, como etnógrafo, a estudiar la vida de los yaminawa, y eso era algo que debía ocurrir en la aldea. Un indio amazónico en la ciudad era como un libro despojado de sus signos, sin la sombra de un Cuzco o de una Teno-cticlán que incluyese la urbe en el repertorio de su tradición”.

Esta visión exotizante no es en absoluto una particularidad de los antropólogos. Para muchos, “indígena” y “ciudad” siguen siendo términos contradictorios, excluyentes, como si la aldea fuera el único lugar donde los indígenas pudieran ser verdaderamente indígenas. A nivel nacional, regional o local, es a menudo a través de esas ideas preconcebidas que los blancos, los criollos, los mestizos o los urbanos -en fin, los que son o se sienten menos indígenas que los indígenas- se relacionan con estos últimos. El hecho de que a menudo los indígenas sean vistos como una anomalía en el paisaje urbano tiene efectos concretos sobre su vida cotidiana, y plantea problemas frente a los cuales las políticas indigenistas parecen inadecuadas.

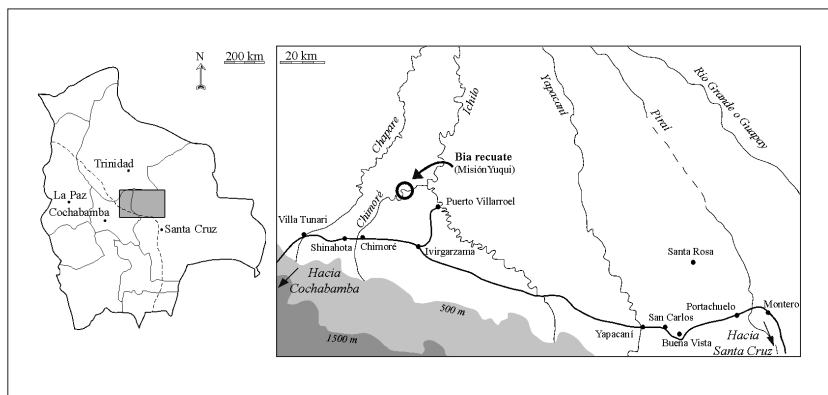
Ahora bien, si es cierto que hay que tomar en cuenta la vida urbana en los trabajos etnográficos, tampoco se la debe desligar, como ocurre a veces, de la vida selvática. Por ello, en un primer momento, aquí se describirán los hábitos nómadas de los yuquis antes del contacto con la sociedad nacional y se buscará entender cómo cambió su forma de movilidad a través del tiempo. En una segunda instancia, se describirán sus estadías urbanas con el afán de entender sus motivos y sus efectos políticos, haciendo especial énfasis en las cuestiones de la identidad y del territorio.

Ultranomadismo

Los yuquis son el último pueblo indígena en haber entrado en contacto permanente con la sociedad nacional boliviana. Entre los años 1955 y 1992, en un largo y complicado proceso, misioneros evangélicos de la Misión Nuevas Tribus, institución norteamericana especializada en el contacto de pueblo indígenas aislados, agruparon tres grupos nómadas yuqui en una misión. Esta misión, llamada Bia recuate, se encuentra ubicada en las orillas del río Chimoré, en la región del Chapare,³ conocida por su producción de coca y por haber visto nacer el movimiento sindical cocalero cuyo líder, Evo Morales, fue elegido presidente de Bolivia en el 2006. Con una población menor a 300 individuos (Linares, 2012), los yuquis llevan una vida itinerante alrededor de esta misión.

En los primeros años del siglo XX, los yuquis formaban con los sirionós y los joras un conjunto lingüístico y cultural que ocupaba regiones interfluviales de un extenso

Mapas de ubicación y detalle de la zona de estudio



Fuente: elaboración propia en base a IGM (1997)

territorio de selvas y sabanas ubicado al Este del río Mamoré. Hasta la mitad del siglo XX, los distintos grupos que vendrían a ser contactados y llamados “yuquis” por los misioneros, se repartían un espacio selvático comprendido, de Oeste al Este, entre los ríos Chapare, Chimoré, Ichilo, Yapacaní y Piraí, y de Norte a Sur, entre el río Grande o Guapay y los primeros relieves de los Andes. A grandes rasgos, se trata de la región denominada “hinterland Guapay-Ichilo” por el historiador cruceño Hernando Sanabria Fernández (1958). De acceso difícil, compuesta en gran parte de selvas inundables, esta zona fue colonizada de manera muy reciente y puede considerarse como un área de refugio para los grupos nómadas yuquis.

Los archivos históricos y los testimonios de viajeros atestiguan la presencia de los ancestros de los yuquis en la región por lo menos desde inicios del siglo XIX. Esos documentos también nos permiten saber que estos grupos mantenían una relación belicosa con las misiones y los centros poblados ubicados en sus márgenes. Durante siglos, el refugio del hinterland Guapay-Ichilo les permitió mantenerse en un cierto aislamiento, fuera del alcance de los centros poblados como las misiones católicas, las haciendas y otras colonias agrícolas, en fin, fuera del control del Estado central. No obstante, este aislamiento era algo muy relativo: a menudo los yuquis se acercaban a estos establecimientos en busca de productos agrícolas y para adquirir preciadas herramientas de metal.

Con respecto al siglo XX, la historia oral yuqui coincide con los testimonios de misioneros y de colonizadores a la hora de darnos una idea más fina de esta relación belicosa. En las décadas previas a los primeros contactos,⁴ no practicaban ninguna actividad hortícola. Haciendo abstracción de su particular organización política, notoriamente caracterizada en las tierras bajas sudamericanas por la presencia interna de

esclavos,⁵ y con las salvedades necesarias en el uso de una categoría tan incómoda (Arcand, 1988), puede decirse que los yuquis correspondían al estereotipo clásico de los “cazadores-recolectores” tal como lo definieron Lee & De Vore (1968). Pero esto no implica en modo alguno su ignorancia de los productos agrícolas. Por un lado, porque antes de la vida misional los yuquis ya consumían esos productos y, por el otro, porque no se sabe desde cuándo vivían de esta manera, y si seguimos la hipótesis de la “regresión agrícola”,⁶ nada nos permite afirmar que no se tratara de un abandono reciente de las prácticas agrícolas. En otras palabras, es muy probable que los yuquis se hayan vuelto “totalmente” cazadores-recolectores en una época relativamente reciente.

Los testimonios de los yuquis que vivieron una parte de su vida adulta antes de la época de los misioneros afirman que a la hora de consumir carbohidratos contaban con pocos recursos silvestres fuera del palmito⁷ y de algunos tubérculos silvestres. Puede deducirse de estos testimonios, pues, que tenían como base alimenticia los productos hortícolas producidos por sus vecinos (indígenas o colonizadores). Asimismo, los yuquis cuentan a menudo cómo se acercaban a los pueblos de los colonizadores, ubicados en las márgenes de su territorio, para entrar a las chacras y llenar sus cestos de yuca, plátano o de camote.

Desde la década del 1950, tanto los archivos de la Misión Nuevas Tribus como numerosos artículos de prensa nos permiten apreciar que esta dependencia de los productos agrícolas ajenos no estaba exenta de peligros. Para frenar la predación de las chacras los campesinos organizaban represalias armadas. En el año 1955, los colonizadores del Chapare pidieron y lograron el apoyo del ejército boliviano generando una verdadera matanza.⁸ De hecho, la práctica suponía un ciclo de violencia claramente desfavorable a los yuquis y que llevó a los distintos grupos nómadas hacia una drástica disminución demográfica, ocasionando muertos y capturas de niños de ambos lados. El “robo” de los productos agrícolas provocaba represalias por parte de los campesinos que mandaban comisiones armadas en busca de sus campamentos silvestres y los consideraban tanto una plaga para los cultivos como un peligro para sus proyectos de colonización e incluso para sus propias vidas. No obstante, debe tenerse en mente que si los campesinos consideraban estas incursiones como robo y saqueo, los yuquis consideraban estas actividades la parte la más peligrosa de sus actividades de recolección. Es muy probable que esos peligros hayan aumentado la frecuencia de los viajes silvestres de los yuquis. En las décadas previas al contacto, tanto para realizar sus actividades de caza o de recolección en ámbitos silvestres (y en las chacras de los campesinos de la región), como para huir de las represalias de sus vecinos, los yuquis llevaban un vida ultranómada.

La encuesta etnográfica nos permite hacernos una idea de lo que implicaban estos constantes viajes en la vida cotidiana. Al parecer los yuquis se quedaban muy pocos días seguidos en el mismo campamento (1 a 3 en condiciones normales). No construían casas y sólo en caso de lluvias armaban una estructura de palmas clavadas en

el suelo (*eroide*), que protegía de la intemperie a las hamacas de todo el grupo. Unas horas antes del atardecer se escogía un lugar cercano a una fuente de agua, aunque siempre alejado de los grandes ríos y vías navegables. Se rozaba una pequeña área de sotobosque y se la cubría con palmas de *segwasue*⁹ antes de que las familias instalasen sus hamacas, ocupando la del jefe una posición céntrica. Antes de la noche los yuquis disponían alrededor de su campamento un cerco de hojas secas que funcionaba como alarma antijaguar.

Los viajes siempre pedestres (los yuquis no navegaban ni nadaban) eran permitidos por el número muy reducido de utensilios que llevaban en sus cestos de carga. Fuera de las hamacas, de los portabebés, de las armas y de unas pocas herramientas, casi todo lo que fabricaban era de uso inmediato y desechable.

No obstante, algunos eventos de la vida social limitaban la movilidad del grupo y lo obligaban a permanecer en su campamento: los nacimientos y, en caso de un miembro importante del grupo, los funerales. En estas ocasiones los yuquis construían estructuras durables, la casa de reclusión para las mujeres (*kiesa*) después de un nacimiento, y la casa de los difuntos (*jiriswe tai*) para los funerales de un hombre o de una mujer de elevado estatus social. Y sin embargo, de una cierta manera los hábitos nómadas yuqui también parecen haber modelado estos rituales; así, por ejemplo, los restos óseos de un difunto eran cargados en un cesto a modo de sepultura portátil.

Los datos históricos e etnográficos apoyan la idea de que la manera de vivir de los yuquis, y en particular su ausencia de práctica agrícola y su nomadismo, están indisolublemente vinculadas con la presencia de un frente de colonización o más bien de una especie de frontera interna. El concepto de "frontera interna", en el sentido de Kopytoff (1987), no se limita al espacio biológico sino que es de orden político: se trata del espacio de interacción entre dos entidades políticas distintas, en nuestro caso, los grupos nómadas yuqui y las extensiones rurales del Estado-nación. La vida en la cercanía de esa frontera interna permitió a los yuquis hacer caso omiso de la actividad hortícola.

Un sedentarismo temporal

Anteriormente objeto de tentativas misionales franciscanas y de un proyecto de colonia militar, entre las décadas de 1940 y 1970, la región del Chapare fue objeto de varios programas de colonización. Se pobló rápidamente de campesinos y de antiguos mineros venidos de los Andes en busca de tierras cultivables. Tomando amplitud en la década de 1960, este movimiento migratorio agravó evidentemente la situación de los yuquis quienes se encontraban en conflicto permanente con los colonizadores. Al final de la década de 1970, el cultivo de coca se volvió el mayor ingreso económico de los campesinos recién llegados a la región, así como la década de 1980 fue marcada por el boom de la cocaína y por la explosión demográfica.

En el año 1955 estos problemas llamaron la atención de la Misión Nuevas Tribus, que tenía su sede boliviana en la capital departamental de Cochabamba. Tras acordar con el gobierno boliviano, los religiosos empezaron a buscar contacto con el puñado de nómadas que impedían el colosal proyecto de desarrollo agrícola sistemático del Chapare y atemorizaban a los candidatos a la colonización. Luego de un largo y complicado proceso de contacto, los misioneros norteamericanos lograron reunir tres grupos nómadas antaño enemigos en una misión, una reducción en el sentido histórico de la palabra. El primer grupo fue contactado en 1968 en la zona del Chimoré, donde se asentó la misión; el segundo en 1986, a causa de la finalización de la nueva carretera de Cochabamba a Santa Cruz, al Oeste de Yapacaní, y el tercero entre 1989 y 1992, al Norte del interfluvio comprendido entre los ríos Ichilo y Yapacaní, mientras se intentaba construir una ferrovía desde Santa Cruz a la capital beniana, Trinidad.

De 1965 a 1967, los yuquis del grupo del Chimoré se acostumbraron a pedir comida a los misioneros y a acampar por periodos cada vez más largos frente al campamento de los misioneros antes de volver a nomadizar por unos meses. En 1967 el trabajo lingüístico de los misioneros estaba apenas avanzado como para empezar debidamente el trabajo de evangelización. Para los yuquis, el interés del dios propuesto por los religiosos radicaba ante todo en su poder curativo. Más potente que los *biayirogwe*, los espíritus de los muertos yuqui, *Papagwasu*, el dios cristiano, ejercía su poder a través de los medicamentos proporcionados por los misioneros. En 1968, acostumbrados a recibir alimentos y medicamentos de los religiosos, los yuquis empezaron a construir chozas rudimentarias frente al campamento y a vivir de forma permanente en un asentamiento fijo, más allá de sus largas expediciones de caza y recolección. Los yuquis no sabían nadar ni tampoco tenían canoas, lo que permitía a los misioneros controlar fácilmente las relaciones que tenían con ellos. Los misioneros los visitaban o les hacían cruzar el río de día para enseñarles el Evangelio, el valor del dinero y el trabajo agrícola, manteniéndose de noche del otro lado por cuestiones de seguridad.

Una vez establecidos con los religiosos norteamericanos en la misión se les propuso un modo de vida totalmente diferente a los yuquis. Bajo el pretexto de evitar la promiscuidad sexual, pero también para separar los amos yuqui de sus esclavos, los misioneros decidieron alojar cada familia nuclear en una casa separada. Bien conscientes de la aceleración del proceso de colonización (y de la pronta llegada de los colonizadores a las cercanías de la misión), los religiosos tenían como objetivo preparar a los yuquis para ese contacto insertándolos en el mercado económico regional. Con este afán, proponían a sus protegidos participar en trabajos agrícolas en amplias chacras comunes. La meta era cubrir las necesidades de los yuquis en alimentos vegetales y a la vez acostumbrarlos al trabajo asalariado, retribuyéndoles con dinero que podían usar en la tienda misionera, descubriendo nuevos alimentos industriales. No obstante, si los yuquis empezaron a acostumbrarse a nuevos gustos y a nuevos sabo-

res, desdeñaron los cultivos. Este rechazo por la actividad agrícola sigue vigente hasta hoy. De ese modo, se agudizó la dependencia alimentaria de los yuquis.

En la década del 1970, el ritmo y la duración de las salidas a la selva disminuyeron. Fue sólo en 1979, luego de más de diez años de contacto permanente, que los misioneros permitieron a los yuquis instalarse en la misma orilla que ellos (Stearman, 1996 : 216). Por otro lado, los yuquis eran cuidadosamente aislados de sus vecinos cocaleiros. Los misioneros controlaban de forma estricta las salidas de los yuquis y las incursiones externas a la misión. A mediados de la década de 1980, cuando la antropóloga Allyn MacLean Stearman empezó su trabajo de campo, los yuquis eran prácticamente sedentarios y sus recorridos silvestres no pasaban de unos cuantos días (Stearman, 1989). Las comunidades cocaleiras todavía estaban separadas de la misión yuqui como para permitir un contacto directo, y los ex-nómadas sólo podían descubrir el mundo de los extranjeros bolivianos, los *aba*, a través del pueblo de Puerto Villarroel. Ubicado en las orillas del río Ichilo, a unas horas de navegación motorizada de la misión, Puerto Villarroel era, entonces, el final de la carretera viniendo de Cochabamba y representaba, entonces, el puerto más importante para viajar desde esa ciudad y desde Santa Cruz hacia los territorios del norte del país. En esta época los yuquis tuvieron las primeras oportunidades de viajar a Puerto Villarroel para vender el arroz producido en la misión (Stearman, 1989: 14-21). Con esto empezó para los yuquis el difícil aprendizaje del universo de los *aba*, del mundo urbano y de la economía de mercado.

Nómadas del asfalto

Esta etapa de sedentarismo, muy ligada con la protección paternalista de la Misión Nuevas Tribus, no duró mucho tiempo. En la segunda mitad de los años 80 varios trabajadores y campesinos de la zona fueron heridos a flechazos por yuquis aislados en la zona de construcción del ferrocarril de Santa Cruz a Trinidad. La vida de los dos grupos de la misión y el proceso de contacto del último grupo nómada por los misioneros se volvió asunto de debate nacional: la comidilla del momento. La iglesia católica, algunos políticos e intelectuales comenzaron a criticar abiertamente en la prensa la acción de los evangelistas norteamericanos. En el año 1987, dos factores concurren para convertir el problema yuqui en un asunto internacional. Primero un sacerdote salesiano italiano, el padre Nigris, que buscaba atraer al último grupo yuqui a la tutela de la Misión Nuevas Tribus, recibió una flecha yuqui en el abdomen. Además, ese mismo año, el gobierno boliviano obtuvo del Banco Interamericano de Desarrollo (BID) el financiamiento del proyecto de construcción de una carretera asfaltada entre Chimoré y Yapacaní. De gran importancia logística y comercial, la obra serviría no sólo para conectar más rápidamente las ciudades de Cochabamba y Santa Cruz, sino también para establecer una nueva ruta transoceánica. No obstante, el BID exigía una

condición a este financiamiento: una parte del subsidio tendría que ser destinada a la protección del medioambiente y de los pueblos indígenas de los alrededores (Stearman, 1996: 22).

Como resultado, en 1989, se organizó el sub-proyecto de protección de etnias y recursos naturales renovables a cargo del Ministerio de asuntos campesinos y agropecuarios (SENMA). Este proyecto preveía una intervención estatal en la población yuqui en varios niveles, entre los cuales figuraban viviendas, producción de alimentos, programas de salud e intensificación del proceso de contacto con el último grupo. Los miembros del proyecto permitieron a la Misión Nuevas Tribus seguir siendo interlocutor principal de los yuquis, alejando a otros candidatos potenciales como la iglesia católica, pero a la vez les permitieron establecer un contacto mucho más estrecho con la sociedad nacional y con el mundo de las ONG.

Al final de este periodo, y como efecto de ese proyecto en el cual tuvo un papel preponderante la antropóloga Allyn MacLean Stearman, los yuquis consiguieron del gobierno una Tierra Comunitaria de Origen (TCO) de aproximadamente 120.000 hectáreas ubicado al norte de la misión de Bia recuate (Stearman, 2006), territorio que vendría a ser compartido unos pocos años más tarde con 6 comunidades yuracaré y trinitarias del río Ichilo. Uno de los efectos directos de esta atribución fue que los yuquis se adueñaron de una cantidad importante de recursos maderables: fue, para ellos, el auténtico momento de entrada en la economía monetaria. Por más que hayan



Cuando se arma el campamento en la selva (David Jabin, 2007)

mermado drásticamente en los veinte últimos años bajo los efectos del comercio legal e ilegal, estas especies maderables siguen siendo la principal riqueza de los habitantes de la TCO.

Con nuevas necesidades y nuevas habilidades (lingüísticas y comerciales), los yuquis del primer grupo contactado aprendieron poco a poco a viajar a los centros poblados que habían crecido en su antiguo territorio de nomadización. Del mundo confinado de la misión pasaron a incursionar en el contacto cada vez más estrecho con el mundo urbano.

Si bien los primeros viajes fluviales a Puerto Villarroel eran privilegio de algunos individuos seleccionados por los misioneros, o bien por el dueño de la embarcación, con el desarrollo de la red de carreteras y gracias a sus nuevos ingresos de dinero, los yuquis pronto comenzaron a viajar de manera independiente. Cuando los visité por primera vez, a mediados del año 2004, los yuquis ya eran verdaderos “nómadas del asfalto”.¹⁰ Viajaban en grupos domésticos enteros en los cuales hombres, mujeres, niños y ancianos subían a los vehículos llevando ollas y frazadas, arcos y flechas, carnes y frutas silvestres, en forma común para los grupos amazónicos pero muy peculiar para la región del Chapare. Su antiguo circuito nómada en las selvas pertenecía al pasado. Hoy en día viven en un permanente vaivén entre la selva (donde cazan y coleccionan), la misión de Bia recuaté (donde se benefician de la atención médica, escolar y religiosa) y el espacio urbano.



“Señal de tráfico” vegetal en la selva hecha por y para los forasteros. En la señal se puede leer: “Bia-recuaté, una hora, pasar recto, no torcer” – (David Jabin, 2008)

Cuando llegué a conocerlos, los yuquis ya acostumbraban viajar por múltiples propósitos a todos los centros poblados de la región. Los polos extremos de su nomadización por carretera eran las grandes ciudades de Cochabamba y Santa Cruz, respectivamente a unos 200 km al Suroeste y a unos 300 km al Sureste de su comunidad. Como capital departamental, Cochabamba tiene una cierta importancia administrativa para los yuquis. En varias ocasiones me encontré con individuos monolingües del último grupo contactado durmiendo en las aceras de aquella ciudad, con arcos y flechas, en las noches del invierno andino, exponiéndose al frío y al hambre para acompañar a sus parientes internados en el hospital o bien para resolver un problema administrativo.

Si estos costosos viajes a las grandes ciudades son relativamente poco frecuentes, los yuquis visitan con más facilidad las pequeñas ciudades del Chapare como Villa Tunari, Shinhota, Ivirgarzama, y Chimoré (ver mapa), cuya población viene creciendo aceleradamente. Sin lugar a dudas, es por esta última ciudad por la cual muestran preferencia. Ningún yuqui tiene casa en Chimoré, pero todos residen en esta ciudad en alternancia con su comunidad. Sus idas y vueltas no tienen motivos declarados, y pasan dos a tres días en un lugar antes de viajar nuevamente. Es el lugar al que viajan con más frecuencia, donde se quedan por más tiempo y, donde son más numerosos.

Chimoré es la ciudad más cercana por vía terrestre, y esta accesibilidad representa un factor clave en la elección migratoria, ya que hasta hace poco los yuquis no sabían nadar ni navegar, y nunca desarrollaron habilidades notorias para el transporte fluvial. Asimismo, Puerto Villarroel, lugar de sus primeras andanzas urbanas, y pese a ser la municipalidad de la cual dependen administrativamente, poco a poco fue desdénado por los nómadas del Chapare. Desde Bia recuate llegan a Chimoré en medio día. Luego de un viaje de algunas horas en canoa o una caminata en la selva, los yuquis llegan a Puerto Chimoré - San Marcos, una comunidad ubicada a unos 40 kilómetros de Chimoré donde viven, de un lado, colonizadores andinos y del otro trinitarios. La segunda etapa es más rápida aún, y aunque el tiempo de espera sea muy aleatorio llegan todos los días varios taxis-colectivos que permiten alcanzar Chimoré luego de un viaje de una hora a través de caminos de tierra y caminos empedrados entrecortados por pequeños puentes hechos de dos o tres troncos de árboles.

Bárbaros vs. Qollasuyu

Hoy en día los campesinos de idioma quechua son demográficamente mayoritarios en Chimoré. En este sentido, este municipio de más de 20.000 habitantes, de los cuales unos 6.000 viven en el centro urbano, no se distingue demasiado de los demás de esa región.¹¹ Se entra a la ciudad por una pequeña avenida que une la carretera de Cochabamba a Santa-Cruz con la muy amplia y adornada plaza principal. En las aceras de esta avenida, sobre una extensión de dos cuadras, están concentrados la mayoría

de los hoteles, restaurantes y discotecas con que cuenta la ciudad, que constituyen su verdadero centro.

No obstante, Chimoré tiene una particularidad. Al llegar al centro se destacan unas siluetas: las de los yuquis. Los demás pueblos indígenas amazónicos regionales, como los yuracaré y los trinitarios, que entraron en contactos estables con la sociedad nacional mucho tiempo antes que los yuquis, pasan desapercibidos: indígenas invisibles en la ciudad. En cambio los yuquis, por sus rasgos físicos, por su ropa, por su forma de caminar o por sus posturas se distinguen claramente de los demás. Son, además, los únicos que viajan y pasean en grupos familiares amplios. La gran visibilidad de los yuquis en Chimoré se debe al hecho que se agrupan en un lugar céntrico, un punto estratégico, que es la vereda central que separa las dos vías empedradas y poco transitadas de la avenida comercial que lleva de la carretera a la plaza. De manera casi permanente, tanto de día como de noche, un grupo de diez a cincuenta individuos, que nunca son los mismos, ocupa este campamento urbano.

Algunos hombres aprovechan sus estadías urbanas para embriagarse. Los niños buscan satisfacer el hambre pidiendo sobras a los clientes de los restaurantes cercanos. Como en la comunidad, las mujeres hilan fibras de imbai¹² y cuidan de los niños pequeños. Si pasa algún conocido antropólogo, misionero o miembro de ONG, aprovechan para pedirle limosna. Del amanecer hasta que la vida urbana languidece, gracias a luz eléctrica, algunos están parados, otros sentados o acostados en el suelo hasta mucho después del anochecer, y todos contemplan la ciudad, la miran y la comentan. Esta forma de ocupar el espacio urbano los diferencia también de otros pueblos pauperizados de la Amazonía, que suelen ocupar barrios periféricos y salen al centro de la ciudad a ganarse la vida.

Para los demás habitantes de Chimoré, los yuquis son un grupo de individuos ociosos y enfermos de los cuales ya no se sabe si son indígenas o indigentes (algunos confunden de hecho ambos vocablos). No es raro escuchar a la gente referirse a ellos como "bárbaros", un término de uso todavía difundido en las tierras bajas de Bolivia para designar a los indígenas aislados o contactados de manera muy reciente. La presencia de un puñado de indígenas itinerantes en la ciudad provoca reacciones de rechazo muy desproporcionadas. Los vecinos de Chimoré reproducen a la perfección los patrones de discriminación heredados de la sociedad colonial, que a veces siguen vigentes en las ciudades andinas:¹³ no quieren "indios" en el centro de la ciudad. Asimismo, en marzo 2014, el presidente de la federación de juntas vecinales de Chimoré señaló en una reunión que los yuquis "generan basura" y "dañan la imagen de su pueblo", conminándolos a retornar a sus tierras (Martínez, 2014).

El rechazo a los yuquis no es nuevo en Chimoré, y parece ser tan antiguo como su presencia en las aceras de esta ciudad. La idea de que la ciudad es un lugar inadecuado para los ex-selváticos también es compartida por los responsables de varias instituciones departamentales. En 2005, alegando cuestiones de salubridad, los directores

de varias instituciones de salud pública y de las ONG de desarrollo hicieron firmar a los dirigentes del pueblo yuqui un acta de compromiso que los obligaba “a permanecer en la población de Bia recuate”, a “producir y participar en actividades de producción de artesanías” y a “colaborar y aceptar en las campañas educativas, higiene de la casa y comunidad”,¹⁴ en otras palabras, a quedarse en el lugar (físico, imaginario, simbólico) que les asigna la sociedad regional.

En varias ocasiones se buscaron alternativas para alejar a los yuquis del centro de Chimoré. Para que los indígenas itinerantes se instalen a la manera de la gente del pueblo durante sus estadías urbanas, la alcaldía puso a su disposición un terreno en la periferia de la pequeña ciudad en el cual se construyó una casa, equipada con mosquiteros y sanitarios con toma de agua. Si bien al principio algunos de los yuquis aceptaron acampar en ese lugar, rápidamente se quejaron de que no les convenía su ubicación, argumentando que tenían que caminar diez minutos y cruzar la cancha de fútbol para acceder al centro de la ciudad. Los yuquis decidieron entonces adueñarse de una casa mucho más céntrica, que durante algunos años había funcionado como tienda artesanal para los diferentes grupos indígenas que comparten la Tierra Comunitaria de Origen. La permanencia de los yuquis en esa tienda artesanal comunal se volvió objeto de un conflicto con los vecinos de Chimoré, quienes, en esa misma reunión de marzo 2014, aseguraron que quieren recuperar su “casa comunal artesanal para convertirla en un parque infantil” y amenazaron con tomar las tierras de los indígenas en caso contrario (Martínez, *op. cit.*).

En el discurso político e institucional, el rechazo urbano a los yuquis parece tener como fundamento a los problemas de higiene y de salud pública. Sin embargo, este discurso oficial enmascara problemas más profundos y el discurso de los colonizadores comunes permite descubrir otros motivos ligados a un problema de competencia territorial entre agricultores y cazadores-recolectores. Si los chimoreños luchan contra la presencia yuqui en su ciudad, la presencia de un territorio indígena implantado en parte en su municipio no es tampoco de su agrado: así, en varias ocasiones escuché a productores cocaleros declarar que se les tendría que quitar a los yuquis su TCO -un tipo de propiedad colectiva legalmente inalienable, indivisible e irreversible (Ley INRA, Artículo 41, Instituto Nacional de la Reforma Agraria).

El primer argumento en contra de la atribución de este territorio a los yuquis es el pequeño peso demográfico de su población en comparación con la superficie total de su TCO, a pesar de que es un hecho que la comparten con otras comunidades habitadas por indígenas yuracarés, trinitarios, y algunos movimas. El segundo argumento son los hábitos nómadas de los yuquis, que pasan gran parte de su tiempo fuera de la TCO. Influenciado como el precedente por medidas tomadas en la reforma agraria del 1953, el tercer argumento propone revertir la propiedad de la TCO tal como puede hacerse con los grandes latifundios cuando no se trabaja la tierra. La reversión del territorio yuqui no se limita a la mera amenaza: con la complicidad de individuos yuqui,

en múltiples ocasiones los cocaleros compraron terrenos en los límites, y algunos empresarios de la zona buscan asimismo sacar provecho de la supuestamente indivisible TCO.

Más allá de la presencia en Chimoré y del problema específico de la TCO, la colonización de los ex-territorios de nomadización de los yuquis se justifica gracias a una ideología andino-céntrica, como muestran las palabras de un colonizador de la región del río Yapacaní, donde antiguamente vivían dos de los tres grupos yuquis de Bia recuate. Este colonizador reconoce la anterioridad de la presencia yuqui en la región, pero hace de su alteridad, y en particular del hecho de que sean cazadores-recolectores, una justificación del derecho andino a colonizar:

“Nosotros con los yuquis nunca hemos tenido relaciones. Ellos eran del monte, sus costumbres eran de vivir cazando, comiendo, pescando, y nosotros ya trabajando. [...] No es la misma manera de vivir. Entonces hemos ido invadiendo, invadiendo, y ellos han ido arrinconándose más y más.”

En el discurso de la misma persona, etnocentrismo y evolucionismo se articulan con un argumento histórico-identitario que hace referencia directa a la época precolombina:

“Ellos [los yuquis] son dueños de esta tierra. Para ellos todo era libertad en su propia tierra. Pero también esta tierra nos pertenece, porque nuestros padres ancestrales han bajado hasta Samaipata [famoso sitio arqueológico preincario], el quechua y el aymara [...] hasta Samaipata han bajado y eso quiere decir que la historia cuenta [...]. Entonces los quechuas estaban viniendo por Samaipata a someter también, hace miles de años atrás. [...] Ahora como estamos en nuestra propia tierra en el Qollasuyu, todo esto era Qollasuyu ¿no? Entonces nosotros tenemos el mismo derecho de poder recuperar nuestra identidad cultural, en el Oriente boliviano, como quechua.”

Frente a esta artificiosa retórica colonizadora, los yuquis no tienen un discurso tan elaborado para presentar su versión de los hechos históricos. Para defender su TCO y su derecho a permanecer en los centros urbanos de la región tienen solo un argumento: el de ser “indígenas”.

El teatro político de la ciudad

En Chimoré, fuera de su comunidad y del territorio que les fue oficialmente otorgado, los yuquis no tienen casas, no pueden cazar ni recolectar. ¿Cómo explicar la presencia de los yuquis en Chimoré, en ese lugar donde se exponen al hambre y a la discrimi-

nación? De manera muy general, tres grandes necesidades incitan a las poblaciones indígenas alejadas a emprender viajes urbanos: acceder a los servicios de salud, estudiar, trabajar o comprar bienes industrializados. En fin, los indígenas buscarían las comodidades que conlleva el modo de vida urbano. Es legítimo preguntarse, pues, si estas tres necesidades bastan para comprender las razones de las estadías de los yuquis en Chimoré.

En primer lugar, respecto del acceso a la atención médica, Bia recuate cuenta con una posta sanitaria, donde, en tiempo de mi trabajo de campo, atendía un médico a tiempo parcial. En caso de problemas mayores, que frecuentemente se deben a tuberculosis y a micosis pulmonares, los yuquis acuden a los hospitales de Ivirgarzama o de Villa Tunari, llegando, en casos aún más graves, al hospital público de Cochabamba (Jabin, 2006). En todo caso, por motivos administrativos -su lugar de residencia oficial no lo permite- no se les atiende en el hospital de Chimoré. En segundo lugar, en cuanto a la educación, Bia recuate cuenta con una escuela primaria y los pocos jóvenes yuqui que tuvieron acceso a la educación secundaria no se integraron en los establecimientos escolares de Chimoré, siendo generalmente enviados a colegios evangélicos con ayuda de los misioneros. En tercer lugar, los pocos trabajos asalariados que logran conseguir los yuquis son propuestos en el sector de la agricultura o de la explotación forestal y raramente en la ciudad. Finalmente, para hacer compras, los yuquis viajan al próximo centro urbano de Shinahota, que cuenta con una actividad comercial mucho más dinámica que la de Chimoré, y vuelven en seguida a Chimoré. Salud, escolarización, trabajo asalariado o compras: ninguna de las cuatro razones propuestas permite explicar por sí sola la presencia yuqui en las aceras de Chimoré.

A menudo los informes de las ONG o artículos de prensa relacionados denuncian las actividades practicadas por grupos indígenas pauperizados como la prostitución y la mendicidad. Moralmente desaprobadas por las poblaciones urbanas, estas prácticas agudizan su marginación frente a los demás habitantes de la ciudad. Existen denuncias de abusos sexuales sobre mujeres menores yuquis y las presunciones de prostitución de las adolescentes yuquis en Chimoré parecen ser exactas. En todo caso, los ingresos económicos relativos a esta actividad no permiten justificar los viajes urbanos de los yuquis. En cuanto a la mendicidad, los yuquis la practican a escala reducida. Al contrario de las numerosas mujeres campesinas norteñosas, quienes en determinadas épocas del año migran a las ciudades andinas del país con el propósito de pedir limosna en las calles, la mendicidad yuqui no está organizada ni sistematizada. Al estar en la ciudad, los yuquis necesitan dinero para comer: la búsqueda de dinero no es la razón de su presencia, sino más bien su resultante.

Para explicar sus estadías urbanas los yuquis avanzan motivos que a primera vista no parecen tener sentido en comparación con los arriba examinados, pero que sin embargo no deben subestimarse. A menudo los yuquis dicen que se aburren en Bia recuaté y que por eso van a “dominguear”, usando ese préstamo del castellano para

denotar el hecho de estar en la ciudad, alejarse y descansar de las tensiones sociales de la misión, aun cuando no es domingo.

Al inicio de mi trabajo de campo pregunté a un yuqui el motivo de las muy frecuentes y, a mi parecer, incómodas estadías urbanas de los yuquis. Como si fuera evidente, el hombre me contestó: “¡Es que mi gente quiere comer pollo!”. Para entender esta respuesta es necesario saber que los yuquis, expertos en cacería y grandes consumidores de carne silvestre, no crían pollos ni otros animales.¹⁵ Se reconoce ampliamente el papel clave de los alimentos como marcadores sociales y en particular su función en la construcción y reproducción de las identidades colectivas y de los cambios sociales. Como lo resume Ariel de Vidas (2014), “si somos lo que comemos, a nivel material, discursivo y simbólico, la comida provee a los humanos su identidad social y cultural”. Para los yuquis, la carne de pollo, consumida exclusivamente en la ciudad y omnipresente en ese lugar, tiene el sabor de la novedad y llega a simbolizar las otras ventajas del estilo de vida urbano. Comiendo pollo los yuquis afirman de alguna forma su urbanidad, su bolivianidad.

Los yuquis habitan la ciudad en una forma que desentona con sus perpetuas andanzas. Es decir, de una forma caracterizada por una sorprendente fijeza. Raras veces se alejan de su vereda de la avenida comercial, como si estuvieran en la ciudad para ver y ser vistos. Para entender el mundo de los *aba*, lo observan y lo experimentan desde su centro, y esto es un motivo más que suficiente para estar en la ciudad. Desde esta avanzada, observan el mundo urbano: escrutan la catarata de caras extrañas y vehículos que pasan a su lado y gozan de las luces nocturnas y de las pantallas de los televisores.

Comiendo y viviendo en el mismo lugar que los *aba*, los yuquis, sobre todo los jóvenes, tratan en ciertas ocasiones de ocultar su pesada condición indígena, y no lo hacen de manera neutral. En Bolivia existe una línea de clivaje que se expresa a varios niveles (lingüístico, identitario, político). Esta división sigue *grosso modo* la división geográfica del país entre región andina y región de tierras bajas; los *collas* siendo originarios de la primera (*i.e.* del *Qollasuyu*) y los *cambas* de la segunda.¹⁶ Como ya se subrayó, la población que colonizó la región es en su gran mayoría oriunda de la parte andina del país, por ende *colla* en términos *camba*. Frente a la andinidad de la mayoría de sus vecinos, los jóvenes yuquis escogen enmascarar su indigeneidad escogiendo ser *cambas*.

De manera evidente, al estar en Chimoré, los yuquis quieren “ver gente”. Uno de sus motivos es establecer relaciones individuales con la gente de la ciudad: algunos jóvenes solteros confiesan ir a la ciudad para encontrar un cónyuge que no sea “pariente”, cosa muy difícil de lograr en Chimoré, lugar donde más se los discrimina. Los hombres maduros también buscan establecer o cuidar amistades comerciales relativas a la venta de madera, mientras los ancianos, sin mucha fe, buscan vender algún

juego de flechas en miniatura. Estar en la ciudad es entonces fortalecer los lazos con la sociedad envolvente: integrarse a ella, expandir la red de sociabilidad.

No obstante, paradójicamente, y al menos en lo que a relaciones sociales se refiere, parece claro a la vez que las que más se fortalecen en Chimore son las relaciones internas. En la misión, y aún más en la selva, los distintos grupos familiares tratan de llevar vidas separadas: las enemistades entre los tres grupos contactados siguen vigentes y cada uno se dedica a sus faenas domésticas, artesanales, cinegéticas o de colecta. Las ocasiones de reunir adultos de distintos grupos familiares son poco frecuentes. Las reuniones del consejo yuqui agrupan generalmente a la casi totalidad de la comunidad, pero se celebran sin regularidad y duran poco tiempo. Debido a que el pasto invade la cancha constantemente, los partidos de fútbol, deporte navideño por excelencia, son aún más escasos. Al final, el único motivo de reunión regular es el culto evangélico que se celebra de noche, varias veces a la semana, en una dependencia de la casa del misionero. En esta ocasión la luz eléctrica y los cantos contrastan netamente con la calma y la oscuridad que reina en el resto de la comunidad.

En oposición con la vida misional, en la vereda de la avenida comercial de Chimore, los miembros de varias familias extensas suelen vivir juntos. Las desavenencias tan aparentes en la misión se atenúan. Esta convivialidad urbana favorece una sociabilidad intra-comunitaria que falta en la misión. Los ex-enemigos que rodean el campamento céntrico de los nómadas, como una alteridad al alcance de la mano, permiten a los yuquis unirse y actuar en defensa de los intereses comunes. Las peleas ya no ocurren entre aliados o rivales familiares sino sólo entre los yuquis y los demás: los *aba*. Si uno de ellos tiene un problema salen juntos, como un solo hombre, a defenderlo. Sus inmensos arcos y flechas sirven en ese contexto de bandera étnica al mismo tiempo que impresionan a los adversarios del momento, sean un grupo de borrachos o un policía. Como bien se sabe, las identidades nacen también de un juego de oposiciones entre grupos y su expresión es la resultante de un contexto (Villar, 2014). La vida urbana tiene un efecto estructurador sobre los yuquis que actúan en este contexto como un todo étnico y político.

Aunque no sea explícito, la primera de sus reivindicaciones comunes es la del derecho a la vida itinerante entre la selva de la TCO, la misión evangélica y las ciudades. Esta movilidad es justamente lo que el gobierno y la sociedad regional trataron de reducir para permitir el desarrollo regional y la colonización, y lo que intentan actualmente limitar en la actualidad sus vecinos cocaleros, los políticos locales y las ONG. Fuera del aprovechamiento de especies maderables, los yuquis ocupan una pequeña proporción de esta extensión de tierra para sus expediciones de caza-recolección y la mayoría de sus viajes se hacen fuera de este espacio. Es que nadie se puso realmente a pensar en lo que podría ser la territorialidad yuqui: ¿cuál es la noción yuqui del territorio? O más bien, si existe, ¿cuál es el proceso yuqui de apropiación del espacio? Sería ingenuo pensar que las nuevas generaciones indígenas no entendieron el con-

cepto de propiedad de la tierra: saben usarlo para defender la intrusión de terceros en su territorio. Sin embargo, la propiedad de la tierra sí era un concepto ajeno a los yuquis antes del contacto. Es entonces interesante ver cómo se apropian del espacio actualmente en el seno de su territorio legal.

En la Amazonía indígena, la apropiación de los objetos, seres vivos, etc. se liga por distintos procesos de producción agentiva (Fausto, 2008; Brightman, 2010). Es decir que uno se apropia de lo que fabrica, lo que transforma, o lo que lleva a la vida. Estas consideraciones corresponden particularmente bien al caso yuqui y, en lo que nos interesa aquí, se pueden extender a la apropiación espacial. Por ejemplo, y sin entrar en detalles, en la selva o en la comunidad el que abre un camino y lo mantiene con sus repetidas caminatas es su dueño (*eya*) y puede impedir su uso a un tercero. Es necesario notar que este tipo de apropiación es por naturaleza reversible, ya que uno deja de tener agentividad sobre el espacio apropiado y vuelve entonces a ser apropiable por otro.

Los yuquis se apropian entonces de los lugares que habitan y entonces transforman. Esta lógica se aplica, a lo largo de sus trayectos, en todas las paradas en las cuales suelen permanecer. En su conjunto, de la selva a la ciudad, estas paradas constituyen un espacio temporalmente apropiado. Más allá de las diferencias relativas a la higiene y al orden, cuando los chimoreños dicen que los yuquis “generan basura” hay que preguntarse lo que significa la presencia de estos desechos en la perspectiva de estos últimos. Cuando los yuquis dejan sus desechos en su campamento urbano dejan huellas, marcan su presencia, balizan su espacio vital. El centro de Chimoré, antes horizonte marginal de sus andanzas, se volvió el eje geográfico de su mundo social. Al fin y al cabo, si los yuquis permanecen en el espacio urbano es ante todo para apropiárselo; o, mejor dicho, para preservar el derecho de habitarlo.

Hace casi 25 años, los yuquis empezaron a “domar” el espacio urbano. En sus estadías urbanas no buscan solamente satisfacer necesidades materiales o relativas a su salud y educación. Lo que buscan es, simultáneamente, y por más que parezca paradójico, ocultar su alteridad y afirmar su indigeneidad. En el teatro de la ciudad, los yuquis actúan para poner en escena su visibilidad en la arena política regional, defendiendo tanto su TCO como a la vez su derecho a la movilidad. Para los yuquis, estar en la ciudad es de por sí un acto político.

Conclusión: ¿ontología recolectora o marginalidad social?

Por su forma de viajar en la región y de comportarse en el espacio urbano, los yuquis se diferencian netamente de todos sus vecinos. A lo largo de este artículo, entonces, aparece en filigrana una pregunta: ¿cuál es el fundamento de esta diferencia?

Esta misma pregunta fue objeto de una larga reflexión entre los antropólogos especialistas en el Gran Chaco. Varios autores (Miller, 1989; Von Bremen, 1987 y 2000; Renshaw, 1987; Braustein y Miller, 1999; Alvarsson, 1999; Picon, 2004) interpretaron, con importantes matices, las particularidades de las actividades urbanas de los pueblos cazadores-recolectores de la región como una extensión de sus actividades silvestres. Según estos autores, la búsqueda de residuos en las ciudades, la mendicidad, la dependencia de programas asistenciales y de desarrollo, e incluso la elección misma del trabajo asalariado, serían estrategias orientadas por una suerte de “cultura cazadora recolectora”. Como parte de esta estrategia, estos grupos escogerían estas actividades, simbólicamente equivalentes a la recolección, dejando de lado las actividades agrícolas.

Para Gordillo (1993), quien rechaza la idea de una esencia atemporal propia a los cazadores recolectores, este tipo de análisis propone una visión esencialista de las cosas. En otras palabras, no existe un estatus ontológico particular de dichos grupos. A partir de un acercamiento materialista, este autor nos sugiere prestar atención particular a los procesos históricos y los “condicionamientos que impone el capitalismo” (p. 74), que empujan a los cazadores-recolectores a ocupar una posición marginal y de “extrema miseria” (p. 92) en el sistema socio-económico regional.

¿Estrategia escogida sobre la base de una ontología recolectora o marginalidad impuesta por las condiciones económicas? Es conveniente ahorrarse la elección entre estas dos propuestas. Hemos visto que la ausencia de práctica agrícola de los yuquis, como la movilidad que la misma permite, están inextricablemente ligadas con el contexto socio-histórico regional. Antes del proceso de contacto, dentro de las limitadas posibilidades que les dejaba la colonización de la región donde vivían, los yuquis vivieron fuera del Estado aprovechándose de su posición marginal en la frontera interna. Como en el caso de tantos otros grupos indígenas, las condiciones impuestas por el avance de la frontera interna y el aumento masivo de la población colonizadora los obligaron a aceptar otra solución: el contacto pacífico con la sociedad a través de los misioneros.

Estas condiciones históricas colocaron a los yuquis en un lugar particular, tanto en la estructura económica regional como en el escenario político. Como último pueblo llegado a este espacio social, ocupan, esta vez desde adentro, una posición de marginalidad social y simbólica, una posición de liminalidad política análoga a la de “bárbaros” en la ciudad de la antigüedad griega.

Con las rupturas y los cambios profundos atravesados en las últimas décadas, la estructura política, las formas de acceder al poder y de ejercerlo han cambiado en algunos aspectos, pero en otros evidencian una relativa estabilidad. Algunas actividades económicas, sean nuevas o tradicionales, permiten a los yuquis adquirir prestigio en tanto que otras son consideradas como tareas viles. Por razones culturales, el trabajo agrícola es una de estas últimas, y no sorprende entonces que en su gran mayoría los yuquis eviten esta actividad. El pequeño peso demográfico de la población yuqui le

permite, dentro de la reducida gama de posibilidades que le da su posición, dejar de lado la posibilidad de integrarse a la sociedad nacional a través de esta actividad económica.

Sin interpretarlo necesariamente como una estrategia planificada, la gestión de su indigeneidad (y de los recursos que se derivan de ella), con sus ventajas y sus impedimentos, parece ser, en el contexto político actual, la mejor baza de los yuquis para maniobrar, en la medida de lo posible, en el proceso de su inserción a la sociedad nacional. Es en este sentido que su visibilidad y sus estadías urbanas cumplen un papel fundamental. ○

Notas

- 1 Deseo agradecer a Diego Villar por sus comentarios y por la revisión del texto. Las aseveraciones presentes son, por supuesto, de mi exclusiva responsabilidad. Una primera versión de este trabajo fue presentada en el marco del Seminario Taller del GRDI APOCAMO: "Amazonía, política indígena y ciudad. La dimensión urbana de la política indígena en la Amazonía" (PUCP, Lima, 10-11 de abril del 2014). El trabajo de campo se desarrolló entre la selva, la misión de Bia recuate, y varias ciudades del departamento de Cochabamba, entre 2004 y 2009 y luego en 2011. Estas investigaciones no habrían sido posibles sin los apoyos de la Universidad de Orléans, del IRD, y del CNRS (Legs Lelong). Agradezco a Thomas Siron por haberme proporcionado extractos de sus entrevistas reproducidos en la página 54 y llevadas a cabo en el marco de una investigación sobre el acceso a la tierra en la región del río Yapacaní.
- 2 Entre otros, ver Miller, 1989; Von Bremen, 1987, 2000; Renshaw, 1987; Braustein y Miller, 1999; Alvarsson, 1999; Gordillo, 1993 y Picon, 2010.
- 3 El Chapare es una provincia del departamento de Cochabamba, pero el uso común designa por este nombre toda la región de tierras bajas del departamento. En este último sentido que el término se usa en el presente artículo.
- 4 Aunque a menudo presentados como cazadores-recolectores, los sirionós practicaban una roza y quema de escala muy limitada en superficie como en número de especies cultivadas sembrando lugares abiertos por la caída de un árbol (Holmberg, 1948: 456 y 1950: 28-29; Balée, 2001). Más al Norte, los joras parecen haber tenido una actividad agrícola más desarrollada si hemos de creer a Béghin (1989).
- 5 La esclavitud yuqui fue tempranamente mencionada en informaciones misioneras (Pérez Diez, 1978), y es justamente el objeto central de mi investigación doctoral.
- 6 La hipótesis de la "regresión agrícola", propuesta para otros grupos de lengua tupi-guaraní -como por ejemplo los aché-guayaki paraguayos (Clastres, 1966), los guaja (Balée, 1992) o los parakanã occidentales (Fausto, 2001) de Brasil y en menor medida los sirionó de Bolivia (Balée, 2001)- parece ser la explicación más pertinente para esclarecer el caso yuqui. Esta hipótesis nos permite pensar las estrategias de subsistencia de tipo caza-recolección no como forma arcaica de la vida indígena en Suramérica, sino como el resultado de un abandono de las actividades hortícolas bajo presiones socio-ambientales, siendo ese abandono una elección entre otras tantas posibilidades. El abandono más o menos completo de las actividades hortícolas supone múltiples cambios sociales. Para un punto de vista sintético sobre la "regresión agrícola", ver Costa (2009:153-156).
- 7 El palmito es la parte central del estípote de las palmeras. Incluye los brotes de las palmas. Con herramientas de metal, como hacha o machete, el trabajo de extracción del palmito representa una fuente de alimento de fácil acceso. En sus expediciones de cacería, los yuquis consumen todavía el palmito de varias especies de palmeras (mayormente *Attalea princeps*), pero desdeñan ese alimento que sólo aceptan en caso de falta de arroz o fideos.

- 8 Es un aspecto bien documentado en mi tesis de doctorado (en curso). Los testimonios de los colonizadores concuerdan muy bien con los de los yuquis.
- 9 Se trata de *Socratea exorrhiza*, una especie de palmera muy común en las selvas del Chapare y cuyas palmas presentes características morfológicas que los yuquis aprovechan para tapizar el suelo del sotobosque, aislarse de la humedad.
- 10 La expresión es de Riestler y Weber (1998), quienes la utilizaron para describir las migraciones temporáneas de los ayoreode del Chaco boliviano.
- 11 Según el último censo (INE, 2012), 21.897 personas vivían en el municipio de Chimoré y 6.219 de ellas residían en el centro urbano. Un 67,65 % de la población se auto-identifica como "originario quechua" y un 55,66% tiene el quechua como idioma materno.
- 12 Se trata del ambaibo (*Cecropia spp.*).
- 13 Me refiero a los hechos ocurridos en Sucre el 24 de mayo del 2008. En esta ocasión, por propósitos políticos, campesinos afines al gobierno fueron perseguidos por universitarios en las calles de la dicha ciudad, siendo los campesinos llevados a la plaza principal y despojados de sus ropas. Mientras se quemaron algunos de sus ponchos, se les exigió besar el suelo de la plaza.
- 14 Se trata de un documento manuscrito que lleva el título sencillo de "Acta de compromiso interinstitucional" y que fue firmado en Puerto Chimoré con fecha de 28 de julio de 2005.
- 15 Por iniciativas individuales o proyectos de desarrollo iniciados por alguna ONG, los pocos intentos de cría de animales fallaron rápidamente.
- 16 Según los contextos, estos términos pueden tener una connotación despectiva, sobre todo si son empleados por una persona que no se autodefine en el seno del grupo al cual se está refiriendo.

Bibliografía

ALVARSSON, J.-Å.

1999 Foraging in Town: Survival Strategies among the Weenhayek of Bolivia and Argentina. En: Peoples of the Gran Chaco, (Elmer Miller, ed.): 23-36; Westport: Bergin & Garvey.

ARIEL DE VIDAS A., HÉMOND, A. & VAN'T HOOFT, A.

2014 Dar de comer para convivir, Anthropology of food [en línea], S9 , disponible en: <http://aof.revues.org> (consulta 12.04.2015).

BALÉE, W.

1992 People of the fallow: A historical ecology of foraging in lowland South America. En: Conservation of neotropical forests: working from traditional resource use (Kent Hubbard Redford, Christine Padoch, eds.): 35-57; NewYork: Columbia University Press.

2001 Environment, culture, and Sirionó plant names. En: On biocultural diversity: Linking language, knowledge and the environment (Luisa Maffi, ed.): 298-310; Washington DC: Smithsonian Institution Press.

BÉGHIN, F. X.

1989 Voyage chez les Indiens Jora de Bolivie (1951). Bruxelles: Le Cri.

BRAUNSTEIN, J. & MILLER, E.

1999 Ethnohistorical Introduction. En: Peoples of the Gran Chaco, (Elmer Miller, ed.): Westport: Bergin & Garvey.

BRIGHTMAN, M.

2010 Creativity and Control: Property in Guianese Amazonia. Journal de la société des américanistes, 96(1): 135-167.

CALAVIA SÁEZ, O.

2004 Mapas Carnales. El territorio y la sociedad Yaminawa. En: Tierra Adentro. Territorio Indígena y percepción del entorno (Alexandre Surrallés y Pedro García Hierro. orgs.): 121-135 ; Copenhague: IWGIA.

2007 La selva en la ciudad, la ciudad en la selva. Humboldt [Ed. en Español], 147 (95): 300.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R.

1968 Urbanização e tribalismo. A integração dos índios Terena numa sociedade de classes; Rio de Janeiro: Zahar Editores.

CLASTRES, P.

- 1966 La civilisation Guayaki: Archaïsme ou régression? *Suplemento antropológico del ateneo paraguayo*, 2 (1): 55-64.

COSTA, L.

- 2009 Worthless Movement: Agricultural Regression and Mobility. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 7 (2): 151-180.

FAUSTO, C.

- 2001 *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*; São Paulo: EDUSP.
2008 Too many owners: mastery and ownership in Amazonia, *Mana*, vol. 14(2): 329-366.

GORDILLO, G.

- 1993 La actual dinámica económica de los cazadores-recolectores del Gran Chaco y los deseos imaginarios del esencialismo. *Publicar*, 2 (3): 73-180.

HOLMBERG, A. R.

- 1948 The Siriono. En: *Handbook of South American Indians* vol. 3 (Julian H. Steward, ed.): 455-463; Washington: Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology.
1950 *Nomads of the Long Bow: the Siriono of eastern Bolivia*; Washington: United States Government Printing Office.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA (INE)

- 2102 Censo Nacional de Población y Vivienda [2014], disponible en: <http://censosbolivia.ine.gov.bo> (consulta 15.09.2014).

JABIN, D.

- 2006 El hongo, el político y la basura: Análisis socio-antropológico del problema de los Bia (yuqui) del Trópico Cochabamba y de sus enfermedades respiratorias, *Actas de la XIX Reunión Anual de Etnología*: 691-705 ; La Paz: MUSEF.

KOPYTOFF, I.

- 1987 The Internal African Frontier: The Making of African Political Culture. En: *The African Frontier: The Reproduction of Traditional African Societies*, (Igor Kopytoff, ed.): 3-87; Bloomington-Indianapolis: Indiana University Press.

LEE R. & DEVORE, I. (eds.)

- 1968 *Man the hunter*; Chicago: Aldine.

LINARES CHUMACERO, E.

- 2012 Cherasiam, visión yuqui del bienestar. Sistematización de la experiencia de trabajo con el pueblo Yuqui en el marco de las Determinantes sociales de la Salud y los Derechos de los Pueblos Indígenas. Cochabamba: OPS/OMS.

MARTÍNEZ, E.

- 2014 En Chimoré buscan expulsar a los yuquis, disponible en: [http:// http://eju.tv/2014/03/en-chimor-buscan-expulsar-a-los-yuquis/](http://http://eju.tv/2014/03/en-chimor-buscan-expulsar-a-los-yuquis/) (consulta 24 de marzo de 2014).

MILLER, E.

- 1989 Argentina's Toba: Hunter-gatherers in the city, *The World and I*, junio: 636-645.

PÉREZ DIEZ, A.

- 1978 Los Bia-Yuki del río Chimoré (Bolivia oriental), *Scripta Ethnologica*, 5: 118-141.

PICON, F.-R.

- 2004 De la collecte en milieu urbain chez les Mataco (Chaco argentin), *Techniques & Culture*, 31-32: 379-395.

RENSHAW, J.

- 1987 Property, Resources and Equality Among the Indians of the Paraguayan Chaco, *Man*, 23(2): 334-352.

RIESTER, J. & WEBER, J.

- 1998 *Nómadas de las llanuras, Nómadas del asfalto: Auto-biografía del pueblo ayoreo*; Santa Cruz de la Sierra: Ministerio de Desarrollo Sostenible y Planificación, Viceministerio de Asuntos Indígenas y Pueblos Originarios, Programa Indígena, PNUD.

ROCA ORTIZ, I.

- 2007 *Santacruzgosode: Ethnicité, mobilité et stratégies adaptatives chez les Ayoréode urbains de la communauté Degüi – Barrio Bolívar* (Santa Cruz, Bolivie). Tesis de Master en Investigación mención

Etnología: Universidad de Paris 5 – René Descartes. Facultad de Ciencias Sociales de la Sorbona, Paris.

2008 Del Chaco Boreal a la periferia urbana: Etnicidad Ayoreode en la ciudad de Santa Cruz de la Sierra Villa libre, cuadernos de estudios sociales urbanos (CEDIB) 3 : 73-102.

ROS, J.; COMBÉS, I. et al.

2003 Los indígenas olvidados: los guaraní-chiriguano urbanos y peri-urbanos en Santa Cruz de la Sierra; La Paz: Fundación PIEB.

SANABRIA FERNÁNDEZ, H.

1958 En busca de Eldorado: la colonización del oriente boliviano por los cruceños; Santa Cruz de la Sierra: Universidad Gabriel René Moreno.

STEARMAN, A.

1989 Yuqui: forest nomads in a changing world; New York: Holt, Rinehart and Wilson.

1996 Better Fed than Dead: The Yuquí of Bolivia and the New Tribes Mission: A 30-Year Retrospective, *Missiology: An International Review*, 24 (2): 213-226.

2006 One step forward, two steps back: The sirionó and yuquí community forestry projects in the Bolivian Amazon, *Human organization*, 65 (2): 156-166.

VILLAR, D.

2014 ¿Los últimos pacaguaras?, *Caravelle*, 103:51-65.

VON BREMEN, V.

1987 Fuentes de caza y recolección modernas. Proyectos de ayuda al desarrollo destinados a los indígenas del Gran Chaco (Argentina, Paraguay, Bolivia); Stuttgart: Servicios de Desarrollo de las Iglesias (IGCED).

2000 Dynamics of Adaptation to Market Economy among the Ayoréode of Northwest Paraguay. En: *Hunters and Gatherers in the Modern World: Conflict, Resistance, and Self-Determination* (Peter Schweitzer, Megan Biesele y Robert K. Hitchcock eds.): 275-286; New York: Berghahn Books.

El viaje hacia la ciudad

Caminos de vida, camino para el poder.
La nueva forma del ritual de iniciación entre
los Awajún (1930-1960)

Silvia Romio

Centre d'Etudes Sociales et Politiques Raymond Aron (EHES)

“Los múun aconsejaban que nadie quede sin recorrer el camino”
(Emilio Nayap, Numpatkaim, Yamayakat, 28.05.2014)

En el contexto de la reflexión sobre la relación entre mundo indígena y espacio urbano, este artículo quiere aportar un análisis sobre el rol jugado por la migración hacia la ciudad en su papel de “camino de formación”, personal, profesional y espiritual a la vez. Si bien es cierto que las fronteras entre comunidad nativa y ciudad se están haciendo cada día más flexibles, tanto que tenemos comunidades dentro de la ciudad y ciudades que terminan siendo comunidades, hubo un tiempo no tan lejano donde ir hasta la ciudad significaba “ir al extranjero, o más allá, ¡a la luna!” (Román Shajian, Santa María de Nieva, 28.11.2012).

A partir de la reconstrucción de las relaciones entre indígenas awajún y misiones religiosas, este artículo propone analizar los significados simbólicos que han caracterizado el desplazamiento hacia los espacios urbanos, según la percepción indígena, entre las décadas de 1930 y 1960. Sin duda, para el mundo awajún del Alto Amazonas, la redefinición simbólica de tal experiencia terminó por representar uno de los aspectos fundamentales en la consolidación de la relación entre selva y mundo urbano. Hoy en día podemos fácilmente observar las consecuencias de tal proceso, donde la capacidad de moverse rápidamente en espacios urbanos se ha impuesto como uno de los elementos característicos del nuevo modelo de liderazgo indígena. Una lectura de los micro procesos etnohistóricos que considere los significados simbólicos que ellos asumen o han asumido en la percepción indígena, facilita una reflexión que privilegia un acercamiento a la perspectiva endógena. Finalmente, termina por proponer toda una serie de herramientas útiles para la comprensión de los cambios socio-políticos y religiosos rápidos y profundos, como los que han caracterizado la historia reciente del mundo awajún en la selva peruana

En el presente análisis vamos a considerar al pueblo indígena awajún,¹ que habita en la zona del Alto Marañón, en el distrito de Imaza, provincia de Bagua, región Amazonas. El trabajo etnográfico, realizado entre los años 2011 y 2014, ha considerado la recolección de historias de vida de líderes awajún que han marcado los procesos políticos locales en los últimos cincuenta años. Todos ellos son originarios de las comunidades nativas de Nazareth, Yamayakat, Numpatkaim y Uut,² ubicadas a lo largo de los ríos Chiriaco y Marañón. Estas personas, que actualmente cuentan con una edad entre los 65 y los 80 años, han constituido la generación que por primera vez ha realizado un camino de formación profesional como profesor bilingüe. Tal preparación comprendía una estadía en la escuela de la misión nazarena de Yamayakat pero, sobretudo, un sucesivo periodo de permanencia en zonas urbanas, que normalmente incluía las ciudades de Jaén, Chiclayo, Trujillo, Iquitos o Lima. Como veremos a lo largo del presente artículo, esta oportunidad sufrirá un incremento extraordinario a partir de la segunda mitad del siglo. Efectivamente, gracias al proyecto educativo manejado por el Instituto Lingüístico del Verano (ILV), la posibilidad de estudiar en una ciudad, sobretudo Pucallpa o Lima, involucrará a cada vez más indígenas, y terminará por asumir un significado simbólico estrechamente vinculado con el del *jinta ainbau*, es decir con los rituales dirigidos a la formación de la persona adulta, sea en sus aspectos socio-políticos como en los espirituales.

Las negociables fronteras entre selva y espacio urbano

El camino que conduce de la selva del Alto Marañón hacia las vecinas zonas de costa y sierra es una ruta que los awajún conocían desde tiempos precoloniales, y que han continuado recorriendo a lo largo del tiempo hasta la actualidad. Como muestran los trabajos de Renard Casevitz (Renard Casevitz et al., 1988) y de Descola y Taylor (Descola et al., 1984), podemos presumir que las poblaciones precoloniales no establecían una marcada separación entre el piedemonte andino y la zona de selva; más bien, existían varios pueblos, como los palta, los bracamoros, los baguas, y los xivaros, que se desplazaban entre los diferentes pisos ecológicos y entretenían entre ellos diferentes formas de relación, de lo comercial a las alianzas militares y los enfrentamientos bélicos. A partir de la colonización española, unos grupos se habrían retirado hacia la selva como forma de defensa, manteniendo contactos con el mundo de afuera, de tipo bélico y comercial. Por consecuencia, la realidad etnocultural actualmente presente en la zona sería el fruto de este largo intercambio, marcado a la vez por un profundo proceso de reducción demográfica debida a cuatro siglos de contactos con el mundo externo.

Si bien es cierto que la zona del Alto Amazonas logró resistir e impedir hasta el siglo XX numerosas tentativas de colonización, realizadas tanto por parte de seglares como de religiosos, sin embargo, sería imposible afirmar que se tratara de una zona



*Grupo de profesores bilingües formados por el ILV (David Kuñachil a la izquierda)
Comunidad de Nazareth (distrito de Imaza) años 70
Foto: archivo del ILV, por gentil concesión de la familia Danducho*

ajena a contactos con el mundo externo hasta tiempos más recientes. Efectivamente, sobre todo en las zonas ribereñas, siempre hubo un cierto tránsito de personas foráneas, provenientes de la costa peruana, de las cercanas tierras altas cajamarquinas o de las provincias próximas del Ecuador, quienes, a bordo de embarcaciones de fortuna, iban a la búsqueda del oro o del comercio de otros bienes naturales que abundaban a lo largo de los cinco ríos de la zona: Cenepa, Santiago, Chiriaco, Nieva y Marañón (Descola et al., 1984; Up de Graff, 1923 [1961]; Serrano Calderón de Ayala, 1995). Al mismo tiempo, no hay que olvidar el continuo movimiento de los grupos jíbaros que han poblado este territorio y que, según su costumbre, se desplazaban continuamente adentro de un perímetro extremadamente amplio. En este punto deviene necesario considerar cómo los movimientos desde la selva hacia espacios urbanos no constituye necesariamente una novedad del siglo XX, sino, más bien, a partir de este momento terminan por asumir un papel particular dentro de las rutas ya conocidas y recorridas, hasta ese entonces sobre todo por razones de intercambios comerciales. Hay que recordar cómo, hasta el comienzo del siglo pasado, los espacios ocupados por los awajún consideraban un territorio mucho más extenso del actual, comprendiendo zonas actualmente ubicadas en las provincias de Jaén (Cajamarca) y Bagua (Amazonas) (Guallart, 1981). Sin embargo, se trata de zonas de piedemonte o ceja de selva, que distan pocos kilómetros de los centros urbanos y puntos comerciales maneja-

dos por mestizos, como Bellavista, Jaén, o los entornos de Chiclayo. Hay que considerar también las rutas fluviales, que ponían en comunicación la zona del Alto Marañón con los centros de Iquitos y Yurimaguas o Zamora. Las distancias geográficas que separaban los espacios dominados por los indígenas de los que estaban bajo la jurisdicción mestiza no resultaban por lo tanto ser extremadamente grandes; más bien, los dos mundos culturales vivían dentro de una red de intercambio comercial de diferentes niveles, que determinaba una circulación informal tanto de bienes materiales como de personas.

La construcción de la persona: el viaje como ritual de formación

El hito que marca la inauguración de la época moderna es el proceso de definición simbólica del viaje hacia la ciudad, como nueva modalidad de experiencia espiritual del individuo dentro de la visión awajún.

A partir de los años 30 se va definiendo una relación específica entre este viaje y su rol en el marco de la formación de la persona adulta, que según la perspectiva awajún implica el concepto de “hombre de conocimiento” y, por lo tanto, “de poder” (Hendricks, 1988; Mader, 1999), en un sentido tanto político como espiritual. Es a partir de ese momento que la recién creada misión de la Iglesia del Nazareno, surgida en el actual distrito de Imaza, ofrece la posibilidad para unos cuantos indígenas de viajar junto al pastor hacia la misión de Monsefú, en la provincia de Chiclayo, a fin de participar en la Asamblea Anual de la Iglesia del Nazareno, y ofrecer, por lo tanto, una prueba física de los avances del trabajo de conversión realizados por la misión. Luego de la asamblea, algunos de estos indígenas se quedaban por unos meses al servicio de familias nazarenas en Monsefú (Chiclayo) para trabajar como ayudantes en las casas y para avanzar en el aprendizaje del castellano. Una vez de vuelta en su comunidad, estos jóvenes apoyaban el trabajo de la misión. Estas experiencias, a las cuales el pastor Roger Winans no dedica más que dos líneas en todo su diario (Winans, 1955, p.34), a los ojos de los awajún terminan por asumir un valor imprescindible y un significado simbólico complejo, que poco a poco será reinterpretado dentro de la visión del *jinta ainbau*, es decir del ritual de iniciación de los jóvenes para que se formen como *múun* u “hombres fuertes” (Greene, 2009, p.87).

Con la expresión *jinta ainbau* se entiende un ritual de búsqueda de la visión a través de la toma de hierbas alucinógenas. En la práctica, este se realizaba saliendo de la comunidad, en la mayoría de los casos hacia una catarata, considerada el lugar preferido por las almas de los guerreros del pasado, donde los jóvenes bajo la guía de un hombre mayor, iban realizando la toma de ayahuasca (o yagé), toé (o floripondio) o tabaco, y repetían la experiencia hasta conseguir la experiencia onírica deseada (Brown, 1984; Greene, 2009). Como explica Emilio Nayap:³

“El sentido (del *jinta ainbau*) implica que puedes cruzarte con algunas especies de animal que te expresará el poder. Ese animal es místico”

(Emilio Nayap, comunidad nativa Numpatkaim, 28.05.2014)

Dicha experiencia onírica se marca, por lo tanto, como una puerta de acceso a un mundo ultra terrenal donde cada individuo puede buscar el encuentro con un *ajutap*, “espíritu de poder” o “alma de un antepasado” (Mader, 1999), que le transmite un mensaje importante sobre su futuro, o le indica el “camino correcto”.⁴

Como dijo Emilio Nayap, evocando su juventud: “Los *múun* aconsejaban que nadie quede sin recorrer el camino (Emilio Nayap, 28.05.2014), donde “la idea del camino es cruzarse con alguien o algo que te dará el mensaje del poder; si te cruzas con alguien, no tengas miedo” (Isaac Paz, Lima, 24.06.2014). Es evidente, por lo tanto, que el concepto de “camino” involucra múltiples significados simbólicos a la vez, como “encuentros místicos”, “enfrentamientos” o “pruebas de fuerza interior”, y que todos estos significados se encuentran estrechamente vinculados con la visión de realización individual, tanto en un sentido social como espiritual.

A partir de los años 50, es decir, con la introducción de los trabajos de traducción lingüística y de conversión religiosa por parte de la misión jesuita y del ILV, se abrió la interesante cuestión sobre cuál sería la traducción más correcta de la expresión *jinta ainbau*. Uno de los primeros escritos sobre esta temática es redactado por Gerardo Wipio, profesor bilingüe awajún formado por el ILV. Él escribe: “El pueblo aguaruna⁵ vivió por siglos sin conocer la escuela, sólo recibiendo las sabias enseñanzas de los ancianos y de sus padres estando en *Jinta Ainbau* que quiere decir ‘Seguir los caminos trazados por nuestros antiguos’. Esto consistía en tomar ayahuasca, toé y tabaco, durmiendo a solas cerca a las caídas de agua, al lado de la tumba del *Múun*.” (Wipio, en Larson, 1979, p.97)

No parece casual que estas palabras se encuentran en la introducción del texto “Una educación bilingüe. Una experiencia en la Amazonía peruana” cuyo objetivo es precisamente el de presentar la educación bilingüe propuesta por el ILV como la mejor forma de acceso a la “época moderna” para los awajún. Si el *jinta ainbau* representa la forma más elevada de realización personal en el tiempo “pasado”, es decir en la época previa a la llegada de las escuelas, el aprendizaje de leer y escribir terminan por corresponder a la nueva manera de realización del individuo propia de la “época moderna”. En este caso, el individuo se define gracias a la incorporación de un saber específico de un mundo ajeno, capaz de transformarse en una poderosa arma a través del manejo político de las relaciones entre mundo indígena y sociedad externa. Desde un comienzo, el punto de conexión entre el pasado y el presente parece sellado dentro del concepto de *jinta ainbau*: los jóvenes seguirán realizando un camino, pero de manera distinta.

Como hemos visto, Gerardo Wipio propone la traducción del *jinta ainbau* con la frase: “seguir el camino trazado por nuestros ancestros” (Larson, 1979, p.97): en este caso, la relación con los antepasados deviene un elemento crucial en la construcción

del significado del *jinta ainbau*. Sucesivamente, el autor describe la práctica de ir hacia una catarata como lugar sagrado y facilitar una relación onírica con los espíritus de los muertos. En resumen, podemos decir que la expresión *jinta ainbau*, ligada a un ritual de formación, considera un viaje, o un movimiento hacia un espacio sagrado, cuyo fin es crear un contacto con el mundo sobrenatural.

La condición del “viaje” presente en el concepto del ritual presupone un movimiento hacia dos dimensiones distintas: de un lado, un desplazamiento físico desde el lugar de residencia o la comunidad hacia un lugar alejado y sagrado, como es la catarata, y, de otro lado, un desplazamiento espiritual a través del contacto entre mundos diferentes, o, mejor dicho, un viaje hacia el mundo sobrenatural donde residen las almas de los antiguos guerreros. Si, como escribe Raphael Karsten (Karsten, 1935, p.444), la dimensión onírica es considerada por los awajún como la más real entre las dimensiones posibles, entendemos que el ritual de iniciación ofrece la oportunidad de viajar al mundo “real”, saliendo de la dicotomía de las ilusiones, propia del mundo de las apariencias. Como bien lo considera Jean Pierre Chaumeil en el contexto de la formación chamánica, la posibilidad de sobrepasar la visión tradicional de las cosas es considerado como un incremento excepcional en los conocimientos del individuo. “Hay que considerar la reclusión fuera del medio familiar, a veces fuera del área tradicional, como la transposición en el plano material del ‘viaje del alma’: ambos expresan, en diferentes niveles, la misma voluntad de ir más allá de los límites categoriales y de sí mismo” (Chaumeil, 1998, pp.125-126).

El aspecto sobre el cual quisiera enfocar la atención es la importancia del concepto de “camino” para los awajún como representación de la condición humana, en su constante y necesaria tensión hacia un estatus social y espiritual más elevado: el de ser o convertirse en un hombre de poder. Esto nos permite entender la centralidad de la figura del *waimaku* en las etapas del proceso de formación de un individuo. A lo largo de toda una vida, el individuo tendrá que volver a emprender diferentes caminos, entrando cada vez en una dimensión “liminal” donde su sobrevivencia nunca está asegurada. Solamente la posibilidad de defender su vida y volver al espacio doméstico permitirá a la persona fortalecer su poder personal y a la vez, ser emblema de su fuerza espiritual.

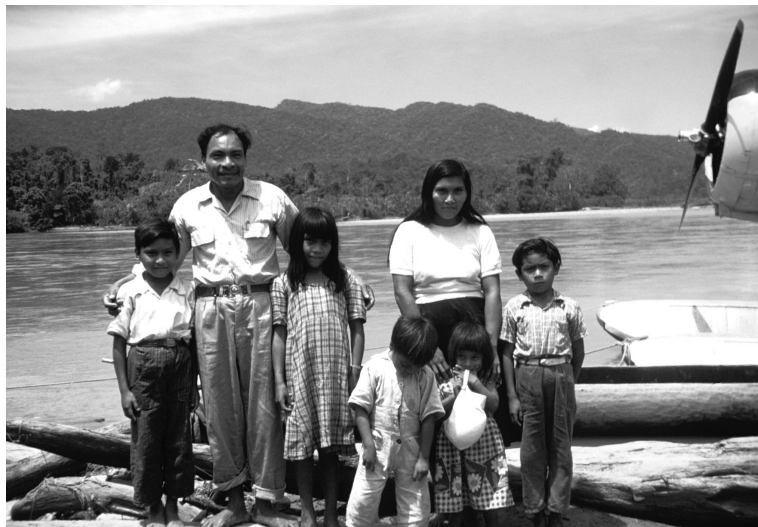
Como sabemos, el proceso de formación individual awajún considera tres etapas distintas: la de *waimaku* u “hombre con poder de visión”; la de *kakajam* o de guerrero victorioso, es decir que ha realizado su misión; y, finalmente, la de *pamuk* (Romio, 2014). La meta de cada *kakajam* anciano es la de llegar a ser reconocido como *pamuk*, es decir un “hombre de intelecto”. Reflexionando sobre la relación entre las figuras de *kakajam* y *pamuk*, encontramos una especie de continuidad temporal, como el máximo fin de un camino:

“Entre pamuk y kakajam, el pamuk es mayor y el kakajam es más joven.

El pamuk y el kakajam han sido similares en su rango y en su poder.

Pero es claro que el pamuk es un poquito más.”

(Emilio Nayap, comunidad nativa Numpatkaim, 28.05.2014)



*El profesor bilingüe Shilas Kuñachil con toda su familia (a la izquierda, el hijo David Kuñachil), antes de viajar a Pucallpa (se puede notar la avioneta del ILV)
Foto: archivo privado del ILV, por gentil concesión de la familia Danducho*

Totalmente diferente aparece la relación entre *waimaku* y *kakajam*, donde la distancia entre los dos se define por el acceso a estatus sociales y espirituales completamente distintos. Mientras que el *waimaku* corresponde a la condición de “estar en poder”, gracias a la incorporación de la visión, el *kakajam* corresponde a una “realización del poder”, es decir a la matanza del adversario. Si bien es cierto que cada “hombre fuerte” para afirmarse necesita demostrar su poder, y por lo tanto acceder tanto al estatus de *waimaku* como al de *kakajam*, de otro lado, es evidente que los dos son efímeros, y que, entre ambos, la situación de *kakajam* resulta ser la condición más vulnerable. Mientras que el *waimaku* se siente orgulloso del poder incorporado y asume una posición ostentadamente arrogante, una vez que se mata al adversario, y se pasa por lo tanto a ser un *kakajam*, su actitud cambia radicalmente: tiene que huir del lugar del acontecimiento y al mismo tiempo apartarse de la vida social, buscando en su aislamiento en el monte (o bosque) una defensa a los deseos de venganza del espíritu del muerto y de sus familiares. En efecto, una vez matado el adversario, el guerrero pierde el poder de la visión y tiene que salir de todas relaciones sociales y someterse a una dieta muy estricta por un largo tiempo (Taylor, 1985; Rubenstein, 2012; Mader, 1999). Solamente la realización de nuevos rituales y el encuentro con otros *ajutap* permitirán al guerrero volver a su condición de poder, mientras que la reincorporación social se realizará con un ritual específico, a un año de distancia de la matanza (Rubenstein, 2012).

En conclusión, podemos decir que la condición de *waimaku*, aunque sea intermedia entre dos estatus, corresponde claramente a una dimensión de “estar en poder”. La continua tensión entre buscar una condición de poder y huir, por lo tanto, de una condición de fragilidad, determina una constante situación de “peregrinación” por parte de cada individuo, que busca siempre nuevas visiones de poder. El concepto de “seguir el camino”, *jinta ainbau*, es por lo tanto una expresión que representa una doble tensión: de un lado, la realización del ritual, y del otro, la representación de la máxima aspiración de la condición humana, es decir de “estar en un estatus de poder”.

La definición de un nuevo modelo de liderazgo: el profesor bilingüe y el viaje a la ciudad

La redefinición simbólica de la experiencia del viaje a la ciudad se presenta como el resultado de un largo proceso, que presumiblemente ha sido inaugurado en la mitad del siglo pasado y que, de alguna manera, sigue en estado de reelaboración hasta hoy en día. Este proceso parece recuperar elementos propios del “viaje de iniciación” presumiblemente presentes en tiempos anteriores. Considerando los estudios que nos muestran la presencia de una clara tradición de viajes chamánicos entre la Amazonía y la costa del Pacífico como rituales de formación, no se debe excluir la posibilidad de que los jóvenes awajún de los años 50 hayan vuelto a recuperar viejas rutas redefiniéndolas con nuevos significados y, a la vez, hayan adaptando antiguos significados a los nuevos caminos.

Tal actitud puede recordar las modalidades de formación personal de muchos chamanes (Chaumeil, 1998; Ventura, 2011), donde el viaje hacia la ciudad o a lugares externos, así como la búsqueda de figuras externas como modelo de aprendizaje, terminan siendo diferentes formas de construcción de la persona. La novedad, en este caso, sería la directa relación entre la experiencia de formación en el espacio urbano con la definición del modelo de liderazgo del profesor bilingüe.

El vínculo presente entre estos dos elementos, es decir, el modelo de liderazgo representado por la figura del profesor bilingüe y la dimensión del viaje, se pone en evidencia en la historia de Daniel Danducho, un *múun* particularmente poderoso en la zona de Imaza y del Alto Marañón entre las décadas de 1950 y 1970, y que marca de manera significativa la historia socio-política local: “Mira, él [Daniel Danducho] estudió en Yamayakat, y al terminar sus estudios pasó a Jaén. ¿Por qué se fue a Jaén? Porque estudió y aprendió bien, lo identificaron y lo llevaron. Él fue el primero que estudió. De ahí, él coordinaba muy bien. Le tenían mucha confianza, lo respetaban y así, luego, lo llevaron a Pucallpa” (Emilio Nayap, comunidad nativa Numpatkaim, 28.05.2014).

Reconstruyendo su historia de vida, encontramos que Daniel Danducho ha sido uno de los primeros awajún en formarse en la ciudad de Jaén, bajo la protección de la Iglesia del Nazareno en los años 40. Posteriormente fue el primer indígena awajún en

ser escogido por el ILV para ser formado en el centro lingüístico de Yarinacocha, en Pucallpa, en 1953. A la vuelta de esta segunda experiencia, Danducho dio inicio a una nueva fase de la vida socio-cultural awajún, a través de la edificación de las primeras escuelas bilingües auto-gestionadas por los indígenas mismos en las comunidades de Nazareth y Chikais. Además, con la motivación de facilitar la participación de los niños en la escuela, Danducho convenció a varios núcleos familiares de modificar su ubicación en el territorio, abandonando la costumbre de vivir alejados para pasar a construir centros poblados alrededor de la escuela. Este proceso creó las bases para la fundación de las comunidades nativas en décadas posteriores.

Según la percepción indígena, gracias a los viajes a Jaén y a Yarinacocha (Pucallpa), Danducho incorporó un poder excepcional, que no solamente le permitió emanciparse de la autoridad de los misioneros en el ejercicio de la enseñanza escolar, sino sobretodo le transmitió el poder de manejar un espacio nuevo, la escuela bilingüe, entrando en competencia con los misioneros mismos sobre el manejo de la enseñanza del castellano, máximo símbolo de la autoridad espiritual en la relación entre religiosos y nativos. A partir de su ejemplo, en años sucesivos, cada vez más indígenas awajún participaron en el proyecto del ILV, viajando a Yarinacocha e iniciando, por lo tanto, un camino profesional para convertirse en profesores bilingües. Una vez de regreso, cada uno de ellos obtuvo el prestigio de ser profesor y el poder de fundar más centros educativos.

En una ocasión, conversando con Fermín Tiwi, awajún originario de la comunidad de Uut, sobre el tema de la visión de liderazgo, emergió esta interesante afirmación: "El líder es quien abre nuevos caminos para sí mismo y para las futuras generaciones" (Fermín Tiwi, Lima, 20.03.2014). A partir de estas palabras, me di cuenta que tanto Fermín como muchos otros awajún, compartían la idea de que el líder awajún más grande en la "época moderna", es decir, a partir de la "llegada de la educación" (1930) hasta los días más actuales, era justamente Daniel Danducho. Considerando la historia de vida de Danducho, es evidente que el significado de su trabajo, más allá de la fundación de nuevos espacios para la educación escolar awajún, se marca por su capacidad de promover un nuevo modelo de liderazgo indígena: el del profesor bilingüe.

Dentro de esta perspectiva, es evidente que la definición de esta figura se encuentra profundamente vinculada con la dimensión del viaje, y, particularmente, con la posibilidad de realizar un periodo de aprendizaje en una o más ciudades. La posibilidad de realizar un viaje hacia espacios urbanos cubre, por lo tanto, un aspecto central en la construcción de la nueva forma de liderazgo, la del profesor bilingüe. Si la experiencia de viajar hacia lugares externos y ajenos corresponde, en el mundo jívaro, a una de las diferentes modalidades de construcción del individuo (Hendricks, 1988) y de las maneras de entender "el camino", sin embargo, la capacidad de ir y volver hacia espacios urbanos pronto se define como una prueba indiscutible de las fuerzas espirituales poseídas por individuos particulares, y se convierte por lo tanto, en un emblema del poder incorporado en personas dignas de devenir líderes de prestigio y autoridad.

La acumulación de viajes como ritual de formación por etapas

A partir del año 1953, la instauración del proyecto del Instituto Lingüístico del Verano en la zona ofreció a muchos indígenas la posibilidad de ir hasta Yarinacocha (Pucallpa) por tres meses cada año como periodo de formación profesional. Mirando las historias de vida recogidas, es evidente que dicha experiencia fue considerada como la primera etapa de un viaje mucho más largo, que incluye estadías en diferentes sitios, involucrando necesariamente una o más ciudades, costeñas y ribereñas. Si además se considera que a partir de los años 50 en la zona de Imaza también se fue desarrollando la misión jesuita con su propuesta de educación y de formación profesional, es evidente que la propuesta de formación del ILV fue mucho más atractiva para los indígenas. Efectivamente, los jesuitas apuntaban a una formación al interior de la región, dentro de los colegios, en las misiones de Santa María de Nieva y Chiriaco, abriendo la posibilidad de una formación fuera de la selva solamente para un número bien restringido de alumnos, exclusivamente para la formación de un clero indígena, proyecto que no pudieron concretar (Greene, 2009, p.171). Esto no pasaba con el ILV que proponía el viaje a Yarinacocha como la primera etapa de un proceso formativo y de conversión mucho más rápido y con menos compromisos, y que sobre todo no imponía el celibato como condición necesaria. En dicho proceso, la posibilidad de realizar un viaje cada año constituyó un atractivo en las preferencias de los indígenas.

A lo largo de mi investigación etnográfica, fue interesante observar cómo todos los líderes ancianos sentían la necesidad de enumerar los diferentes viajes que habían realizado a lo largo de su formación profesional, redactando una lista de recorridos que habían pasado de un punto al otro de la costa peruana, desplazándose rápidamente entre las ciudades de Jaén, Trujillo, Chiclayo y Lima. A continuación se presentan dos de los ejemplos más significativos, entre las distintas historias de vida que he podido recuperar, los de Alejandro Paati y David Kuñachil:

“Yo estudié acá ⁶ la primaria. El profesor era mi tío, Jacob Shajian. Después me pasé a Nazareth, para terminar mi primaria. El profesor ha sido David Kuñachil. Después me fui a estudiar en Pucallpa, con el ILV. Después estudié en Jaén y después en Chiclayo”

(Alejandro Paati, comunidad nativa de Uut, 29.05.2014)

“A los once años mi padre me llevó a la ciudad de Chiclayo. Era una escuela particular, en el año 1948. Empecé a estudiar en Chiclayo, salí aprobado, hasta segundo año. De ahí los lingüistas⁷ me apoyaron para que estudie los otros años. Y yo los apoyé en la traducción del Nuevo Testamento. [...] Con tercer año de primaria fui nombrado educador. Después en Yarinacocha, en las vacaciones, terminé ahí mi capacitación de maestro bilingüe. Terminé cuar-

to y quinto año de primaria. Igual, continué mis estudios de secundaria, en vacaciones, en la ciudad de Pucallpa. Para tercer año, mis amigos shipibos me dijeron 'David, vamos a seguir estudiando en Lima. Ahí se estudia mucho mejor'. Acepté y pasé a estudiar tercero, cuarto y quinto año en Lima. Empecé a enseñar en la comunidad en el año 1955, trabajaba de profesor y en las vacaciones estudiaba en Yarinacocha, Pucallpa y Lima. Terminé mi secundaria y con el gobierno de Velasco pasé a los estudios pedagógicos en Jaén. Esta es mi historia”

(David Kuñachil, Chiriaco, 03.06.2014)

Como emerge claramente en estos testimonios, la definición de la propia historia de vida está fuertemente determinada por la posibilidad de listar una serie de ciudades donde los narradores han podido permanecer. Sin mayores detalles de estas experiencias, las historias terminan por presentarse como una simple enumeración de las distintas ciudades conocidas. Este aspecto no parece casual, por el contrario, esto testimoniaría el gran valor que el “viaje” de por sí asume, sea en términos socio-políticos como espirituales, en cuanto emblema del poder, incorporado a lo largo de un camino de formación profesional que dura todo el arco de una vida.

En la mayoría de los casos, además, las historias consideran una primera etapa en la misión más cercana, donde los protagonistas frecuentaron la escuela primaria, luego un desplazamiento hacia una ciudad para frecuentar la secundaria. Sucesivamente empiezan los viajes más largos, para obtener una formación profesional: a Yarinacocha, bajo la tutela del ILV como primera experiencia, pero pronto el perímetro se extiende hacia ciudades siempre más alejadas, como Chiclayo, Trujillo, Iquitos y Lima. Se trata, por lo tanto, de un camino de formación que considera diferentes etapas y distintas ubicaciones.

La principal motivación de estos viajes ha sido la necesidad de acumular los títulos de estudios, necesarios para ser reconocidos como profesores bilingües por el Estado peruano, y así obtener el consecuente sueldo mensual. De todas maneras, tal explicación sería insuficiente frente a la actitud demostrada por todos ellos, considerando la gran inversión realizada, sea en términos económicos como en esfuerzos personales.

Todo este proceso sería incomprensible si no consideraríamos el significado que la formación profesional, como profesor bilingüe, va asumiendo al interior de la perspectiva del *jinta ainbau*. Si como analiza Hendricks (1988), el conocimiento en términos jíbaros es sinónimo de poder espiritual, y el poder político de un jefe se calcula en base a sus conocimientos, sobre todo de aquellos aprendidos en lugares alejados, podemos entonces entender el interés de los futuros líderes de emprender viajes siempre más alejados y de acumular saberes nuevos. Estos elementos asumen el valor de una constancia sobre la profundidad del poder espiritual de cada líder.

Pasando ahora a considerar el paralelismo entre la formación profesional como profesor bilingüe y el camino de formación espiritual, llamado *jinta ainbau*, deviene

evidente la necesidad de cada individuo de renovar cada cierto tiempo la experiencia de un viaje a la ciudad, a fin de seguir avanzando en su camino de fortalecimiento espiritual. Si como hemos visto la tensión de cada individuo mira a privilegiar la condición de “estar en poder”, y esto se manifiesta a través de la superación de pruebas físicas y espirituales de un cierto nivel, seguramente resulta necesaria la posibilidad de realizar viajes a espacios urbanos siempre distintos y poder ahí ir aprendiendo nuevos conocimientos que se transformen en nuevas modalidades de conseguir un poder interior excepcional y de crecimiento del prestigio social. Solamente en estos términos, podemos entender el interés de tantos profesores de acumular títulos de estudios en ciudades distintas, cambiando de meta casi cada año. La necesidad de “estar en camino”, y de seguir avanzando en la acumulación de saberes externos obliga a estos profesores indígenas, los “hombres fuertes” de los tiempos modernos, a ponerse constantemente a prueba en el conocimiento de ciudades diferentes. La posibilidad de volver a su comunidad con más títulos de estudios se transforma por lo tanto en el máximo emblema de un camino espiritual en continuo avance.

La relación padre-hijo en la realización del camino profesional: una formación espiritual que sigue en el tiempo

Continuando con la comparación, podemos notar que, así como el camino hacia la visión consistía en un largo proceso que comprendía diferentes sesiones de toma de plantas alucinógenas, además de la superación de una serie de pruebas físicas y emocionales, algo similar pasa en el camino de preparación como profesor bilingüe, el cuál no es considerado una condición accesible para todos, y menos aún un saber que se puede adquirir fácilmente o de manera rápida. Más bien, los awajún lo conciben como un proceso largo que dura todo o casi todo el tiempo de una vida. Hasta podríamos decir, más de una vida. Por esta razón, Alejandro Paati decide, en cierto momento, dejar de viajar cada año para dejar que sean sus hijos los que continúen el *jinta ainbau* de su grupo familiar:

“Lo único es que no tengo título, porque me alcanzaban mis hijos con los títulos. Entonces yo, más bien, voy a cortar mis estudios para ayudar a mis hijos”
(Alejandro Paati, comunidad nativa de Uut, 29.05.2014)

Por un lado, como hemos visto en el análisis precedente, cada profesor awajún espera acumular numerosos viajes a diferentes destinos a lo largo de su vida, a manera de fortalecimiento del propio poder espiritual. Por otro lado, el proceso de aprendizaje y fortalecimiento espiritual no caracteriza la conducta de vida de un solo individuo: más bien, eso involucra a más de un miembro de un mismo grupo familiar. Estamos hablando, por lo tanto, de un camino hecho en etapas distintas que termina involucrando a diferentes

generaciones de una misma familia. Por esta razón podemos entender la actitud de muchos profesores de la primera generación de llevar sus hijos a esa misma ciudad donde ellos habían estudiado anteriormente como una forma de repetir el mismo camino. En ese sentido vemos cómo actúan Shilas Kuñachil con su hijo David, Jacob Shajian con todos sus hijos, Emilio Nayap con su hijo Eduardo, entre otros muchos casos más:

“A los once años, mi padre, como ya conocía la costa, con apoyo de los misioneros, me llevó a la ciudad de Chiclayo”

(David Kuñachil, Chiriaco, 3.06.2014)

A partir de estos relatos, podemos reconocer cómo el proceso de formación profesional no es entendido como un camino de formación en una dimensión exclusivamente individual; al contrario, este aparece como una etapa importante al interior de un proceso más amplio, que involucra a todo el grupo genealógico. Tal visión se encuentra en clara similitud a la propia concepción del tiempo del *jinta ainbau*. Al interior de dicho ritual, el iniciado, para acceder al estatus de *waimaku*, tiene que establecer un vínculo con el pasado de su grupo familiar, representado por el encuentro con el espíritu del *ajutap*. En ese mismo encuentro el iniciado podrá recibir el mensaje del *ajutap*, expresado a través de una visión. Sucesivamente, él tendrá que interpretar los numerosos elementos simbólicos presentes en dicha experiencia; y con ellos, accederá a preciosas informaciones sobre el futuro, suyo o de sus descendientes. Esto es particularmente evidente cuando una persona, al momento de contar su visión, informa que solamente podrá revelar una parte de esta. Efectivamente, solamente una parte de la visión es transmisible a personas externas; la que ya ha sido realizada. La otra tiene que quedarse en la privacidad de los familiares, esperando que alguien la realice: la misma persona que recibió el mensaje o uno de sus descendientes. Tal actitud demuestra una vez más cómo, para los awajún, la definición del individuo se encuentra en estrecha relación con su grupo familiar, donde cada persona tiene que realizar una etapa de un camino mucho más grande, que reúne la dimensión pasada y futura de su misma línea genealógica. Tal como señala Taylor, la percepción que los achuar elaboran de sí mismos no está relacionada con la idea de una individualidad formal: el conjunto corporal de cada individuo termina por transmitir una cierta identidad y complejidad física al Ego, sin necesariamente dotarlo de una subjetividad (Taylor, 2009, p.43). Al interior de esta perspectiva, la percepción del tiempo y de las relaciones intergeneracionales termina, por lo tanto, de ubicar a cada individuo dentro de la realización de un camino espiritual de largo aliento.

Según los estudios de Orobigt Canal a propósito de los pumé, cultura basada en una estrecha relación entre la realidad y las experiencias oníricas, la concepción del tiempo no es ni lineal ni cíclica, sino que es un tiempo que integra tanto el presente como el pasado y el futuro. “El presente se inscribe en la historia, el pasado perdura en la actualidad, el futuro está constantemente evocado en el presente y relacionado

con el pasado” (Orobigt Canal, 1999). Así mismo, en la percepción awajún, la formación profesional se realiza dentro una perspectiva amplia y circular del tiempo, donde la autoridad del profesor parece insertarse dentro de un camino genealógico, que involucra tanto a sus antepasados como a sus sucesores.

Así, efectivamente, podemos ver cómo los profesores que gozan de un particular prestigio personal son, en todos los casos, descendientes de conocidos y respetados guerreros y *múun* de la zona. No es difícil reconocer una directa línea genealógica entre los *kakajam* que dominaban antes de la “llegada de la educación” con los profesores bilingües que mayormente han dominado el escenario político regional desde los años 1950 hasta la actualidad. Igualmente, estos primeros profesores han orientado sus acciones a facilitar la formación de la futura autoridad de sus hijos, a fin de que puedan ser profesionales reconocidos tanto dentro de la comunidad nativa como en la propia sociedad peruana. Un claro ejemplo de este proceso se puede ver en la familia Nayap, donde el profesor Emilio Nayap, hijo de un gran guerrero, Nayap, de la zona de Numpatkaim (Guallart, 1990), fue uno de los primeros profesores formados por los nazarenos y por el ILV, y sucesivamente fundador y *múun* de su misma comunidad, mientras que su hijo, Eduardo Nayap, pastor evangélico y profesor universitario en Costa Rica, en 2011 resultó el primer indígena amazónico elegido en la historia del Perú al Congreso de la República. Si la historia de Emilio se define por la posibilidad de estudiar en Yamayakat y en Iquitos, donde pasó un tiempo bajo la protección de un religioso, la de su hijo Eduardo parece seguir los pasos del padre, además de extender ampliamente el perímetro de su desplazamiento. Así, Eduardo pasó su infancia en Trujillo gracias a la Iglesia Nazarena, y luego pasó a vivir a Costa Rica como pastor nazareno y profesor universitario a su reciente retorno al Perú. Estos aspectos han determinado, indudablemente, su éxito electoral, cuando en el 2011 se presenta como candidato y gana un escaño como congresista de la Región Amazonas, siendo el primer congresista indígena amazónico.

En las diferentes historias de vida recogidas, he encontrado un ulterior elemento digno de reflexión. Hacia 1990, muchos de estos primeros profesores bilingües deciden autónomamente no viajar más y dejar definitivamente la profesión. A partir de un cierto momento, parece que los viajes y el ejercicio de la profesión dejan de ser atractivos y son espontáneamente dejados por los protagonistas, que en muchos casos se retiran a vivir en un lugar apartado de la comunidad. ¿Cuál pudo haber sido la razón que ha motivado esta actitud? Algunos testimonios pueden ayudar al esclarecimiento de esta pregunta:

“Mientras estaba por jubilarme, como siempre había rumores que los maestros antiguos van a ser expulsados, había uno que se encargaba diciendo: ‘Estarán mintiendo’. Había uno que ni había concluido los estudios, y andaba diciendo eso. Adelanté mi jubilación en tres años para evitar estos comentarios que decían: ‘los profesores antiguos van a ser expulsados’ . [...] Simplemente renuncié.

No recibo la pensión de jubilación completa, pero tampoco me interesa. No me arrepiento. Simplemente me había cansado de estos prejuicios.”

(Emilio Nayap, comunidad nativa Numpatkaim, 28.05.2014)

“Por esto he trabajado veinte siete años como profesor. Y después, voluntariamente, me salí. Renuncié. Yo me sentí cansado y para no ser criticado... Algunos decían que a los que no habían cumplido con sus estudios serían criticados... con burlas... los mismos profesores antiguos decían así. Así que yo, para no pelearme, pedí el cese voluntario y me salí.”

(Alejandro Paati, comunidad nativa de Uut, 29.05.2014)

Gracias a estos relatos, entendemos que una situación de conflicto generacional se estaba desarrollando dentro de la red de los profesores en los años 90, donde los más jóvenes criticaban a los viejos de no ser tan calificados como ellos. La posibilidad de los jóvenes de viajar a lugares siempre más alejados y acceder a la universidad se habrían transformado en herramientas de acusación hacia los ancianos, los cuales, en la mayoría de los casos, habían podido terminar solamente los estudios de primaria y secundaria. De todas maneras, al interior de estas tensiones podemos reconocer dos diferentes tipos de dinámicas. De un lado, la recomposición de las relaciones competitivas propias de las sociedades jíbaras: aún privadas de sus vestimentas propiamente bélicas, el grupo sigue reconstituyendo situaciones de conflicto y divisiones internas en grupos locales que terminan siendo rivales entre ellos mismos. Todo esto expresa claramente una repropósito de las dinámicas de enfrentamiento intracomunitario propias de las realidades jíbaras (Taylor, 1985; Descola, 1993). En segunda instancia, encontramos un elemento nuevo: los narradores denuncian una falta de respeto de las nuevas generaciones hacia la autoridad de los ancianos.⁸ De esta manera, se va poniendo en crisis el sistema de valores tradicionales, al interior de un sistema de valores donde el poder incorporado por los hombres fuertes se manifiesta de por sí con el uso de la palabra, que es expresión de la fuerza interior que se construye a lo largo del tiempo. Es una expresión inmanente a la propia autoridad, a la cual los jóvenes tendrían que aspirar.

En este proceso de ajuste del sistema de valores precedentes con el nuevo contexto profesional, los profesores ancianos tendrían que ser identificados como *pamuk*, y por lo tanto, respetados y venerados por todos. Por el contrario, las nuevas generaciones, con sus aprendizajes y sus mayores conocimientos de realidades urbanas, se sienten autorizadas a cuestionar la autoridad de los más ancianos. Insertados dentro de una sociedad moderna, donde los desplazamientos son cada vez más rápidos, y con ello, el cumplir metas de formación se da en menos tiempo, los jóvenes se sienten más empoderados que los ancianos, y por lo tanto, autorizados a elevar críticas y acusaciones de desprestigio. De esta manera, se va creando una situación confusa en la jerarquía social, donde se van invirtiendo las normas tradicionales que regulan au-

toridad política y poder espiritual. En respuesta, los ancianos se cierran en su silencio, dejando de ejercer la profesión y, en muchos casos, decidiendo alejarse de la vida en la comunidad.

Conclusiones

A modo de conclusión, vamos a proponer un resumen de los principales temas tratados y algunas reflexiones finales. En primer lugar, hemos visto como la condición de viajar y, por lo tanto, la acumulación de saberes, que en términos de formación profesional se convierten en diferentes títulos de estudios, terminan siendo dos partes indivisibles de una misma experiencia: es decir, una posibilidad de elevación del estatus social de cada individuo en términos de poder político o de poder espiritual. A partir de la “época moderna”, es decir desde 1930 en adelante, la educación escolar, la formación profesional y la capacidad de moverse en espacios urbanos siempre diferentes se transforman en elementos esenciales para la definición de la autoridad en el contexto de un nuevo modelo de liderazgo; el del profesor bilingüe. En ese sentido, el aprendizaje obtenido gracias al viaje a la ciudad se convierte, a los ojos awajún, en un potencial que sobrepasa de la simple preparación como profesor. Al interior de dicho proceso podemos reconocer una reformulación del rol del *waimaku*, por el cual, la condición de constante peregrinación en búsqueda de contactos con el *ajutap*, y por lo tanto de adquisición de un saber sobre su futuro, se transforma en la acumulación en el tiempo de viajes y experiencias hacia espacios urbanos, orientadas a un continuo esfuerzo por interiorizar saberes propios del mundo de los *ápach*.⁹

El viaje hacia la ciudad representa, por lo tanto, una posibilidad sin precedentes para construir un potencial nuevo y excepcional en términos de autoridad política y consideración social. El aprendizaje incorporado en el espacio urbano no solo se destaca en el marco del contexto educativo, sino que se asocia al reforzamiento de la autoridad y el prestigio social que el profesor bilingüe va asumiendo dentro del propio tejido social, en relación a sus nuevos conocimientos, tanto del idioma castellano, como en la gerencia de las relaciones con el mundo externo. Los profesores asumen de manera privilegiada el rol de intermediario principal en las relaciones entre el mundo indígena y la sociedad externa.

Así como el *waimaku* se pone en marcha hacia la catarata, en un camino ya conocido, pero marcado por el sufrimiento, el sacrificio y la búsqueda de una visión de poder, también podemos entender la perspectiva del camino de los indígenas que, a partir de 1930, empiezan a recorrer la ruta hacia las ciudades de la costa como una experiencia dolorosa y llena de aprendizajes. Todos los narradores recuerdan la experiencia del viaje y la permanencia en la ciudad como una experiencia extremadamente dolorosa y caracterizada por limitaciones y humillaciones, donde la comida era particularmente amar-

ga e incomedible. Todos estos elementos nos recuerdan las características propias de todos los rituales de iniciación y, particularmente, los aspectos que definen el ritual del *jinta ainbau* en su camino a la catarata y tomas de brebajes alucinógenos.

¿Se puede decir entonces, que el camino a la catarata y sus vínculos con el *ajutap* quedan excluidos en esta nueva fórmula de *jinta ainbau*? Yo creo que sería una afirmación demasiado arriesgada. Efectivamente, en los testimonios que he considerado para el presente análisis, es interesante observar cómo, entre 1940 y 1970, la experiencia en las ciudades era muchas veces precedida por una iniciación con rituales en la catarata. Las dos modalidades de formación no entraban necesariamente en contradicción entre ellas, sobre todo para estas primeras generaciones; más bien parecían constituir dos elementos claves para una formación más completa. En ese entonces, las familias se preocupaban por formar a los jóvenes según las modalidades “tradicionales”, a fin de que tengan el valor necesario para luego poder enfrentar solos los grandes desafíos presentes en los espacios urbanos. Esto cambia a partir de las últimas generaciones, donde los rituales con plantas alucinógenas van perdiendo cada vez más importancia y esto determina también la sensación de una pérdida de fortaleza espiritual y de guía moral en los líderes sucesivos, que constituyen la clase política actual. Por esta misma razón, podemos entender la perspectiva expresada por algunos intelectuales *awajún*, que reconocen la pérdida de la experiencia onírica, y, por lo tanto, de la tensión hacia la construcción de una fortaleza espiritual, como causa principal de las debilidades éticas y morales de los actuales líderes indígenas. De otro lado, la pérdida de la costumbre del uso de las plantas alucinógenas no determina necesariamente una pérdida en la búsqueda de la visión: los líderes indígenas de hoy en día tienen el gran desafío de inaugurar nuevos caminos para volver a incorporar el poder espiritual necesario, a fin de ser “hombres fuertes”. Como señala Gil Inoach: “Mi padre me dijo que tuve su visión sin tomar ayahuasca. El pueblo *awajún* se encuentra hoy en día frente a un gran desafío. Es un momento de cambios. Siempre hay que ir buscando nuestras visiones pero encontrando nuevos caminos, ya no necesitamos de las plantas para eso”. (Gil Inoach, Lima, 15.03.2012) ○

Notas

- 1 El presente artículo considera solamente casos de varones *awajún* que se han formado entre los años 1940 y 1960. Efectivamente, a lo largo de la investigación etnográfica (2011-2014), la autora no ha podido encontrar mujeres indígenas que hayan tenido acceso a la experiencia del viaje a la ciudad como nueva expresión de *jinta ainbau*, durante esta época. Muy probablemente este hecho ha sido una consecuencia de la priorización por parte de la Iglesia Nazarena hacia la formación de los jóvenes varones en términos de preparación escolar y religiosa, que terminaba también por involucrar una preparación en el ámbito político. La preferencia hacia los hombres para los viajes a la ciudad era parte del proyecto de formación de una clase de pastores evangélicos indígenas, capaces de apoyar las principales actividades de la misión e intermediarios con el resto de nativos, conjuntamente con la idea de formar un nuevo modelo de *kakajam* dotado de fe religiosa. A partir de la generación sucesiva, es decir desde los años 1970- 1980, las

- propuestas de formación escolar, religiosa, y profesional –manejadas por el Instituto Lingüístico del Verano y los jesuitas– incluirán también a las mujeres awajún. En 1953 se crea un internado para mujeres en Santa María de Nieva, manejado por las religiosas misioneras del Sagrado Corazón. A partir de la década de 1970, esta misión también dará la oportunidad a las mujeres indígenas de salir de la selva y vivir un tiempo en la sede de la orden, en Jaén. Rebeca Dantem y Amanda Longinote fueron dos de las primeras mujeres awajún de la zona de Nieva en recibir dicha formación.
- 2 En este trabajo se tienen en cuenta las historias de vida de varios líderes awajún, entre los cuales quisiera recordar a: Román Shajian y sus hermanos Francisco Shajian y Hugo Shajian; Emilio Nayap, Alejandro Paati, José Lirio, César Inoach, la familia Paati de Numpatkaim, y la familia Danducho de Nazareth, David Kuñachil y Valentín Shimpukat.
 - 3 Traducción del awajún al español realizada por Isaac Paz Paati, profesional awajún especializado en traducción lingüística.
 - 4 Al interior de la visión militar como forma de equilibrio social, este mensaje estaba estrechamente vinculado con la identidad del enemigo que el adepto tenía que ir a matar, una vez terminado el ritual. La realización de tal misión le hubiera permitido pasar de la condición de *waimaku* u “hombre dotado del poder de la visión”, al de *kakajam*, es decir “guerrero visionario”.
 - 5 El étonimo “aguaruna” es el término utilizado hasta la década de 1970 para nombrar a la población awajún. El origen de esta palabra permanece oscuro, aunque “runa” es derivado, con certeza, de la palabra quechua usada para “hombre” o “gente”. Se piensa que en quechua el término significa “hombre que teje” en relación a la costumbres de los *múun*, los jefes de familia, de ser los adeptos a tejer, en cuanto expresión de poder político y prestigio personal. Otra versión es que la palabra significa “gente de la floresta”, siendo que la palabra “Agua” en aguaruna se refiere al nombre de una cierta palmera. Una tercera versión considera que el término nace por una mezcla de español y quechua y significando “gente del agua”, señalando la situación ribereña de las casas aguarunas. De todas maneras, siguiendo los trabajos lingüísticos del ILV, los aguarunas actuales han llegado a autodenominarse con el término awajún, que los distingue de los grupos étnicos limítrofes, como los huambisa (o wampís), los cocamas (Kukama), los chayahuitas (shawi) y los grupos no indígenas. (Brown, 1980: 21).
 - 6 Alejandro Paati quiere decir que ha frecuentado la escuela primaria en su comunidad, es decir la comunidad nativa de Uut.
 - 7 Con el término “lingüistas” se refiere a los que trabajaban en el ILV (Instituto Lingüístico del Verano).
 - 8 La dinámica de alejamiento de la vida social por parte de los mayores y su decisión de seguir viviendo de manera apartada, es un fenómeno que también puede ser reconocido en otros grupos étnicos, como respuesta al peligro de ser “eliminados” por los miembros más jóvenes de la sociedad. Efectivamente, el rápido cambio que ha sufrido esta tradicional sociedad guerrera y la prolongación de la esperanza de vida han determinado el problema del cambio generacional en el marco de la autoridad política. Este es un tema que necesita ser profundizado en un futuro trabajo.
 - 9 *Ápach* es el término awajún utilizado para identificar al blanco, mestizo, o al “no indígena” en general, pero también podría traducirse como “abuelo” según el Diccionario Awajún-Castellano del ILV (ILV, 2000).

Bibliografía

BROWN, M.

- 1984 Una paz incierta. Historia y cultura de las comunidades aguarunas frente al impacto de la carretera marginal. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP).
- 1987 Ropes of sade: order and Imagery in Aguaruna Dreams. En: Dreaming. Anthropological and Psychological Interpretations (Tedlock, B. ed): 154- 170, Santa Fe: SAR Press.

CHAUMEIL, J.P.

- 1998 Ver, poder, saber. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP).

DESCOLA, P. & TAYLOR, A.C.

- 1981 El conjunto jivaro en los comienzos de la conquista española del Alto Amazonas. Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines, X (3-4) : 7-54.

DESCOLA, P.

- 1993 Les affinités sélectives. Alliance, guerre et prédation dans l'ensemble Jivaro. *L'Homme*, 33 (126): 171-190.

GUALLART, J.M.

- 1981 Fronteras vivas: poblaciones indígenas en la Cordillera de Cóndor. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP).
- 1990 Entre pongo y cordillera: historia de la etnia aguaruna huambisa. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP).

GREENE, S.

- 2009 Caminos y carreteras, acostumbrando la indigenidad en la Selva Peruana. Lima: Instituto de Estudios Peruano (IEP).

HENDRICKS, J.

- 1988 Power and Knowledge: Discourse and Ideological Transformation among the Shuar. *American Ethnologist*, 15 (2) :216-238.

INSTITUTO LINGUISTO de VERANO

- 2000 Diccionario Awajún-Castellano, Lima, Ediciones ILV.

KARSTEN, R.

- 1935 *The Headhunters of Western Amazonas*. Helsingfors: Societas Scientiarum Fennica.

LARSON, M.; DAVIS, P. & BALLENA DAVILA, M.

- 1979 Educación bilingüe. Una experiencia en la Amazonía peruana. Antología, recopilación y revisión. Lima, Instituto Lingüístico del Verano (ILV).

MADER, E.

- 1999 Metamorfosis del poder: persona, mito y visión en la sociedad shuar y achuar (Ecuador, Perú), Quito: Editorial Abya Yala.

OROBIGT CANAL, G.

- 1999 ¿Por qué soñar por qué cantar...? Memoria, olvido y experiencias de la historia entre los indígenas Pumé (Venezuela). *Scripta Nova. Revista Electronica de Geografía y Ciencias Sociales*, 45 (50).

RENARD CASEVITZ, F. M. et al.

- 1988 Al este de los Andes, Relaciones entre las sociedades amazónicas y andinas entre los siglos XV y XVII. Quito: Abya Yala.

ROMIO, S.

- 2014 Entre discurso político y fuerza espiritual. Fundación de las organizaciones indígenas Awajún y Wampís (1977-1979). *Anthropologica. Antropología Política Contemporánea en la Amazonía Occidental*, 32:139-158, Lima: PUCP.

RUBENSTEIN, S. L.

- 2012 Importance of vision among the Amazonian Shuar. *Current Anthropology*, 53(1): 39-79.

SERRANO CALDERON DE AYALA, E.

- 1995 David Samaniego Shunaula: nueva crónica de los indios de Zamora y del Alto Marañón. Quito: Abya Yala.

TAYLOR, A.C.

- 2009 Le corps de l'âme et ses états. Etre et mourir en Amazonie. *Terrain*, 52: 37-49.
- 1985 L'Art de la réduction. la guerre et les mécanismes de la différenciation tribale dans la culture jivaro. *Journal de la Société des Américanistes*, LXXI : 159-173.

UP DE GRAFF, F. W.

- 1923 (1961) *Cazadores de cabezas del Amazonas*. Siete años de exploración y aventuras. Madrid: Es-pasa-Calpe.

VENTURA, M.

- 2011 Redes chamánicas desde el punto de vista Tsachila. *Nouveau Monde Mondes Nouveaux*, rev. electrónica.

WINANS, R.

- 1955 *Gospel over the Andes: notes of Roger S. Winans*. Kansas City: Beacon Hill Press (edición digital 03/27/98).

Los Apus y la ciudad

Construcción y ejercicio del liderazgo en las comunidades wampis

Paul Codjia

Laboratoire d'Anthropologie Sociale
(Collège de France - EHESS)

En la actualidad, los juegos políticos wampis se definen en relación con el espacio urbano donde se vuelve efectiva la influencia del modelo estatal peruano. Siguiendo la idea de Calavia (2010) según la cual la dicotomía entre una jefatura interior y exterior es cada vez menos pertinente para describir la jefatura indígena de hoy, quiero analizar la construcción y el ejercicio del cargo de los apus en las comunidades wampis, y como se articula una visión wampis del liderazgo con modos estatales de gobierno impuestos por la Ley de Comunidades Nativas de 1974. Aunque es obvio que existen varias figuras de autoridad en las comunidades cuyas opiniones son escuchadas durante las reuniones en los locales comunales,¹ lo que me interesaría abordar es esta figura oficial de apu, jefe de la comunidad y primer responsable de las cuestiones territoriales wampis.

Para realizar este estudio, propongo un cuadro analítico que nos ayudará a pensar el ejercicio y el estatuto de los apus basado en tres categorías: la de jefe reconocido, la de jefe elegido y la de jefe delegado. El camino de la primera a la última se caracteriza por una transición de la comunidad a la ciudad, de la identidad a la alteridad. Un jefe wampis puede definirse en función de estas tres modalidades según sus tareas en la comunidad o en la ciudad y según el estado de las relaciones que mantiene con los comuneros. De allí, su poder político y su potencial estabilización dependen de su capacidad en mantener un cierto equilibrio dinámico entre estos tres modos de ejercer su cargo, relacionándose a la vez con los actores exteriores a la comunidad y con los comuneros. No tendremos bastante espacio para mencionar todos los aportes al tema de la jefatura en las tierras bajas de la Amazonía, un tema clásico desde el trabajo pionero de Lévi-Strauss con los Nambiquara (1947). Quisiera contribuir aquí a esta larga problemática a partir de un enfoque contemporáneo: la construcción y el ejercicio del cargo de un apu wampis entre espacios urbanos y espacios comunitarios.

Empezaremos por presentar el desarrollo de la elección de los apus mostrando cómo los comuneros articulan y asocian esta figura política oficial con sus percepciones de cómo deben ser los hombres poderosos. Utilizan por ejemplo términos verná-

culos para describir estas figuras de poder que existían antes de la fundación de las comunidades. Trataremos de entender así como se construye la influencia y el poder de un jefe tomando en cuenta la importancia de la educación escolar, de la experiencia urbana en su *curriculum vitae*, o si hay mecanismos de transmisión familiar del poder político. Veremos que el hombre que acepta ser apu siempre está en busca de un reconocimiento para realizarse y ser considerado como un hombre poderoso *waimaku*. Este reconocimiento se debe construir cada día y está sometido a prueba en todo momento, en particular cuando el apu tiene que ir a las ciudades cercanas a los territorios wampis para resolver los diversos problemas administrativos o económicos de la comunidad. Eso nos conducirá a aclarar de qué manera el espacio urbano, como espacio extranjero, en oposición al espacio comunitario, se ha vuelto fundamental para entender la política wampis. La ciudad percibida como fuente de conocimientos y como lugar potencial de corrupción contribuye dando ocasiones para que el apu sea reconocido como un *waimaku*, y a la vez pueda reforzar las posibilidades de existencia de un contra-poder al interior de la comunidad a través de rumores y acusaciones de corrupción.

Elección y reconocimiento de los apus

Los apus y los otros miembros de la junta directiva de las comunidades son elegidos directamente por los comuneros. Según la Ley de Comunidades Nativas, una junta directiva se compone de un apu, un vice-apu, un secretario, un tesorero y un vocal. El mandato de un apu varía entre tres y cinco años en las comunidades que visité. La duración es fijada en los estatutos de cada comunidad. Antes de las elecciones, no hay campaña electoral dentro de las comunidades wampis como durante las elecciones distritales o provinciales. El hombre que quiere volverse apu no debe mostrar su ambición abiertamente declarándose como candidato al cargo comunal máximo. Manifestar abiertamente su deseo de ser una autoridad es visto como la expresión de un interés personal, por lo cual los comuneros van a pensar que solo quiere tener poder para estar más en contacto con la sociedad mestiza y peruana y así intentar ganar dinero aprovechando su posición de representante legal. Volveremos al tema más en detalle en la tercera parte, lo importante aquí es que tal deseo es discriminante en el proceso electoral wampis.

A la hora de elegir un nuevo apu en el local comunal, los padres de familia proponen dos o tres personas, antes de organizar una elección a mano alzada. En este momento, los hombres propuestos tienen el derecho de negarse a formar parte del panel de candidatos sin consecuencias mayores. Pero si uno de ellos es elegido y finalmente se niega a ser apu, será mal visto y considerado como alguien que no quiere participar realmente en el desarrollo y el bienestar de su comunidad. La participación

de las mujeres en el proceso de votación depende de las comunidades, pero parece que están más implicadas en las comunidades wampis ubicadas en el río Santiago, más en contacto con la sociedad y el modelo democrático peruano, que en las comunidades wampis ubicadas en la cuenca del río Morona. En Mayuriaga, una comunidad ubicada en las orillas de una quebrada epónima del río Morona, las elecciones ocurrieron bajo los ojos de las madres que comentaban los asuntos al fondo de la sala, listas para servir el masato durante los momentos de pausa.

Lejos de una campaña electoral donde el candidato tuviera que ir de casa en casa para convencer de su capacidad de liderar y asumir el cargo de apu, asistimos más bien a un proceso de reconocimiento individual que depende de varios criterios: su origen familiar, su educación, si tiene o no visiones de un espíritu poderoso *arutam* que le transmitió la fuerza de liderar, su comportamiento ejemplar, su involucramiento en los problemas políticos de la comunidad. Así, entre otras cosas, debe participar en todos los trabajos comunales (limpiezas por ejemplo), ayudar a sus familiares y vecinos en las *mingas*,² expresar su opinión en las reuniones en el local comunal frente a los demás. Hablar en público es un criterio importante para demostrar a la gente que puede ser un buen jefe a través de la fuerza de sus palabras. Sus opiniones deben ir en el sentido del bienestar de la comunidad y de la buena gestión del territorio comunal.

A grandes rasgos, se puede destacar dos ideologías opuestas en los territorios wampis. Una ideología del buen vivir, traducido en wampis por *tarimat pujut*, literalmente “vivir rectamente”, y una ideología del desarrollo capitalista en acuerdo con la política estatal de explotación de los recursos territoriales. La primera se construyó bajo la influencia de los misioneros jesuitas a través del apoyo de ONG, como SAIPE (Servicio Agropecuario para la Investigación y Promoción Económica); promueve el respeto de los territorios, de la naturaleza y de la cultura wampis, proponiendo desarrollar una educación de los valores “tradicionales” para evitar todos los efectos contaminantes de una explotación sin límite de los recursos. Es importante notar que esta ideología está más presente en las comunidades del río Santiago, económicamente más desarrollada que las del Morona debido a una historia más larga con las federaciones y las ONG locales e internacionales. En las comunidades del río Morona, donde todavía no hay muchas iniciativas de este tipo y menos apoyo estatal, los apus y las federaciones wampis locales tienden a asociarse más abiertamente con las empresas extractivas como la petrolera canadiense *Talisman*,³ los madereros o los mineros auríferos ilegales. Según la opinión general compartida por los comuneros, el hombre que quiere ser apu seguirá en público el discurso preferido por los demás: palabras que van en el sentido de un desarrollo económico solamente enfocado sobre la capacidad de competir con los mestizos y el resto de la sociedad peruana, o un discurso de inspiración ecologista de conservación de la integridad territorial y de la cultura.

Entonces son los comuneros quienes reconocen a un hombre apto para ser apu y no es él mismo quien lo declara durante una campaña electoral. En ese sentido, las

personas que serán elegidas apus empiezan la mayor parte del tiempo a ser reconocidas *antes* de la elección. La mejor manera de ser reconocido como un potencial jefe es siendo un *waimaku*, palabra que proviene del verbo *wainat* que significa ver, descubrir, encontrar. Un *waimaku* es el que encontró los espíritus poderosos *arutam* y al cual dieron la fuerza y carisma para liderar a sus aliados y a los comuneros. Ser un visionario es un antiguo criterio wampis que caracterizaba a los jefes *pamuk* del tiempo de las casas dispersas a través del territorio. En el contexto de vendetta generalizada de aquella época, característico de los grupos jibaros (Taylor, 1985; Descola, 1993; Harner, 1972; Surrallés, 2003; Mader, 1999), el *pamuk* era el padre de familia, jefe del nexus endogámico (Taylor, 2000) encargado de dirigir y animar a los guerreros.

Tener una visión es importante también en la actualidad para ser reconocido como un buen apu wampis. Los wampis dicen que es necesario tener visiones para realizar cualquier tipo de tareas difíciles como estudiar o volverse profesional. El que sabe perfectamente hablar castellano, que tiene capacidades oratorias, que sabe como relacionarse con los agentes del estado o privados, será reconocido poco a poco como un *waimaku* y un buen líder. Entonces el buen apu debe tener experiencia del liderazgo antes de ser elegido, por eso son favorecidos antes de las elecciones los que han asumido los otros cargos de la junta directiva como vocal o vice-apu y que se mostraron implicados en la vida comunitaria. Aquí, el criterio del reconocimiento hace que la cuestión de la jefatura se confunda con la del liderazgo. Un buen jefe, es decir un jefe reconocido, es un buen líder.

Hoy día, tal como ocurre con los líderes Kayabi del parque indígena de Xingú en Brasil (Oakdale, 2004), muchos apus wampis son jóvenes y no tienen de hecho la sabiduría de los ancianos, potencialmente mejores *waimaku* que las generaciones siguientes. Oakdale muestra que los criterios de reconocimiento han cambiado: para los kayabi como para los wampis, el jefe de la comunidad, como representante de su pueblo para el exterior, debe tener los conocimientos de base de la sociedad nacional peruana, es decir, un buen manejo del idioma castellano, saber leer y conocer los principios de una buena gestión de la comunidad (tal como ya fue notado también por Brown (1993) para la sociedad awajún vecina). Pero Oakdale propone la hipótesis de que los ancianos prefieren elegir jóvenes como jefes para evitar introducir una jerarquía y así conservar un igualitarismo entre ellos mismos, figuras de autoridad reconocidas por su edad.

En las comunidades, he visto muchos apus de edad avanzada, a partir de 40 años, tanto como apus de 20 a 25 años. Por ejemplo, un apu emblemático, considerado como un *waimaku* porque asumió varios otros cargos en su vida, como de presidente de federación o teniente alcalde del distrito Río Santiago, es Juan Nuningo Puwai, apu de la comunidad de Puerto Galilea durante mi trabajo de campo en 2014. Él fue uno de los primeros militantes del movimiento indígena wampis en los años 70 y participó activamente en el Consejo Aguaruna Huambisa (Romio, 2014). Por el contrario, en

Soledad, una comunidad ubicada a unos sesenta kilómetros en línea recta al norte de Puerto Galilea, el apu tenía solamente 23 años. Ahora que ya hace más de 40 años que existen escuelas y colegios en la zona y que siguen multiplicándose de manera exponencial, los hombres maduros de hoy tienen una educación de base suficiente para liderar, conversar y negociar con el exterior, como los jóvenes de 20 años. Entonces, creo que en el caso wampis, los comuneros eligen jóvenes por razones mucho más pragmáticas que la conservación de un igualitarismo entre ancianos. En efecto, la Ley de Comunidades Nativas retomada en los estatutos de cada comunidad wampis, impone un cambio de la junta directiva cada 3 o 5 años y un apu no puede generalmente cumplir más de dos mandatos. El juego democrático comunitario, muy respetado por los wampis en una forma de fetichismo de los estatutos y de las leyes, agota muy rápidamente las reservas de hombres con experiencia, los ya considerados como visionarios *waimaku*. De esta observación sale que tenemos dos tipos de apus, los que son elegidos porque son reconocidos y confirmados como hombres *waimaku*, de edad ya avanzada, y los elegidos sin este reconocimiento y que entonces tienen menos legitimidad. Mi hipótesis es que estos últimos son elegidos “por defecto”, en ausencia de hombres reconocidos y confirmados como visionarios. Los jóvenes elegidos no tienen un reconocimiento *estabilizado* pero deben haber mostrado un cierto compromiso en los asuntos comunitarios, capacidades para hablar en público y expresar sus opiniones.

Es necesario añadir también que muchos se niegan a ser apu cuando son propuestos en las asambleas comunales, incluyendo a los de edad avanzada potencialmente *waimaku*. De hecho, el cargo de apu es muy difícil, y somete a los hombres a una exposición constante a la exigencia y críticas de los comuneros. Un apu tiene que estar siempre disponible para escuchar los reclamos y problemas de cada comunero hasta en plena noche. No es raro, sobre todo en las comunidades de 300 o 400 habitantes como Mayuriaga, que un “demandante” espere una hora avanzada de la noche para visitar discretamente al apu en su casa y evitar que el rumor de su entrevista se propague y caiga en los oídos de sus antagonistas. Además, aunque el apu sea un cargo público, no tiene sueldo del Estado, lo que significa que la única fuente de dinero para los apus proviene de las propinas que recibe en los talleres organizados en las ciudades por las empresas, los ministerios o las ONG. Como no hay sueldo, ni tampoco hay estudios para ser apu, el cargo no es considerado como una profesión. Para los wampis, un apu no es un profesional a diferencia de otras figuras de liderazgo –presidentes, ex presidentes de federación, alcaldes, o ex alcaldes distritales– que tienen una gran experiencia de gestión de los territorios wampis y una formación en derecho de los pueblos indígenas (estudios superiores o talleres de capacitación). Estas últimas personas, muy poco numerosas, gozan de un estatuto de líder estabilizado porque se profesionalizaron en la defensa de los derechos territoriales y de la cultura wampis.

Hoy día los jóvenes prefieren estudiar para ser profesores, técnicos enfermeros o ambientales en lugar de convertirse en apus. A pesar de que el apu es la primera persona encargada del bienestar de su pueblo, no sería tanto el apu el modelo de realización personal de la sociedad wampis sino el profesor, el ingeniero o el enfermero. Por las dificultades intrínsecas de este cargo –estar disponible para encontrar soluciones a los problemas de cada uno, coordinar el proceso de toma de decisiones con todos en el local comunal, tener un buen nivel de castellano para conversar con los actores exteriores– no todos los padres de familia desean o tienen la capacidad de asumir el cargo. ¿Por qué entonces algunos quieren ser apu?

Reconocimiento y ambición

Si no se puede mostrar abiertamente el deseo o la ambición de querer ser elegido apu, no se puede negar tampoco que existe un cierto prestigio al asumir el cargo, sobre todo si uno logra terminar su mandato con éxito, es decir con una buena opinión por parte de los comuneros. Cuando estuve en Mayuriaga, los dos últimos apus renunciaron a su cargo a causa del intenso trabajo y de la presión constante de los comuneros controlando cada gesto del jefe. Acabar el mandato con éxito es una muestra de fuerza personal particular, un camino hacia la realización personal como *waimaku*. Hice una encuesta sistemática en el río Santiago en la comunidad de Villa Gonzalo y sus cinco anexos. Entre los resultados, apareció que, de 22 apus del mismo grupo familiar, 12, es decir, más de la mitad, eran considerados ahora como *waimaku*. El hecho de que todos pertenezcan a un mismo grupo de aliados no es casualidad. Se trataría de un verdadero fenómeno de transmisión del poder. En estos esquemas de parentesco apareció que la mayoría de los que realizaron mandatos de apu eran descendientes de los fundadores de las comunidades o de sus aliados próximos, por ejemplo, sus cuñados.

Al igual que para los fundadores de las aldeas marubo de la Amazonía brasileña (Ruedas, 2004), los fundadores de las comunidades wampis parecen beneficiarse de una influencia política especial y siguen siendo reconocidos como hombres poderosos *waimaku*. A pesar de una memoria voluntariamente escasa de los muertos (Taylor, 1997), los fundadores siguen siendo citados en las historias de las comunidades y son calificados de *pamuk*. Creo que existen dos razones que dan cuenta de este acaparamiento del poder entre las manos de un grupo de familiares dentro de la democracia comunal. Primero, para los wampis, son los yernos e hijos de los *waimaku* quienes tienen las posibilidades más grandes de conseguir los poderes (*arutam*) de sus suegros o padres recién fallecidos, a través de sueños o visiones. Por eso, cuando un *waimaku* muere, sus hijos están atentos a sus sueños y redoblan sus esfuerzos para encontrar el espíritu fuerte, andando solo y triste en el monte. Los wampis piensan que las capacidades de liderazgo se transmiten más fácilmente dentro de una misma fami-

lia, aunque exista siempre la posibilidad de que una persona extranjera o menos cercana al grupo de consanguíneos y de aliados pueda conseguir el poder. En segundo lugar, los fundadores de las comunidades lograron unificar a familiares y aliados justamente porque eran considerados como *waimaku*. Eran padres de familias de una red de parentesco extendida. Generalmente, los familiares de los fundadores son los más numerosos en las comunidades, más aún cuando la comunidad es todavía pequeña. Entonces, al momento de elegir a los apus, son los miembros de estas redes quienes son frecuentemente elegidos por mayoría. Ahora, si volvemos a la cuestión del reconocimiento, los que pertenecen a este grupo de parentesco mayoritario quieren asumir el cargo de apu mostrando sus motivaciones en su comportamiento y su compromiso con la vida comunal, a fin de ser reconocidos por los demás como *herederos* del poder y de la capacidad para unificar y liderar que tuvieron sus ancestros.

Así, la dificultad del cargo no impide que algunos tengan la ambición de una carrera política para volverse *waimaku* y ser considerados como hombres *kakaram*^A al igual que los antiguos guerreros *wampis*. Ser apu es la primera etapa en un proceso que puede llevar hacia posiciones de liderazgo más importantes como ser presidente de una federación. Apu es un primer cargo que brinda a un joven las bases del trabajo político contemporáneo. El cargo de presidente de federación es más difícil que ser apu a causa del número de comunidades y de grupos de parentesco diferentes con los que hay que lidiar. Siempre hay que convencerles de las competencias que se poseen para defender los intereses *wampis* en las negociaciones con el estado peruano o las empresas extractivas. Ser presidente de federación es más prestigioso que ser apu y se necesita tener una visión *waimaku* más poderosa. Tal ambición política puede realizarse únicamente si se respetan principios morales estrictos: siempre se debe actuar, al menos en apariencia, para el bien de su pueblo y nunca para el propio interés. Actuar para el bien del pueblo es actuar según la opinión que defiende la mayoría, ya sea dentro de la ideología del *tarimat pujut* o de la ideología de desarrollo económico capitalista. Por eso, los apus se encuentran estrechamente vinculados al movimiento indígena: forman un vivero de potenciales futuros presidentes de federaciones y orientan la política de estas instituciones sin los cuales no tendrían legitimidad para tomar decisiones. Los apus que siempre buscan reconocimiento se vuelven así líderes y pueden contribuir al reforzamiento del movimiento indígena.

Este reconocimiento es la condición necesaria para mantenerse como jefe elegido y realizar un mandato completo. La adquisición del reconocimiento, que equivale a volverse *waimaku*, permite pretender una carrera política. De una elección no sale obligatoriamente un jefe reconocido y un jefe reconocido puede perder su legitimidad durante su mandato como apu. Esta inestabilidad se entiende mejor cuando tomamos en cuenta el lugar donde el apu no puede consultar a su pueblo antes de tomar decisiones, donde él actúa fuera de la vista y del control de los comuneros: la ciudad. La ciudad como espacio de contacto con la sociedad peruana es a la vez un lugar inevi-

table para ejercer el cargo de apu y responder a las exigencias de los comuneros, pero también es un sitio donde se puede perder el reconocimiento que costó mucho ser adquirido.

Las ciudades cercanas a los territorios wampis: fuentes de poderes y conocimientos

Las dos ciudades cercanas a los territorios wampis son Santa María de Nieva, capital de la provincia de Condorcanqui en la región Amazonas, y San Lorenzo, capital de la provincia de Datem del Maraón en la región Loreto. Estas dos ciudades se encuentran afuera de los distritos de Río Santiago y de Morona donde se ubican las comunidades wampis. Sin embargo, las capitales de los distritos, respectivamente Puerto Galilea y Puerto Alegría, son pueblos “en vía de urbanización”. Estos dos pueblitos centralizan el poder administrativo de los distritos y sirven de punto de relevo de las actividades comerciales entre las comunidades y las capitales de provincia. Los viajes de las comunidades a las capitales de distrito varían de una hora a dos días en *peque peque*.⁵ Las dos capitales de distrito son una etapa en el viaje hacia las capitales de provincia, sobre todo en el río Santiago donde se puede encontrar empresas de transporte que ofrecen pasajes en chalupa cada día desde Puerto Galilea hasta Santa María de Nieva. Esta facilidad de transporte en el río Santiago favorece los intercambios comerciales y la inversión económica de muchos “mestizos” que se instalan en La Poza,⁶ un pueblito junto a la comunidad wampis de Puerto Galilea. La Poza se ha vuelto el centro comercial de todo el distrito, aumentando el poder atractivo de la comunidad de Puerto Galilea que parece tener una población alrededor de mil habitantes. El edificio de la Municipalidad del Distrito de Río Santiago está construido en la plaza central de la comunidad. Los motocarros no paran de dar vueltas entre La Poza y Puerto Galilea, propagando música y ruido hasta las horas más avanzadas de la noche. Encontramos una animación idéntica en la capital de Puerto Alegría aunque no tenga el estatuto de comunidad como sí tiene Puerto Galilea.

Los colegios de las capitales de distrito tienen más prestigio que los de las otras comunidades por su antigüedad. El colegio de Puerto Galilea fue el primer colegio en el río Santiago y fue fundado por misioneros evangélicos. En la capital provincial de Santa María de Nieva, se encuentra un Instituto Educativo Superior Tecnológico, y en San Lorenzo un Instituto Educativo Superior Pedagógico. Las capitales representan así lugares donde se puede adquirir una buena educación, un buen manejo del idioma castellano y de la escritura (ver Greene, 2009 para el tema de la escritura entre los awajún). Los estudios ofrecen la posibilidad de volverse un “buen” profesional al servicio de su pueblo (técnico de gestión ambiental o profesor de inicial, primaria o secund-

daria, por ejemplo). Recibir una buena educación es un desafío importante para los wampis y puede ser el contenido del mensaje emitido por un *arutam*. Si antiguamente la meta de este ritual era volverse un buen guerrero, ahora es hacerse buen profesional. Idealmente, como el guerrero que era útil para vengar y defender los intereses de su grupo de aliados, el buen profesional debe trabajar en el sentido de mejorar la calidad de vida de su comunidad.

Para los wampis, además, alejarse de su comunidad y del cariño de su hogar familiar para ir a la ciudad y hacer estudios superiores, es la muestra de un gran valor. Vivir en la ciudad, en un medio extraño, es considerado como una forma de sufrimiento; y según los wampis, sufrir, *waitut*, permite favorecer los encuentros con los *arutam* para volverse *waimaku*. Entonces a la hora de elegir a un apu en las comunidades, siempre el que sufrió en la ciudad y que muestra un interés para el bienestar de los demás, tiene grandes posibilidades de ser elegido por su conocimiento del exterior. Si retomo los datos sobre los apus de la comunidad titulada de Villa Gonzalo, aparece que sobre los 22 apus pertenecientes al mismo grupo de aliados, 13 vivieron un tiempo en la ciudad estudiando, capacitándose o trabajando. Virtanen (2007, 2010) habla de las experiencias urbanas en la vida de los pueblos amazónicos como “nuevos ritos de pasaje” según la fórmula consagrada de Van Gennep. En efecto, antiguamente los wampis iban a las cataratas, andando varios días en la selva, lejos de su familia, para encontrar un espíritu *arutam* y volverse guerreros valientes. Hoy día, los wampis, y mayormente los jóvenes, quieren encontrar un *arutam* para conseguir la fuerza de hacer estudios superiores en la ciudad y aguantar allí el sufrimiento del alejamiento y de la soledad. Ir a la ciudad se ha vuelto un rito de pasaje para los wampis, una etapa más hacia el reconocimiento como *waimaku* y potencial buen líder. Es interesante observar así que sobre los 13 apus que vivieron en la ciudad, 9 tienen la reputación de ser *waimaku*. Como lo propuso Calavia (2007), se podría hacer una analogía entre selva y ciudad. Los wampis andan en estos dos medios desconocidos, lugar de deprecación, en busca de poderes y conocimientos: en la selva hay que sufrir para encontrar un espíritu poderoso *arutam* y ser valiente, tener una larga vida y varios hijos, en la ciudad se sufre para realizar estudios, tener una carrera y/o encontrar un trabajo. En ambos casos se trata de familiarizarse con un medio y con seres extraños para ser un visionario.

La educación es importante para volverse *waimaku*, pero un hombre poderoso debe saber también crear y cultivar alianzas. Para los apus wampis, las capitales de distrito y de provincia son los lugares privilegiados para demostrar su capacidad en pedir y conseguir “apoyos” frente a los presidentes de federaciones locales o regionales y negociar con los agentes del Estado. Por ejemplo, cuando estaba en Mayuriaga, el joven técnico enfermero que estaba a cargo del puesto de salud, y que era originario de San Lorenzo, terminó su período de trabajo y debía regresar a la capital de la provincia para ser destinado a otra comunidad. Sin embargo, los comuneros ya se habían

acostumbrado a él y no querían verlo salir de la comunidad para no volver nunca más. El apu convocó a los padres de familia en el local comunal para tratar de resolver la situación. Así, el apu fue enviado a la capital del distrito Puerto Alegría para conversar con las autoridades de la municipalidad y ver si sería posible conservar al técnico enfermero. La municipalidad no era competente para tomar esta decisión y sugirió al apu que lo negociara con la Red de Salud en San Lorenzo. Por supuesto, el viaje costaba mucho en gasolina, y nadie en la comunidad podía o quería cubrir los gastos. Así, al llegar a San Lorenzo, el apu se fue directamente a la oficina de la federación regional CORPI (Coordinadora Regional de los Pueblos Indígenas) para solicitar su apoyo financiero y para ver si había alguien con influencia que podría acompañarle a la Red de Salud. El presidente de la federación aceptó ayudarlo y el enfermero se quedó en Mayuriaga.

En el caso de Santa María de Nieva, donde la mayoría de los habitantes son awajún y wampis, los apus siempre vienen a pedir apoyo financiero a la Municipalidad, buscando la colaboración de uno de sus parientes o amigos aliados que trabajan allí.⁷ Este tipo de solicitudes forma parte del trabajo cotidiano de un apu para resolver los diferentes problemas que afectan a su comunidad (en los ámbitos de la educación, la salud, la justicia, etc.). Como no hay un presupuesto para el funcionamiento de la junta directiva comunal dado por el Estado,⁸ los apus tienen que explotar y/o crear sus redes de alianzas en las ciudades para cumplir sus deberes con los que le eligieron. Con "red de alianza", quiero hacer referencia a la teoría de los antropólogos amazonistas de la afinidad generalizada, entendida como un continuum de socialización creciente partiendo de los afines efectivos (los cuñados y suegros por ejemplo) hasta los afines potenciales (todos los que pueden volverse afines efectivos) (Descola, 1993; Viveiros de Castro, 1993; Taylor, 2009). En ese sentido, el trabajo del apu consiste en familiarizar y transformar poco a poco la ciudad extranjera y desconocida en un espacio de relaciones de afinidad potencial.

Estos fenómenos de reapropiación wampis de la educación peruana (a través de las visiones *arutam*) y de extensión de las redes de alianzas en la ciudad, pueden entenderse según el paradigma sociológico de la depredación, correlativo de la teoría de la afinidad potencial (Viveiros de Castro, 1992, 1993; Surrallés, 2003). Según este paradigma, los individuos y los grupos se constituyen y se realizan integrando los valores, bienes y conocimientos de los *otros*. En este caso, el espacio urbano es la alteridad en oposición al espacio doméstico y comunal, la identidad. Esta última dicotomía vale únicamente desde la perspectiva de los comuneros y no de la de los wampis que viven en las ciudades. En la actualidad, realizarse personalmente para los wampis es volverse un "buen profesional", es decir usar y manejar los conocimientos adquiridos de los blancos para el bien de su pueblo (y además recibir una remuneración). Esto es exactamente lo que se espera de un apu y que se cristaliza si se inscribe en el movimiento indígena de defensa de los territorios y de la cultura. En las capitales de distrito

o de provincia, se organizan talleres de capacitación en derecho de los pueblos indígenas organizados por las federaciones y las ONG (como SAIPE, en el caso del río Santiago). En estas ocasiones, los apus que tienen los mismos intereses y/o ambiciones de pertenecer algún día a la junta directiva de una federación (y por qué no, de ser elegidos presidente) tejen relaciones entre ellos, con los líderes reconocidos por sus servicios a la sociedad wampis, con las federaciones y actores exteriores aliados. Allí, los apus aprenden a hablar en público, y a usar la retórica y las técnicas discursivas que combinan la cosmología wampis con conceptos modernos de la sociedad estatal blanca; una combinación que se encuentra también en los discursos políticos de los pueblos jíbaros vecinos (Hendricks, 1988; Brown, 1993; Greene, 2009; Romio, 2014).

El modo de actuar de los apus en la ciudad es muy diferente de cuando se quedan en su comunidad bajo el control directo de los comuneros. Cuando tiene que viajar a la ciudad para resolver los problemas de la comunidad, actúa *en nombre* de su pueblo, como un jefe delegado. Eso significa que las alianzas que efectuará en las ciudades solo se pueden realizar *en nombre* del pueblo, ya que, obviamente, no se pueden recolectar las opiniones de cada padre de familia en las capitales como sí se hace en la comunidad. De la distancia entre el apu y sus comuneros en la ciudad, impuesta por el ejercicio del cargo mismo, nace una atmósfera de sospecha intensa que debilita la autoridad del apu y puede en cualquier momento borrar todos sus esfuerzos de adquisición de reconocimiento. Vamos a explorar en detalle este fenómeno político wampis.

Chismes, críticas y acusaciones de corrupción en el ejercicio del cargo de apu

Como ya lo he señalado, ser apu no es un cargo remunerado a pesar de su dificultad como trabajo público, lo que desanima a muchos padres de familia para asumirlo. Por otro lado, esta ausencia de sueldo parece servir a la democracia comunal ya que el representante elegido por los comuneros no tiene mucho más poder adquisitivo o más privilegios que los otros padres de familia. Sin embargo, a causa del intenso trabajo del cargo (organizar las actividades y trabajos comunales –limpieza, *mingas*–, escuchar los problemas de cada uno, organizar las reuniones en el local comunal, administrar las cuestiones exteriores, coordinar con las instituciones educativas, etc.), el apu ya no tiene tiempo para ir a cazar animales, pescar o trabajar en su chacra, en breve, para realizar las tareas fundamentales para la sobrevivencia de su hogar. Siendo así, los apus intentan encontrar dinero para comprar alimentos. De aquí surgen la mayoría de los problemas.

Los apus siempre son invitados a participar en varias reuniones y talleres que tratan del desarrollo, de la educación, de la salud, de la agricultura o de las cuestiones territoriales. Estas reuniones son organizadas por el Estado o directamente por las

empresas extractivas nacionales o privadas (como Petroperu y Perupetro en lo que concierne la explotación o alquiler del lote 116, por ejemplo). Estos talleres tienen lugar en las ciudades cercanas como en Santa María de Nieva o San Lorenzo, o incluso más lejos, como en Bagua, Chiclayo o Tarapoto. Los gastos de transporte y alojamiento están cubiertos por las instituciones organizadoras, además de entregar una propina al fin del evento para dar ánimo a los líderes y jefes wampis por participar en las reuniones. Esta forma excepcional de remuneración de los apus es vista por los comuneros como una manera de enriquecerse personalmente sin compartir con los demás. Para las empresas, esto puede ser, además, una manera de debilitar la ya frágil unidad detrás de los apus y por lo mismo, al movimiento indígena que estará privado de su valiosa base y de su legitimidad.

Por definición, el apu y su junta directiva trabajan por la unidad y por la comunidad, sin hacer diferencias entre los comuneros. Entonces para los wampis, un buen apu, que sigue estos principios morales, tiene que compartir lo que gana en el ejercicio de su cargo para mostrar su intención de unir y trabajar para todos, y no solo guardarlo para él y su grupo de familiares cercanos. Como lo ha notado Sarmiento (2012) para el caso asháninka, esta noción del compartir encuentra en la actualidad su fundamento discursivo dentro de la ideología del “Buen vivir”, o “Tarimat Pujut” para los wampis. Ésto es una gran diferencia que introdujo la organización social en comunidades. Antes, el padre de familia y el pamuk sólo pensaban en el bienestar de sus consanguíneos y aliados, ahora un apu tiene que actuar para todos los comuneros sin considerar (idealmente) los conflictos entre grupos. Enseguida, el tipo de contrato social inherente a la vida comunal complica el reconocimiento por parte de todos como autoridad, como *waimaku*.

Si se violan estos principios morales, los apus no solamente se vuelven egoístas sino algo peor: corruptos. Y como no se puede averiguar claramente cómo actúa el apu en la ciudad, ya que está lejos de los ojos de la comunidad, siempre nacen chismes y acusaciones de corrupción que corren en la comunidad más rápidamente que un rumor de caza exitosa. Un episodio durante mi primer trabajo de campo es sintomático de este fenómeno de acusaciones. La primera vez que estuve en Mayuriaga, un comunero tenía una enfermedad que el promotor de salud no pudo sanar con los medicamentos disponibles. De allí, el apu decidió llamar a un curandero de San Lorenzo, pero este último pidió una remuneración importante. El apu vino a la casa de mi amigo, donde yo estaba alojado, y solicitó mi apoyo. Acepté, pero un rumor se propagó el mismo día diciendo que el apu me había solicitado dinero para comprar gasolina y hacer trabajos personales en su hogar. Me enteré al mismo tiempo que los comuneros ya sospechaban que yo había dado una propina al apu la primera vez que nos encontramos en San Lorenzo para así poder venir y quedarme en Mayuriaga. Esta historia con el curandero cristalizaba finalmente rumores que ya existían debido a nuestro encuentro en la ciudad, lejos de los ojos de la comunidad. El día siguiente, el apu organizó una reunión extraordinaria en el local comunal y enseñó el importe de mi ayuda

ante los padres de familia, explicando por qué me lo había solicitado y pidiéndome que confirmara los hechos. Como este apu recién había sido elegido, ciertos ex apu aprovecharon la situación para buscar reconocimiento, recordando que este tipo de asuntos nunca habían ocurrido durante sus mandatos.

Un fenómeno parecido ocurre también con los que se quedan largo tiempo en las ciudades para estudiar o trabajar sin regresar a su comunidad. Para los comuneros, todos los que han vivido demasiado tiempo en las ciudades han olvidado lo que es la vida en la comunidad, la vida “de los pobres, de los campesinos”.⁹ Se propaga cada vez más la idea según la cual los que estudiaron por mucho tiempo en la ciudad, lejos de su familia, y que regresaron con diplomas para asumir cargos - por ejemplo como alcalde del distrito, poniendo sobre sus carteles de campaña los títulos de “ingeniero” o “licenciado” ante su nombre - olvidaron los valores wampis para convertirse en quienes “les explotan”. Esta acusación está en parte fundada cuando observamos en las comunidades construcciones de tremendas casas de cemento mientras las obras previstas en el presupuesto participativo siempre esperan para ser construidas. En el contacto con la ciudad y con los blancos y mestizos peruanos, se piensa que uno puede transformarse y volverse como ellos. La acusación de corrupción entre los wampis surge cuando los comuneros perciben que uno de los suyos se convirtió en un extraño, un extranjero, comportándose como los que viven en la ciudad, es decir como los no-indígenas (Espinoza de Rivero, 2009), potenciales depredadores para su sociedad de origen. Si un apu es acusado de corrupción por haber violado los principios morales inherentes a su función de jefe de la comunidad, lo que ocurre siempre cuando trabaja en la ciudad como jefe delegado, puede terminar aislado en su casa sin que nadie le visite, e incluso terminar siendo exiliado de la comunidad y del territorio wampis. Esta última medida extrema ocurre cuando se comete un error especialmente grave, como aceptar dinero de una compañía petrolera o minera para que trabaje sobre el territorio titulado sin el acuerdo de los demás. Cuando son exiliados, los wampis se refugian en las ciudades cercanas, tal como ocurre también con los chamanes *uwishin* acusados de brujería. Un apu corrupto rompe el movimiento centrípeto que produce una integración creciente del *otro* para el bien del grupo entero, movimiento que le fue delegado para su labor en la ciudad. En reacción a su comportamiento de depredador solitario, se ve sometido por los comuneros al movimiento centrífuga de expulsión de la comunidad que le transforma en casi extranjero, blanco, ciudadano.

A modo de conclusión

Dentro de las comunidades wampis, el sistema democrático impuesto por la Ley de Comunidades Nativas funciona muy bien en los procesos de elección de la junta directiva y de toma de decisiones. En el local o asamblea comunal, cada padre de familia

tiene el derecho de expresar su opinión y demostrar que no tiene vergüenza de hablar públicamente. La democracia comunal wampis presenta una oportunidad contemporánea para cada padre de familia de ser reconocido como un hombre fuerte, idealmente como un *waimaku*. Hemos visto que el cargo de apu supone ir a las ciudades para realizar alianzas necesarias para el bienestar de la comunidad y de sus comuneros. Sin embargo, la ciudad es percibida como el lugar de la alteridad, un lugar que suscita a la vez miedo y admiración, un lugar potencialmente fuente de nuevos conocimientos pero también de corrupción. Si el trabajo en la ciudad puede reforzar el reconocimiento que busca constantemente el apu, su condición de jefe delegado allí puede debilitarlo a causa de las acusaciones de corrupción que se generan. Para volverse *waimaku* y líder, un apu tiene que controlar la dinámica entre las tres maneras de ejercer su autoridad: como jefe elegido, jefe reconocido y jefe delegado. Diciéndolo de otra manera, tiene que manejar perfectamente el *devenir-otro* (Calavia, 2007) propio a su condición de interlocutor con el resto de la sociedad peruana.

Por fin, no se puede concluir sin hacer algunas últimas observaciones respecto al igualitarismo de Clastres (1974). Intenté demostrar que el Estado peruano, con la Ley de Comunidades Nativas y una urbanización creciente, todavía no ha logrado introducir una estabilidad política en la sociedad wampis y fijar jefes bien identificados (Calavia, 2010). Por el contrario, la labor necesaria de los apus wampis en la ciudad constituye un factor de inestabilidad al generar acusaciones de corrupción, e impedir así la constitución de un poder de tipo estatal, centralizado y coercitivo. No obstante, el igualitarismo no surge aquí solo de un deseo colectivo de impedir la acumulación de poderes entre las manos de una sola persona, sino también de una competencia entre individuos para ser reconocidos como hombres poderosos *waimaku*. Respetar en público al otro y escuchar sus opiniones en el local comunal es evitar que en el caso contrario, por su sufrimiento y por venganza, pueda encontrar una visión *arutam* y se vuelva a su vez visionario. Respetar a los demás, poniéndose públicamente en pie de igualdad, y actuar para el bien del pueblo, sirve, incluso, para tratar de alcanzar una posición de líder y evitar el nacimiento de un otro competidor que podría robarle su poder, su influencia. ○

Notas

1. Entre estas figuras de autoridad están aquellas personas profesionales con diplomas, como los profesores, directores de escuelas, colegios o técnicos enfermeros. Estas personas formarían parte de una categoría especial de comuneros, que un líder wampis del río Santiago calificó como de "intelectuales". Estas personas suelen tener una importante influencia política en las comunidades por su nivel educativo, su habilidad oratoria, y sus conocimientos de la ciudad.
2. Trabajos organizados por un padre de familia que convoca a los miembros de su grupo de aliados para desmontar y hacer una chacra o construir una casa, a cambio de proporcionar la comida y ollas llenas de masato, la famosa cerveza de yuca (*manihot esculenta*).
3. *Talisman* se quedó en la zona (lote 64) durante ocho años de 2004 a 2012. El lote 64 se sobrepone a

- los territorios comunales achuar pero su actividad generó empleos para los wampis, para entretener por ejemplo el oleoducto norte-peruano que atraviesa el distrito de Morona.
4. Etimológicamente de *kakan* músculo.
 5. El famoso motor instalado sobre una piragua.
 6. Los habitantes "mestizos" de La Poza vinieron de Chiclayo, de Piura, de Jaén o Bagua para hacer negocios. Mientras ellos se consideran como pioneros, los wampis les perciben a menudo como colonos que aprovechan de los pequeños recursos económicos de los indígenas para enriquecerse personalmente. Esta situación crea tensiones entre La Poza y la comunidad de Puerto Galilea así como lo demuestra simbólicamente el nombre de la calle que separa el pueblo mestizo de la comunidad y que intenta borrar los viejos conflictos: "calle la amistad". En La Poza, encontramos 42 comercios, incluyendo tiendas y restaurantes, 3 hostales de dos pisos por solo alrededor de 600 habitantes.
 7. Las solicitudes formuladas por los apus conciernen la compra de gasolina para los viajes, el alojamiento y la comida. Es interesante notar que estos tipos de solicitudes están incluidos en los presupuestos de campaña de los partidos políticos en tiempo de elecciones distritales y provinciales. Una manera para los candidatos de asegurarse el voto de los apus.
 8. La situación económica de las comunidades wampis, para su funcionamiento como institución, podría cambiar con programas de asistencia económica, como el Programa "Bosques" del Estado peruano, que remunera a las comunidades en cambio de la protección de una parte de los bosques de su área titulada contra la tala ilegal o la caza intensiva. El programa comenzó a implementarse en el año 2013 y está todavía ausente en las comunidades del río Morona.
 9. Cito a un líder wampis de Puerto Galilea.

Bibliografía

BROWN, M. F.

- 1993 Facing the state, facing the world: Amazonia's native leaders and the new politics of identity. *L'Homme*, 33 (126): 307-326.

CALAVIA SAEZ, O.

- 2007 La ciudad en la selva, la selva en la ciudad. *Humboldt*, 29 (147): 27-29.
2010 La jefatura indígena, hoy. *Indiana*, 27: 47-62.

CLASTRES, P.

- 1974 La société contre l'État: recherches d'anthropologie politique. Paris: Éditions de Minuit.

DESCOLA, P.

- 1993 Les lances du crépuscule: relations jivaros, Haute-Amazone. Paris: Plon.
1993 Les Affinités sélectives Alliance, guerre et prédation dans l'ensemble jivaro. *L'Homme*, 33 (126): 171-190.

ESPINOSA DE RIVERO, O.

- 2009 Ciudad e identidad cultural. ¿Cómo se relacionan con lo urbano los indígenas amazónicos peruanos en el siglo XXI? *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, 38 (1): 47-59.

GREENE, S.

- 2009 Caminos y carretera: acostumbando la indigenidad en la selva peruana; trad. Rodríguez Aviñoá P., Lima: IEP Instituto de Estudios Peruanos.

HARNER, M.

- 1972 The Jivaro, people of the sacred waterfalls. New York: American Museum of Natural History Double-day / Natural History Press.

HENDRICKS, J. W.

- 1988 Power and knowledge: discourse and ideological transformation among the Shuar. *American Ethnologist*, 15 (2): 216-238.

LEVI-STRAUSS, C.

1947 La théorie du pouvoir dans une société primitive. En: Les doctrines politiques modernes, (Boris Mirkine Guetzévitch, ed.): 41-63 ; New York : Brentano's.

MADER, E.

1999 Metamorfosis del poder: persona, mito y visión en la sociedad shuar y achuar (Ecuador, Perú), 465 pp.; Quito: Editorial Abya Yala.

OAKDALE, S.

2004 The culture-conscious Brazilian Indian: Representing and reworking Indianness in Kayabi political discourse. *American Ethnologist*, 31 (1): 60-75.

ROMIO, S.

2014 Entre discurso político y fuerza espiritual: fundación de las organizaciones indígenas awajún y wampis (1977-1979). *Antropológica*, 32 (32): 139-158.

RUEDAS, J.

2004 History, ethnography, and politics in Amazonia: implications of diachronic and synchronic variability in Marubo politics. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 2 (1): article 2.

SARMIENTO BARLETTI, J. P.

2012 Les enjeux politiques du « bien-vivre » en Amazonie autochtone. *Recherches amérindiennes au Québec*, 42 (2-3): 49-61.

SURRALLÉS, A.

2003 Au coeur du sens : perception, affectivité, action chez les Candoshi. Paris : CNRS : Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.

TAYLOR, A. C.

1985 L'art de la réduction : la guerre et les mécanismes de la différenciation tribale dans la culture jivaro. *Journal de la Société des Américanistes*, 71 (1): 159-173.

1993 Remembering to Forget: Identity, Mourning and Memory Among the Jivaro. *Man*, 28 (4): 653-678.

2000 Le sexe de la proie. *Représentations Jivaro du lien de parenté*. *L'Homme*, (154-155): 309-334.

2009 Métagermanité et affinité potentielle : la relation de mariage en Inde et en Amazonie. *Ateliers du LESC* [En linea], 33 : URL : <http://ateliers.revues.org/8193> ; DOI: 10.4000/ateliers.8193.

VIRTANEN, P. K.

2010 Amazonian Native Youths and Notions of Indigeneity in Urban Areas. *Identities: Global Studies in Culture and Power*, 17 (2-3): 154-175.

2012 Indigenous youth in Brazilian Amazonia: changing lived worlds. New York: Palgrave Macmillan.

VIVEIROS DE CASTRO, E.

1992 From the enemy's point of view: humanity and divinity in an Amazonian society; trad. Howard C. V., Chicago: University of Chicago Press.

1993 Alguns aspectos da afinidade no dravidiano amazônica. En: *Amazonia: etnologia e história indígena* (Eduardo Viveiros de Castro & Manuela Carniero da Cunha, eds.): 150-210; São Paulo: Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo.

La política indígena en la ciudad¹

El caso de las comunidades urbanas shipibo-konibo

Oscar Espinosa

Departamento de Ciencias Sociales de
la Pontificia Universidad Católica del Perú

En las últimas décadas la población indígena amazónica que vive en ciudades ha ido creciendo significativamente. La antropología también ha comenzado a mostrar interés por este fenómeno, como se puede apreciar en el creciente número de investigaciones, tesis y publicaciones dedicadas a ello.² Sin embargo, no todas las sociedades indígenas de la Amazonía se relacionan de la misma manera con lo urbano. En algunos casos se prefiere urbanizar las propias comunidades indígenas, mientras que en otros, la opción es la de migrar hacia las grandes ciudades.

En el caso de la Amazonía peruana, la migración se orienta principalmente hacia las ciudades que se ubican en la misma región, ya que permite a los migrantes no alejarse tanto del mundo social y natural del que provienen. La migración a otras ciudades peruanas no amazónicas ha sido menor, aunque aparentemente la migración hacia Lima se vendría incrementando en los últimos años debido a la concentración de servicios y de ofertas de empleo, por lo menos de parte de los pueblos indígenas que viven en la región amazónica más cercana, como es el caso de los pueblos asháninka, yánesha y shipibo, y que se conectan con esta ciudad a través de la llamada “carretera central”.

Es difícil saber con exactitud cuántos indígenas amazónicos viven en Lima o en otras ciudades peruanas actualmente debido a la ausencia de una adecuada información censal. El Estado peruano no ha mostrado interés en obtener dicha información en sus censos nacionales ni en ningún otro tipo de encuesta oficial que organiza el Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI). Incluso, en los dos únicos casos en que se ha censado a la población indígena peruana (1993 y 2007), los censos sólo han tomado en cuenta a la población indígena viviendo en comunidades rurales y no a los que viven en las ciudades. Por ello, es probable que la población indígena que vive en Lima³ o en otras ciudades del país podría ser estadísticamente más relevante.

Una vez en la ciudad, los migrantes indígenas amazónicos se insertan de manera distinta en este nuevo espacio geográfico, social y cultural. En muchos casos, estos

migrantes buscan pasar desapercibidos, eliminando cualquier signo de expresión de la etnicidad, con el fin de evitar la discriminación por parte de sus vecinos o posibles empleadores, o limitando estas expresiones al círculo de los parientes o de personas más cercanas. Sin embargo, migrantes de otros pueblos como los del pueblo shipibokonibo no tienen problema por expresar su identidad étnica, y hasta buscan espacios propicios para hacerlo, incluso en contextos como el de la ciudad de Pucallpa donde siguen siendo discriminados.⁴

Así, por ejemplo, se visibilizan a través de la presencia de las mujeres vestidas con atuendos tradicionales que venden sus artesanías de manera ambulatória, pero también se hacen presentes a través de los medios de comunicación y en diversos actos públicos en las instituciones públicas y en las calles de la ciudad. En este proceso, los diseños geométricos o *kené* que las mujeres shipibas pintan o bordan en su cerámica y sus telas se pueden encontrar reproducidos en otros medios: en las paredes, avisos publicitarios o ropa de moda, incluyendo minifaldas, bikinis y bolsos o carteras.

Pero además de esta visibilidad, en diversas ciudades peruanas, las familias shipibokonibo (o shipibo simplemente, como las llamaré de ahora en adelante), han optado por configurar lo que ellos mismos denominan “comunidades interculturales” donde no solamente viven en viviendas contiguas, sino donde también reproducen o adaptan formas de organización social y política. Estas comunidades, además, optan por organizarse políticamente de formas diferentes. En algunos casos, como los de Pucallpa y Tingo María han optado por seguir la forma de organización política propia de las comunidades nativas rurales, mientras que en el caso de Cantagallo en Lima han optado por seguir el modelo de las federaciones indígenas, tal como se verá a continuación.

El establecimiento de las “comunidades interculturales” Shipibo-Konibo

El estado peruano no reconoce formalmente la existencia de comunidades indígenas urbanas. Según la legislación peruana solamente existe la figura jurídica de la “comunidad nativa” que corresponde a las comunidades rurales, tal como lo establece la “Ley de Comunidades Nativas”.⁵ Esta ha sido la forma en que el Estado peruano decidió, a inicios de la década de 1970, organizar el espacio de las sociedades amazónicas en lugar de reconocer territorios más amplios como ocurre en países vecinos. Las razones detrás de esta decisión fueron múltiples y complejas, y aparentemente correspondieron a una combinación de modelos, principalmente de la comunidad campesina andina, así como de las cooperativas de producción y comercialización, entre otros.

La reducción del espacio territorial al más pequeño de la comunidad local no solamente ignora la concepción indígena del territorio y su uso real del espacio, sino permite dejar espacios libres para promover la colonización y la explotación de recursos

naturales por población no indígena. Por ello, la figura jurídica de la “comunidad” como forma de organización territorial indígena se viene cuestionando desde que se creó en el año 1974, y de ahí que este proceso haya sido calificado como “despojo institucionalizado” por connotados antropólogos y abogados vinculados al movimiento indígena peruano (Barclay y Santos 1980, Chirif 1980, Santos y Barclay 1985, Chirif, García Hierro y Smith 1991, Chirif y García Hierro 2007). Este despojo se acentuó a partir de 1978, cuando el gobierno del General Morales Bermúdez promulgó una segunda “Ley de Comunidades Nativas”, la Ley No. 22175, que derogó la de 1974. Esta nueva ley, titulada “Ley de Comunidades Nativas y de Desarrollo Agrario de la Selva y Ceja de Selva”, eliminó la integridad territorial de las comunidades nativas, al declarar que las tierras de aptitud forestal no son de propiedad de la comunidad indígena, sino que son cedidas en uso por parte del Estado (art.11). Esta ley es la actualmente vigente, y sigue cuestionada tanto por las organizaciones indígenas como por los especialistas. Sin embargo, a pesar de sus limitaciones, constituye la única protección legal para los territorios indígenas amazónicos (Chirif y García Hierro 2007), aunque esta aceptación pragmática no implica claudicar en la demanda al Estado del reconocimiento legal de sus territorios integrales o ancestrales.

Pero además de los impactos sobre el territorio y el vínculo con el espacio y la naturaleza, la creación de las comunidades nativas también generó nuevas formas de organización social, política y económica para los indígenas. Se ha criticado, en este sentido, que la forma jurídica de la “comunidad nativa” no corresponde a la forma tradicional de organización social y política, y por lo tanto, termina siendo una medida impuesta para “modernizar” las sociedades indígenas e incorporarlas al mercado sin tomar en consideración los intereses o beneficios para los propios indígenas (Ludschner 1986, Espinosa 2004).

La figura de la “comunidad nativa” implica, además del reconocimiento por parte del Estado de tierras donde pueden vivir las familias indígenas⁶, el establecimiento de nuevas formas de organización social y política que incluyen, por ejemplo, la figura de un jefe de la comunidad (que en algunas regiones es llamado “presidente” o “apu”), de una junta directiva, etc. En otras palabras, se podría decir que una “comunidad nativa” es al mismo tiempo una forma de configuración del espacio local y una serie de relaciones sociales y políticas basadas en relaciones de parentesco.

Hoy en día, a pesar de todos estos impactos, el modelo de la “comunidad nativa” ha sido en buena parte apropiado por las sociedades amazónicas peruanas, sin llegar a desaparecer totalmente otras formas más tradicionales de organización espacial, social y política (Rosengren 1987, Narby 1989). En este sentido, se podría decir que la idea de “comunidad” coexiste con otras formas indígenas de entender el territorio, el parentesco o el liderazgo político.

En este sentido, las “comunidades interculturales urbanas” del pueblo shipibo reproducen estas dos características. Es decir, no se trata solamente de un grupo de

vecinos que viven cerca unos de otros y que comparten ciertos rasgos culturales y étnicos; sino de una auténtica comunidad que comparte el mismo espacio geográfico, que está organizada políticamente como unidad, y cuyas familias comparten en gran medida lazos de parentesco.

Vivir en “comunidad” significa vivir juntos y reproducir en la ciudad, de la mejor manera posible, ciertos aspectos de su vida tal como la realizan en sus comunidades de origen ubicadas en las riberas del río Ucayali y sus afluentes. Fundamentalmente buscan reproducir la forma de organizar el espacio, sus viviendas y su vida cotidiana. Pero además, en el caso de las comunidades urbanas shipibas encontramos que el uso del término “comunidad” está también asociado a una demanda de reconocimiento como “comunidades nativa”, en un contexto en que la ley no contempla la existencia de comunidades indígenas urbanas, a diferencia de Colombia, por ejemplo, que hoy en día reconoce los cabildos indígenas en las ciudades (Del Cairo y Rozo 2006, Bonilla 2011, Sánchez 2012).

A continuación se presentarán los casos de las comunidades urbanas shipibas asentadas en las ciudades de Pucallpa, Tingo María y Lima. Estos tres casos brindan elementos que permiten pensar en procesos comunes, independientemente del tamaño de la población total de la ciudad, de la presencia indígena porcentual o del medio geográfico en el que se encuentran.

El caso de Pucallpa

En la ciudad de Pucallpa han vivido familias shipibas en la ciudad desde sus orígenes, ya que ésta se encuentra ubicada en el corazón mismo de su territorio tradicional. Desde 1942, cuando se terminó la construcción de la carretera que une Lima con el río Ucayali, la ciudad ha crecido exponencialmente hasta llegar a tener casi medio millón de habitantes⁷. En las últimas décadas, el número de familias shipibas viviendo en la ciudad también se ha incrementado, y se calcula que por lo menos la cuarta parte del pueblo shipibo vive hoy en día en Pucallpa, sobre todo en el distrito de Yarinacocha.

Durante varios años, la mayoría de las familias shipibas que vivían en Pucallpa y Yarinacocha lo hacían de manera similar al resto de familias mestizas, es decir, sin formar barrios étnicos o comunidades. El primer caso de un asentamiento mayoritariamente shipibo en la ciudad fue el del barrio llamado *Juan Pablo II*. Este barrio fue organizado precisamente por la familia de un líder shipibo que participó activamente en los diversos actos organizados antes y durante la visita del Papa Juan Pablo II al Perú en 1985. Posteriormente, casi unos diez años después, este barrio cambió de nombre para llamarse *Rigoberta Menchú*, después que esta líder indígena de Guatemala ganara el premio Nobel de la Paz. Con este cambio de nombre las familias del barrio querían visibilizar su identidad como indígenas (Cecilio Soria, comunicación personal).

Sin embargo, el primer caso de una “comunidad indígena urbana” shipiba en esta ciudad fue el de la comunidad *Nuevo San Juan* que se creó hacia el año 2000, a la altura del km13 de la carretera Federico Basadre en la zona periférica de la ciudad. Esta comunidad, a diferencia del barrio *Rigoberta Menchú*, buscaba no solamente visibilizarse como indígena, sino además, reproducir la forma de organización social y espacial que tienen las comunidades shipibas ubicadas en las zonas ribereñas del Ucayali y sus afluentes. La diferencia con estas comunidades, es que uno llega a ella a través de la movilidad local urbana y no navegando por el río.

Cuando uno llega al km13 de la carretera Federico Basadre, solamente se ve la fábrica de cerveza San Juan, y a su lado, un pequeño bosquecillo, pero si uno camina unos 5 minutos, detrás de este pequeño bosque está la comunidad. La diferencia con las comunidades ribereñas está en que cada mañana, en lugar de ir a pescar o la chacra, la gente va a otras partes de la ciudad a estudiar o trabajar. Sin embargo, dentro del perímetro de la comunidad, las familias tienen también pequeños huertos con yuca y otros cultivos para el autoconsumo.

Posteriormente se han creado otras comunidades indígenas dentro del ámbito de la ciudad, como *Bena Jema* (que significa “pueblo nuevo” o “comunidad nueva” en idioma shipibo) y *Nueva Era*. Al igual que en *Nuevo San Juan*, estas comunidades conservan las formas tradicionales de asentamiento y de organización local, contando con un jefe o presidente del barrio como si fuera un jefe comunal, y con una casa o local comunal. En la actualidad, ambas comunidades, *Bena Jema* y *Nueva Era*, han crecido en población, llegando cada una a tener más de mil habitantes. En este caso, *Bena Jema* se define a sí misma como “Comunidad Cultural” o como “Barrio Intercultural”.

El caso de Tingo María

La ciudad de Tingo María, a diferencia de Pucallpa, no se encuentra en territorio tradicional shipibo, sino casi a mitad de camino en la carretera que une a la ciudad de Pucallpa con la ciudad de Lima, pero todavía en la zona amazónica de los Andes, a más de 1.500 m.s.n.m. y muy cerca de la ciudad de Huánuco, una de las primeras ciudades fundadas por los españoles en el siglo XVI. Se calcula que esta ciudad cuenta en la actualidad con aproximadamente 50 mil habitantes.

La forma de asentamiento shipibo en el caso de Tingo María es similar al de Pucallpa; es decir, se han creado aquí comunidades urbanas en las zonas periféricas de la ciudad en las que se mantienen los patrones de vivienda y organización tradicionales. En la actualidad hay dos comunidades shipibas en Tingo María: *Soibiri* (que se pronuncia “súibir” en idioma shipibo), y *Bena Jema*, que posteriormente cambió su nombre a *Bena Jema II* para no ser confundida con la comunidad de Pucallpa.

El origen de estas comunidades se remonta hacia el año 2003 cuando un grupo de familias shipibas procedentes de diferentes comunidades de Ucayali decidieron migrar y residir de manera más permanente en la ciudad de Tingo María. En algunas de las versiones de los pobladores locales, estas familias habrían provenido de la comunidad de San Francisco de Yarinacocha (Quispe 2014).

Antes de esta fecha, la presencia shipiba se reducía a las visitas de mujeres artesanas vendiendo sus productos. Pero tenían problemas con el alojamiento. Por ello, un grupo de mujeres shipibas formaron una asociación de artesanas con la finalidad de solicitar un terreno a la municipalidad. Armaron un proyecto y lo presentaron, pero no tuvo una respuesta favorable (Morán 2012).

Originalmente se ubicaron en un asentamiento urbano marginal llamada *Brisas del Titicaca*, donde fundan la comunidad shipiba de *Soibiri*. Con el tiempo, llegan a ser aproximadamente 45 familias las que viven en *Soibiri*. En agosto del año 2006, la comunidad de *Soibiri* logra que se implemente una escuela bilingüe para sus hijos, siendo la primera escuela intercultural bilingüe indígena ubicada en una ciudad peruana. Posteriormente también se crearían escuelas bilingües en las comunidades urbanas de Pucallpa y Lima.

El 26 de diciembre del 2006, la crecida del río Huallaga inundó una parte importante de *Soibiri*. Entonces, unas veinte familias, que constituían el grupo mayoritario de éstas, se traslada a otra zona cercana y fundan la comunidad de *Bena Jema*. En este proceso el Sr. Pablo Cumapa Rengifo cumple un rol muy importante. En la actualidad el nombre oficial de la comunidad es *Comunidad Intercultural Bena Jema II*. En la actualidad viven en Bena Jema cerca de treinta familias shipibas (comunicación personal de Nery Franchini a Manuel Villavicencio, presidenta de la Asociación de Padres de Familia de Bena Jema, 2014).

La comunidad *Bena Jema II* está ubicada a la entrada de la ciudad de Tingo María, en una playa sobre el río Huallaga y a la altura de la carretera central km 2.5, sector Afilador, lotización Los Tingales. El terreno fue donado a la comunidad por los señores Alvaro Miguel Castillo Jara y Victoria Ruiz Castillo para contribuir a su desarrollo comunal y cultural. Y por su ubicación en la carretera que une a la ciudad de Pucallpa con Lima, *Bena Jema II* también se ha convertido en un lugar de referencia para los shipibos que viajan de Ucayali a Huánuco, Junín y Lima.

Al mismo tiempo, las familias shipibas que aquí viven quieren que la comunidad sea reconocida como una comunidad turística que ofrece artesanía, danzas y otras actividades culturales, así como experiencias de turismo vivencial y turismo ecológico. El diseño urbanístico de *Bena Jema II* busca reproducir la forma tradicional de asentamiento de las comunidades shipibas rurales en Ucayali. El espacio urbano se ha organizado como una aldea conformada por una veintena de pequeñas casas alrededor de una extensa plaza y en cuyo centro funciona un local comunal. Cada casa consta de tres partes: en la parte de atrás un pequeño patio que puede incluir un pequeño bio-

huerto donde se cocina o trabaja; en medio, una casa donde se duerme y también trabaja y adelante una casita sin paredes donde se descansa en la hamaca.

El caso de Lima

En la ciudad de Lima, un grupo importante de familias shipibas que han migrado se han asentado en el barrio de Cantagallo, en un lugar relativamente cercano al centro histórico de Lima, y ubicado a las orillas del río Rimac que atraviesa la ciudad. Este asentamiento comenzó a crecer sobre todo después del año 2000.

El número de migrantes shipibos que comenzaron a quedarse a vivir en Lima de forma más permanente comenzó a crecer desde el año 1991, pero vivían dispersos en diferentes partes de la ciudad. Anteriormente, la mayoría de shipibos viviendo en Lima lo hacían de manera temporal: como dirigentes o como estudiantes. Ya desde entonces también crearon una primera asociación de artesanas en la ciudad: la Asociación Interétnica para el Desarrollo de la Artesanía en la Amazonía Peruana (AIDAAP), pero no llegó a prosperar, como veremos más adelante.

La comunidad shipiba de Cantagallo recién se forma hacia el año 2000. La historia mítica de la comunidad establece sus orígenes en la llamada "Marcha de los Cuatro Suyos" organizada por el entonces candidato presidencial Alejandro Toledo en contra del gobierno corrupto del presidente Fujimori. Según relatan algunos miembros de la comunidad, cerca de 30 shipibos que participaron activamente en esta marcha de protesta que no tenían el dinero para volver a Ucayali que les habían ofrecido, deciden quedarse a vivir en Lima.⁸

Otra versión, posiblemente más cercana a lo que ocurrió realmente, señala que algunos de los shipibos que vivían en Lima vendiendo artesanía fueron contactados por los organizadores de una feria artesanal que se iba a realizar en un mercado ubicado en el barrio de Cantagallo. Al finalizar la feria, siete familias pidieron permiso para quedarse a vivir en el segundo nivel del mercado (Zegarra 2009: 33-34). Unos meses después, el número de familias se había multiplicado a catorce (Ibid: 35). Desde entonces, más familias shipibas han seguido llegando a este lugar hasta llegar a ser más de doscientas sesenta familias en total.⁹

La organización política indígena en la ciudad

El pueblo shipibo es más conocido, tanto en la sociedad peruana como en la literatura antropológica, como una sociedad donde el chamanismo, el conocimiento de las plantas o las expresiones artísticas ocupan un lugar central. En comparación con otras sociedades indígenas como la awajún o asháninka, famosas por sus guerreros y por

sus líderes políticos, el pueblo shipibo aparece como un pueblo callado y dócil, más interesado en el mundo de los espíritus o del diseño artístico antes que en la lucha y negociación política. Sin embargo, el pueblo shipibo es el que ha generado una mayor cantidad de organizaciones políticas en proporción a su propia población. Solamente entre los años 1971 y 2000 se habían creado más de 40 federaciones y organizaciones shipibas, sin contar asociaciones de artesanía, cooperativas agrarias, organismos no gubernamentales y asociaciones civiles de distinto tipo (Espinosa 2004). Se trata, pues, de una sociedad que otorga gran importancia a las organizaciones, y que crea nuevas organizaciones que respondan a los nuevos contextos históricos o sociales que enfrenta.

Para los shipibos, además, las organizaciones no solo son instancias que les ayudan a enfrentar sus problemas juntos y a lograr objetivos comunes, sino que son un espacio donde pueden acercarse al ideal de la buena persona shipibo o *jakon joni*. Ser *jakon joni* significa preocuparse por el bienestar de su propia familia pero también ser generosos con los demás. Ambas cosas tienen que ir juntas: una persona que solamente se preocupa por los suyos es una persona egoísta y está mal considerada por el resto; pero una persona que no se preocupa por su propia familia también es mal vista, porque cómo uno puede ser bueno con los demás si no es bueno con los suyos. Hoy en día las organizaciones son muy importantes para poder ser *jakon joni*.

La vida en la ciudad y la creación de las nuevas comunidades urbanas suscitan entre los shipibos la pregunta sobre cómo organizarse en este nuevo contexto espacial y social. Al respecto, las comunidades shipibas localizadas en las ciudades de Pucallpa, Tingo María y Lima han adoptado dos modelos diferentes de organización política: en algunos casos, principalmente en Pucallpa y Tingo María se ha preferido el modelo que podríamos llamar “comunal”, mientras que en el caso de Lima se ha optado por lo que se podría denominar el modelo “organizativo” o “federativo”.

El modelo “comunal”

En los casos de Tingo María y Pucallpa, la organización política indígena al interior de estas comunidades funciona de manera similar a la de una comunidad nativa rural, tal como se establece a partir de la Ley de Comunidades Nativas. Según esta ley, uno de los principales requisitos para el reconocimiento oficial de una comunidad nativa es la designación de un “jefe” o “presidente” de la comunidad¹⁰ por parte de la asamblea comunal¹¹, además de una junta directiva cuya composición puede variar según las necesidades de las distintas comunidades. De acuerdo a la ley, el jefe o presidente de la comunidad es el representante legal de la comunidad ante el Estado para cualquier tipo de trámites legales, administrativos o judiciales. En este sentido, se trataría de una figura que ejerce un rol de liderazgo “formal” (Rosengren 1987: 176),¹² en la medida en

que no constituye, necesariamente, una persona que “gobierna” a la comunidad local, sino que la representa ante el Estado para diversos trámites y negociaciones.

Esta es la forma en que las comunidades urbanas shipibas de Tingo María y Pucallpa han decidido organizarse políticamente. Es decir, cuentan con un jefe o presidente de la comunidad acompañado por una junta directiva. Y al igual que las comunidades nativas rurales, no son instancias de autogobierno, sino representantes de la comunidad ante las autoridades e instituciones del Estado; aunque, al igual que en las comunidades rurales, pueden eventualmente intervenir en disputas o conflictos internos de la comunidad en coordinación con las otras autoridades y con la asamblea comunal.

El modelo “organizativo” o “federativo”

En el caso de Cantagallo, por el contrario, se ha adoptado la forma de representación propia de las federaciones u organizaciones indígenas, y hoy día existen tres organizaciones que representan los intereses de la comunidad: ASHIREL-V, AVSHIL y ACUSHIKOLM, como se verá más adelante con mayor detalle.

Las federaciones u organizaciones indígenas son una nueva forma de institucionalidad política indígena que aparecen en la Amazonía en los años sesenta, y que luego se extiende a lo largo de toda la región durante las dos décadas siguientes. Esta forma de organizarse fue la respuesta indígena a un contexto histórico en el cual las formas tradicionales para defender sus territorios y sus formas propias de expresión cultural ya no eran posibles. Así, en 1964 se creó la Federación Shuar en Ecuador, mientras que en el Perú, la primera organización de este tipo fue el Congreso Amuesha del pueblo yánesha, creado en 1969.

Estas organizaciones están diseñadas para representar y negociar los intereses indígenas frente al Estado o ante otras instituciones no indígenas (iglesias, ONG, empresas, etc.). Una de los principales objetivos, en este sentido, es defender los derechos de las comunidades indígenas a su territorio, sus recursos naturales, sus costumbres, el acceso a servicios culturalmente apropiados, etc. Sin embargo, a diferencia de formas más tradicionales de organización y defensa territorial, las federaciones u organizaciones indígenas deben seguir las reglas de juego que los mismos Estados les imponen. Así, van a tener que cumplir con una serie de requisitos formales para poder ser reconocidos como sujetos jurídicos. En el caso peruano, este proceso de reconocimiento jurídico o de inscripción legal se da tanto a nivel comunitario como a nivel federativo. Por ello, la forma que adquieren las nuevas organizaciones indígenas es bastante similar, en términos de su estructura a los sindicatos u otras organizaciones sociales como las federaciones campesinas.

En el caso del pueblo shipibo, su principal federación histórica es la Federación de Comunidades Nativas del Ucayali (FECONAU), que fue creada en 1981. Sin embargo, ya desde una década antes existieron otras organizaciones shipibas que la antecedieron, como por ejemplo, las organizaciones de profesores bilingües que se remontan a 1971 o 1972, o las ligas agrarias creadas en 1974 (Espinosa 2004). En el caso de las ciudades, las organizaciones shipibas urbanas más antiguas fueron las de jóvenes estudiantes. Ya en 1976, un grupo de veinte jóvenes shipibos que vivían en Pucallpa y que estudiaban en la secundaria formaron la Agrupación Juvenil Shipibo (Espinosa 2012).

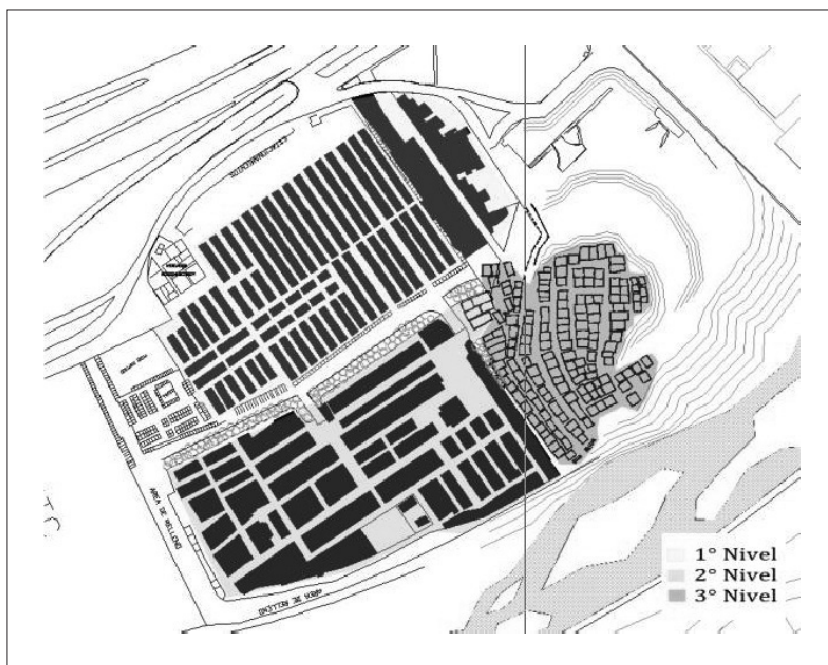
Cuando se crea la comunidad de Cantagallo ya existían algunas experiencias previas de organizaciones shipibas en la ciudad de Lima. La más antigua fue también una asociación de jóvenes estudiantes: la Asociación de Estudiantes Shipibos de Lima (ADESHIL), creada a inicios de la década de los ochenta. Posteriormente, a fines de los noventa, otro grupo de jóvenes shipibos que estudiaban en la universidad crearon la Asociación Cultural Shipibo-Lima bajo el liderazgo de Ronald Suárez y Kruger Pacaya.¹³ Finalmente, en la última década, un grupo importante de estudiantes shipibos han estado participando en la Asociación Indígena de Estudiantes Universitarios de la Amazonía Peruana-AAUPI, organización que también ha llegado a ser dirigida en años recientes por un estudiante shipibo, Carlos López Picota.

Como un antecedente más inmediato a las organizaciones de Cantagallo se encuentra la Asociación Interétnica para el Desarrollo de la Artesanía en la Amazonía Peruana (AIDAAP). Esta asociación, luego de algunos años de funcionamiento fue formalizada en el año 2002, cambiando la palabra "interétnica" por "intercultural". Sin embargo, un año después, se dan cuenta que esta asociación estaba compuesta casi en su totalidad por familias shipibas con la excepción de una familia asháninka. Por ello deciden disolverla y crean en su lugar la Asociación de Artesanos Shipibos Residentes en Lima (ASHIREL), que fue inscrita en registros públicos un año después. Posteriormente, modificarían el nombre añadiendo el término "provivienda" y una letra más a su sigla para convertirse en la actual ASHIREL-V. Este cambio se produjo debido a la negativa del Estado de incluir a ASHIREL, en tanto asociación de artesanas, en la negociación sobre las viviendas en la comunidad de Cantagallo.

En el año 2006 se creó también la Asociación de Vivienda de Shipibos en Lima (AVSHIL). En este caso, AVSHIL agrupaba a aquellos miembros de la comunidad que no se dedicaban de manera prioritaria al arte o a la artesanía. Y finalmente, el año 2013, en pleno proceso de negociación con la Municipalidad de Lima se creó la tercera organización shipiba de Cantagallo, la "Asociación de la Comunidad Urbana Shipibo-Konibo de Lima Metropolitana" (ACUSHIKOLM), en gran parte apoyada por algunos funcionarios municipales.

Las tres organizaciones, además, ocupaban espacios relativamente diferenciados al interior de Cantagallo, y en cada una de ellas muchos de sus miembros están vincu-

Croquis de la comunidad de Cantagallo



Cortesía de arq. Javier Lazarte

lados por relaciones de parentesco. Estas dos características, la ubicación espacial y los vínculos de parentesco, se pueden encontrar también en muchas comunidades rurales que con el crecimiento poblacional han ido estableciendo barrios en su interior, tal como se puede apreciar en las comunidades asháninka de Betania o Poyeni en el río Tambo, o en la comunidad Arakmbut de Puerto Luz (Pinedo 2014).

El barrio de Cantagallo no es una zona espacialmente homogénea, sino que está compuesta por tres sectores o “niveles”, ya que están ubicados en alturas diferentes.¹⁴ El primer nivel corresponde al Mercado “Las Malvinas” donde se ubican quioscos dedicados a la venta de artículos y herramientas de ferretería, además de puestos de comida y bodegas. En el segundo nivel se ubican diversas familias “mestizas” y shipibas. En esta zona se encuentra la losa deportiva, los locales o templos de las iglesias evangélicas, además de bodegas y puestos de comida. En este nivel también está ubicada la escuela. Finalmente, el tercer nivel¹⁵ está poblado mayoritariamente por familias shipibas, y es donde viven la mayoría de artistas y artesanos. Las familias del segundo nivel forman parte, en su mayoría, de AVSHIL, mientras que las del tercer nivel estaban vinculadas tradicionalmente a ASHIREL, y ahora también a ACUS-HIKOLM.

En términos generales, los objetivos principales de estas organizaciones son: mejorar sus condiciones de vida y sus ingresos, asegurar su residencia, y promover y preservar su identidad cultural. Hoy en día una de sus principales tareas es negociar con la Municipalidad Metropolitana de Lima su reubicación, ya que tendrán que abandonar el lugar que actualmente ocupan y que está destinado a formar parte del proyecto vial “Línea Amarilla”/“Parque Rimac”¹⁶ que incluye una autopista, un tunel y áreas verdes. Volveremos más adelante a discutir con algo más de detalle este proceso.

Además de las tres organizaciones que podríamos llamar “políticas” o de vecinos, en Cantagallo existen dos asociaciones de mujeres artesanas: *Ashë*, creada en el año 2009 y *Menin Ainbo* creada el 2013. Al respecto, es importante mencionar que existe desde la década de 1970 una larga tradición de organizaciones de mujeres artesanas en Pucallpa, desde los tiempos de *Maroti Shobo* (o *Maroti Xobo*) hasta la actualidad.¹⁷ La mayoría de estas organizaciones de mujeres shipibas incluían el tema de la producción y comercialización de artesanía como una de sus principales tareas, en la medida en que esta actividad constituye un ingreso económico importante para las mujeres y las familias shipibas; sin embargo, también se aprovechan estos espacios organizativos para tratar otros temas vinculados a la situación y los derechos de las mujeres.

La lucha por el derecho a vivir como comunidades indígenas en la ciudad

En todos los casos, estas comunidades están buscando la manera de ser reconocidos oficialmente como comunidades indígenas, ya que actualmente las leyes peruanas solamente reconocen las comunidades rurales como tales. Pero además, de los tres casos, el de Lima constituye el desafío más grande, ya que se trataría de la primera comunidad indígena amazónica reconocida fuera de la Amazonía.

En el caso de Pucallpa es importante mencionar cómo, en el contexto de las protestas indígenas amazónicas de agosto de 2008, cuya demanda principal consistía en la derogación de varios decretos legislativos que ponían en riesgo la seguridad territorial de los pueblos indígenas, se produjo un bloqueo del río Ucayali por parte de varias comunidades shipibas. Una de las demandas de las comunidades shipibas era, precisamente, el reconocimiento de las comunidades indígenas urbanas, mencionando explícitamente las tres comunidades urbanas shipibas de Pucallpa: *Nuevo San Juan*, *Bena Jema* y *Nueva Era*, así como de la comunidad urbana yine llamado “Asentamiento Humano-Asociación Intercultural Yine” (Enlacenacional 2008).

El caso de Lima ha resultado, sin embargo, el más conflictivo, sobre todo en la medida en que la existencia de la comunidad de Cantagallo se ha puesto en riesgo a partir del proyecto de una autopista promovido por la Municipalidad de Lima Metropolitana, generando incluso tensiones entre distintas instancias del Estado. Así, por

ejemplo, a pesar de no existir una ley que reconozca la existencia de comunidades indígenas urbanas, el Ministerio de Cultura reconoce la existencia de esta comunidad en su Base de Datos de Pueblos Indígenas.¹⁸

Desde hace ya algunos años, cuando el número de familias shipibas comenzó a crecer y la comunidad de Cantagallo comenzó a consolidarse como tal, se iniciaron distintos procesos para su reconocimiento formal y para asegurar sus viviendas, su escuela y sus espacios comunales. Así, por ejemplo, durante el gobierno de Alan García se inició un primer proceso de diálogo, sin embargo, las autoridades no reconocían a ASHIREL como interlocutor válido debido a que era una Asociación de Artesanos y no una Asociación de Vivienda. Por eso, se cambió el nombre de esta asociación. Según varios líderes de AVSHIL y de ASHIREL, “el problema fundamental radicaba en que para la ley ellos se encontraban bajo la figura de una ONG. Por lo tanto, una Organización sin Fines de Lucro no podía tramitar ni exigir beneficios de propiedad ni de terreno, mucho menos, la construcción de un colegio.” (Quintana 2012).

Posteriormente ASHIREL elaboró un proyecto para la creación de un “Centro Turístico-Ecológico Vivencial Shipibo-Konibo” (Ashirel-V 2011). Este proyecto incluía el reconocimiento del terreno de la comunidad donde se articulaban espacios para las viviendas de las familias shipibas con espacios para la producción y venta de arte, artesanía, comida, etc. En cierto sentido, el proyecto se parece al de la llamada “Aldea indígena” promovida también por artesanos shipibos en la ciudad de La Merced (Chanchamayo, Junín), aunque esta última es una comunidad mucho más pequeña.

Las negociaciones de ASHIREL y de AVSHIL con las autoridades quedaron trunca cuando la Municipalidad de Lima Metropolitana inicia el proyecto “Línea Amarilla” a fines del año 2009,¹⁹ que consiste en la construcción de una autopista que pasaría por el lugar donde está ubicada la comunidad de Cantagallo. Este proyecto conlleva, entonces, la reubicación de las familias que ahí viven. Sin embargo, a diferencia de las familias mestizas que allí viven, las familias shipibas quieren seguir viviendo como comunidad y por ello quieren ser reubicadas juntas. Posteriormente, cuando la alcaldesa Susana Villarán asume la Municipalidad Metropolitana de Lima, el proyecto “Línea Amarilla” se convierte primero en el proyecto “Parque Vía Rímac-Línea Amarilla”, al que se le añade luego el proyecto “Río Verde” que busca recuperar las riberas del río Rímac que incluiría también la creación de un parque, el “Parque Cantagallo”, en el lugar donde está ubicada la comunidad shipiba, y por lo tanto, también la reubicación de ésta en un nuevo lugar, y que posteriormente sería denominado el “Proyecto de Vivienda Shipibo-Konibo”.

En este contexto, en el mismo año 2011 la Municipalidad Metropolitana de Lima, intentando respetar los derechos indígenas reconocidos por el Convenio 169 de la OIT, inició un proceso de diálogo con la comunidad para negociar el proceso de reubicación. Así, en agosto de 2012, la Municipalidad Metropolitana de Lima organizó un “Taller de Pre-Consulta”.²⁰ Como resultado de este taller, la comunidad shipiba ha

solicitado: un título de propiedad colectivo o comunitario, mantener la escuela intercultural bilingüe, con espacio para una cancha de fútbol o multiusos,²¹ local comunal, lavanderías comunales, y espacios para producción y venta de artesanía (Taller de Pre-consulta 2012).

Resulta particularmente relevante el pedido de un título colectivo o comunitario. Este acuerdo, sin embargo, no fue automático sino que supuso diversos debates al interior de la comunidad y de sus organizaciones. Entre los principales argumentos a favor del título comunitario aparecía con claridad el deseo de mantener la comunidad, de evitar su división o su desaparición; así como argumentos relacionados a mantener o reproducir la cultura shipiba. Así, por ejemplo, Luz Franco, importante líder de AVSHIL señalaba que: “hay diferencias entre la propiedad individual y colectiva. En la colectiva tenemos que cuidar nuestra cultura, cuidarnos. Tiene que tener una fuerte identificación como comunidad. Nos cuidamos entre todos.” (Asamblea del 29 de setiembre de 2013).

Para poder financiar el proyecto “Río Verde” que incluye la construcción del parque, la recuperación de las riberas del río Rímac y la reubicación de la comunidad, la Municipalidad de Lima Metropolitana firma el 15 de febrero de 2013 una adenda al contrato de concesión con la empresa LAMSAC.²² Una vez asegurado el dinero, el 16 de mayo de 2013 se firma la Resolución de Alcaldía N° 124-2013, por la cual se instala una Mesa de Trabajo compuesta por representantes de la Municipalidad y de las tres organizaciones de la comunidad: ASHIREL-V, AVSHIL y ACUSHIKOLM para discutir diversos temas relacionados al proceso de reubicación de la comunidad, teniendo como punto de partida los acuerdos presentados en el Taller de Pre-consulta de 2012. Esta Mesa de Trabajo se reunió en seis ocasiones durante los años 2013 y 2014, llegando a algunos acuerdos importantes.²³ Entre éstos, el 11 de octubre de 2013 se aprobó y publicó una resolución²⁴ que establecía los lineamientos para identificar quiénes iban a ser considerados en el proceso de reubicación como parte de la comunidad shipiba, logrando determinar un total de 226 familias Shipibo-Konibo por reubicarse.

Este proceso de negociación se complicó a partir de mayo de 2014, cuando comenzaron las obras de remoción de tierra para la construcción de la autopista, recortando significativamente el área ocupada por las viviendas de las familias shipibas en Cantagallo. Así, la empresa trasladó la escuela primaria intercultural bilingüe a la cancha de fútbol de la comunidad y en el mismo lugar también se colocaron casas prefabricadas para las familias que vivían en el área recortada. Pero además, las obras de construcción están afectando la salud de la población, no sólo por el ruido y el polvo, sino sobre todo al liberar contaminantes provenientes de la basura, ya que parte de la comunidad está asentada sobre un relleno sanitario.

Finalmente, el 15 de setiembre de 2014, en asamblea comunal, los presidentes de las tres asociaciones shipibas (ASHIREL-V, AVSHIL y ACUSHIKOLM) en representación del conjunto de la comunidad, aceptan que la comunidad sea reubicada en un terreno

conseguido por la Municipalidad de Lima en la urbanización Campoy, en el distrito de San Juan de Lurigancho,²⁵ siempre y cuando también se garantice el traslado de la escuela intercultural bilingüe. Para asegurar el proceso de construcción de las viviendas en el ahora llamado “Complejo Habitacional Shipibo Konibo” en el contexto del fin del periodo de la alcaldesa Susana Villarán al frente de la Municipalidad de Lima Metropolitana, emitió el Decreto de Alcaldía N° 16 el día 22 de diciembre de 2014.

Al asumir Luis Castañeda como alcalde de la Municipalidad de Lima en enero de 2015, comenzó una nueva etapa marcada por el conflicto abierto entre la comunidad shipiba y la Municipalidad de Lima Metropolitana. En un inicio, las nuevas autoridades municipales quisieron desconocer los acuerdos a los que se había llegado en el proceso de diálogo de años anteriores, a los que se sumaba la situación de vulnerabilidad en la que se encuentra la comunidad desde el inicio de las obras de construcción. Esta situación comenzó a agravarse en el mes de enero, cuando se rompieron las tuberías de agua y de desagüe de la comunidad, contaminando con aguas servidas las calles y casas. Esta situación que pone en riesgo la vida y la salud de la comunidad fue también denunciada por la Defensoría del Pueblo en un oficio dirigido al alcalde Luis Castañeda a inicios del año 2015 (Oficio N°09-2015/DP).²⁶

Sin embargo, la gestión del alcalde Castañeda reitera su negativa a retomar la reubicación de la comunidad. Así, el 20 de febrero de 2015, la Municipalidad de Lima Metropolitana responde a la Defensoría del Pueblo señalando que este asunto no es de su incumbencia sino de INVERMET. Sin embargo, INVERMET es un Organismo Público Descentralizado (OPD) de la propia Municipalidad de Lima, que además es presidida por el propio alcalde (Urrutia 2015).

Poco después el alcalde Castañeda anunció que los fondos destinados al Proyecto Parque Rímac y Río Verde se estaban destinando a la construcción de otras obras de infraestructura de transporte urbano en la ciudad. Esta situación generó entonces la movilización de la comunidad de Cantagallo que organizó marchas y protestas en distintos puntos de la ciudad y frente a la Municipalidad de Lima Metropolitana. Estas protestas, junto a la presión mediática, hicieron que la Municipalidad finalmente decida retomar el diálogo con la comunidad. Sin embargo, todavía no se vislumbra una solución. El alcalde Castañeda está utilizando los fondos del fideicomiso para otras obras y todo parece indicar que la comunidad no se reubicaría en el terreno comprado en Campoy, sino que se quedaría donde está actualmente, en condiciones bastante precarias. El área de la comunidad se ha recortado significativamente, aumentando el hacinamiento; la construcción de las vías y el tráfico vehicular producen polvo y contaminantes que afectan directamente a la comunidad; no se ha logrado solucionar del todo los problemas de agua, desagüe y electricidad; la escuela está funcionando en condiciones precarias; y se han perdido espacios comunales de encuentro. En este escenario, la comunidad sigue negociando y está evaluando las posibilidades de entablar juicios contra la Municipalidad de Lima.

Conclusiones

A diferencia de otros pueblos indígenas de la Amazonía peruana, la migración shipiba a las ciudades ha generado la creación de comunidades indígenas urbanas donde se reproducen distintos aspectos de la vida y la cultura shipiba rural. Los casos de las comunidades de Nuevo San Juan, Bena Jema, Nueva Era, Soibiri, Bena Jema II y Cantagallo son una muestra de este proceso. Estas comunidades, además, han generado sus propias autoridades y formas políticas de organización, tomando como punto de partida la experiencia de las autoridades comunales y de las federaciones u organizaciones indígenas que existen en la región desde hace ya varias décadas. Sin embargo, el proceso de creación de estas comunidades se enfrenta a un Estado que no las reconoce como comunidades indígenas, y que puede llegar a generar, como en el caso de Lima, situaciones de vulnerabilidad y de enfrentamiento abierto entre la comunidad y las autoridades municipales. Estas comunidades tienen, pues, que luchar no solamente por el reconocimiento de sus derechos como indígenas para tener acceso a servicios y políticas públicas diferenciadas, como por ejemplo, a la educación intercultural bilingüe, sino también por su derecho a vivir en una ciudad como indígenas. ○

Notas

- 1 Quiero agradecer a los pobladores y pobladoras de las comunidades shipibas de Cantagallo, Bena Jema, Nueva Era, Nuevo San Juan y Bena Jema II, así como a sus líderes, especialmente Juan Agustín, Ricardo Franco y Karina Pacaya, y a mis amigos shipibos de Pucallpa y Lima, especialmente Sanny Ancón, Robert Pacaya, Cecilio Soria, Jeiser Suárez y Ronald Suárez. También quiero agradecer a mis alumnas y alumnos de la PUCP con quienes hemos conversado sobre estos temas a lo largo de varios años. De manera particular quiero mencionar a Juan Carlos Zegarra, Dulce Morán, José Carlos Ortega, Guillermo Peláez, Javier Lazarte, Arturo Gutiérrez, Jorge Quispe, Manuel Villavicencio, Fernando Guerrero y Chiara Ode, así como a los miembros del Grupo Interdisciplinario de Amazonía (GIA) de la PUCP que participaron en el proyecto "Barrio Shipibo" así como a Kukuli Tenorio, Diana Alvarez, Isabel Urrutia, Richard O'Diana y otros amigos con quienes hemos venido apoyando las demandas de la comunidad de Cantagallo frente a la Municipalidad de Lima Metropolitana.
- 2 Existe una creciente bibliografía sobre distintos aspectos relacionados a la situación de los indígenas urbanos amazónicos, principalmente en Brasil, Colombia y Perú. Entre ésta, cabe resaltar el número especial dedicado al tema del *Journal of Latin American and Caribbean Studies* editado por Miguel Alexiades y Daniel Peluso (2015), y en el caso peruano, el libro de Ismael Vega sobre indígenas amazónicos en la ciudad de Lima (Vega 2014).
- 3 Según el Censo Nacional de Población del 2007, el número de personas residente en la ciudad de Lima que reconoce tener como lengua materna una lengua indígena amazónica fue de 6400. Sin embargo, este indicador –la lengua materna como criterio exclusivo de identidad étnica– resulta problemático, más aún en los contextos urbanos, donde muchas personas indígenas evitan su uso –al igual que otras formas de manifestaciones étnicas - para evitar ser discriminados. Por ello el número de migrantes indígenas es mucho mayor al reconocido. Así, por ejemplo, por información que circula entre los propios indígenas y sus redes sociales se sabe de la existencia de redes de migrantes asháninka y yánesha que viven y trabajan en la ciudad de Lima, pero que no aparecen registrados en ningún censo.

- 4 Al respecto resulta interesante el caso estudiado por Sara Sarfaty (2011) en relación a los estudiantes shipibos en la ciudad de Pucallpa.
- 5 En 1974, el gobierno militar del general Velasco Alvarado promulgó el Decreto Ley 20653 (Ley de Comunidades Nativas y de Promoción Agropecuaria de las Regiones de Selva y Ceja de Selva). En 1978, el gobierno del general Morales Bermúdez derogó esta ley, y fue reemplazada por la Ley 22175 (Ley de Comunidades Nativas y de Desarrollo Agrario de la Selva y Ceja de Selva). Esta ley, conocida como “Ley de Comunidades Nativas” es la actualmente vigente.
- 6 Es importante señalar que la Ley de Comunidades Nativas vigente no reconoce la “propiedad” sobre el espacio demarcado por el Estado para las comunidades. Los indígenas solamente son dueños de las tierras dedicadas a la vivienda, la agricultura y la ganadería. Los bosques están cedidos en uso, y los cuerpos de agua como lagunas, *cochas* o ríos tampoco son incluidos como propiedad comunal, a pesar de que el bosque y el agua son espacios fundamentales en la definición del territorio para las sociedades indígenas amazónicas (Surrallés y García Hierro 2004).
- 7 El Instituto Nacional de Estadística e Informática estima para el año 2015 que la población de Pucallpa llegue a 495,522 habitantes (INEI 2012: 17).
- 8 Esta versión es la preferida para contar a visitantes y a los medios de comunicación, debido al carácter épico de la historia. Sin embargo, se trata de una versión parcialmente real, en la medida en que nunca la falta de apoyo económico ha sido un impedimento para viajar, ya que se pueden conseguir los fondos con trabajos temporales, venta de artesanía o préstamos de familiares.
- 9 En el proceso de negociación con la Municipalidad Metropolitana de Lima para su reubicación, han sido oficialmente aceptadas 265 familias empadronadas.
- 10 En la zona norte de la Amazonía peruana, debido a la influencia del quechua como lengua franca colonial, a los jefes de las comunidades se les llama “apus”, término que muchas veces se usa hoy en día de manera general, sobre todo por los medios de comunicación, después de las protestas indígenas del 2008 y 2009 que terminaron con los trágicos sucesos conocidos como “Baguazo”.
- 11 Efectivamente, la Ley de Comunidades nativas establece que la asamblea comunal o asamblea general es la máxima instancia de gobierno de una comunidad nativa, y es la que formalmente elige o designa a las autoridades comunales, incluyendo a los jefes o presidentes. Y aunque la ley establece la posibilidad de que cada comunidad proceda en la asamblea de acuerdo a sus propias tradiciones culturales, sin embargo, el requisito mismo de que exista una asamblea constituye una forma de expresión política que generalmente no corresponde a las tradiciones indígenas amazónicas para la toma de decisiones.
- 12 Rosengren (1987) distingue entre liderazgo formal e informal. El formal correspondería a aquellas autoridades elegidas o nombradas a partir de sistemas políticos no indígenas, como por ejemplo, las autoridades impuestas a partir del Estado. Mientras que los líderes informales son aquellos que ocupan lugares de autoridad a partir de los sistemas tradicionales de poder y prestigio.
- 13 Resulta significativo que en el año 2013, Ronald Suárez realizó el documental “Lima Shipibo” sobre la comunidad de Cantagallo (<https://www.youtube.com/watch?v=Zzlmv9nlf0>), y que una hermana de Kruger Pacaya –quien falleció trágicamente en un accidente de tránsito en el año 2004– Karina Pacaya, es una importante dirigente en Cantagallo en la actualidad.
- 14 Esta descripción está hecha usando el indicativo presente, pero el barrio ha sido totalmente modificado a partir del año 2014 para la construcción de la autopista, por lo que se debería haber escrito en tiempo pasado. El mismo comentario se aplica al plano que acompaña al texto.
- 15 El tercer nivel es el más alto y se formó sobre una montaña de desmonte, desperdicios y basura.
- 16 El proyecto inicial de la autovía promovido durante la gestión del alcalde Luis Castañeda en 2009 se llamaba “Línea Amarilla”. Posteriormente, durante la gestión de la alcaldesa Susana Villarán pasó a denominarse “Vía Parque Rímac” al añadirse a la autovía la recuperación de la ribera del río Rímac con áreas verdes.
- 17 La primera organización exclusiva de mujeres artesanas shipibo fue la Organización de Mujeres Shipibo–ORDEMUSH en 1986. En 1993, se creó la Organización de Mujeres Indígenas de la Amazonía Peruana–OMIAP; En el año 1996 crearon la Asociación Regional de Mujeres Shipibo–ARDEMUSH. En el año 2000, la Organización de Mujeres Indígenas Shipibo-Konibo–ORDEMI; la Asociación de Mujeres Indígenas Amazónicas de Ucayali–AMIA-Ucayali, la Organización de Mujeres Indígenas de

- Masisea–ODMIM), y en el año 2010, la Asociación *Shinanya Nomabo*, además de la *Asociación Regional de Mujeres Artesanas Shipibo-Konibo de Ucayali*–ARMASHIKU. Además, existe un gran número de comités de mujeres y de clubes de madres, tanto en las comunidades como en la ciudad, como por ejemplo, *Rabin-Rama*, *Soy Viri*, *Shetam Same*, *Berin Jabe*, *Chonon Besho*, *Chonon Jisbe*, etc.).
- 18 <http://bdpi.cultura.gob.pe/pueblo/shipibo-konibo>
 - 19 El contrato de concesión del Proyecto “Línea Amarilla” entre la Municipalidad Metropolitana de Lima y la empresa que asume el nombre del proyecto, Línea Amarilla S.A.C. (LAMSAC), se firmó el 12 de noviembre de 2009. Esta empresa ad-hoc depende de la empresa brasileña OAS.
 - 20 Este taller fue dirigido por la Dra. Raquel Yrigoyen, abogada experta internacional en derechos indígenas.
 - 21 La cancha de fútbol constituye un lugar muy importante en configuración espacial de las comunidades indígenas en la Amazonía rural y también en las comunidades urbanas shipibas. La cancha no es sólo un espacio para practicar deporte, sino sobre todo un espacio comunal de encuentro.
 - 22 Bajo este marco legal, el 9 de mayo de 2013 se firma un Contrato de Fideicomiso en Administración, entre LAMSAC (fideicomitente), MML (fideicomisario) y Scotiabank Perú (fiduciario).
 - 23 Estas seis sesiones consistieron en: (1) instalación del Grupo de Trabajo (23.05.2013); (2) definición de la agenda y metodología del Grupo de Trabajo (05.06.2013); (3) informes sobre documentación del terreno propuesto para la reubicación y sobre el padrón de integrantes de la comunidad (03.07.2013); (4) informes sobre avances en el proceso de acreditación y elaboración de expedientes individuales de la población a ser reasentada (25.07.2013); (5) presentación del diseño de viviendas y equipamientos a cargo del Arq. Augusto Ortiz de Zevallos (29.01.2014); (6) informes sobre avances del proceso y sobre problemas generados en las viviendas y en la Escuela a partir de los trabajos realizados en el segundo y tercer nivel de Cantagallo para la construcción del eje vial (24.04.2014). Agradezco especialmente a Isabel Urrutia por esta información.
 - 24 “Lineamientos para la identificación de la población perteneciente a la Comunidad Urbana Shipibo-Konibo y residentes no shipibos a ser reubicados por encontrarse dentro del área de influencia directa del Proyecto Vía Parque Rímac” (Resolución de Gerencia N° 112-2013-MML/GPIP).
 - 25 Este terreno está ubicado en Av. Malecón Checa S/N, Urb. Campoy, distrito de San Juan de Lurigancho y cuenta con una extensión de 7,141 m². Este terreno fue comprado el 7 de octubre de 2014 y fue inscrito en Registros Públicos (partida N°12231774) a nombre del Fideicomiso. Este fue el tercer terreno que se propuso. Los dos primeros, más cercanos a la actual lugar donde se encuentra la comunidad, pero en la orilla opuesta del río Rímac, no pudieron ser asegurados por la Municipalidad de Lima Metropolitana.
 - 26 Es importante señalar que esta no ha sido la primera intervención de la Defensoría del Pueblo. Ya el año 2014 se había enviado por lo menos un oficio a la alcaldesa Susana Villarán recomendando que se apresure el proceso de reubicación (Oficio N° 544-2014/DP), y posteriormente envió un segundo oficio al alcalde Castañeda (Oficio N° 217-2015/DP).

Bibliografía

ALEXIADES, M., PELUSO, D.

- 2015 Introduction: Indigenous Urbanization in Lowland South America, *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 20 (1):1–12.

BARCLAY, F., SANTOS GRANERO, F.

- 1980 La conformación de las comunidades Amuesha: la legalización de un despojo territorial, *Amazonía Peruana*, 3 (5): 43-74.

BONILLA, D.

- 2011 Indígenas urbanos y derechos culturales: los límites del multiculturalismo liberal, *Revista Direito GV*, 7 (2): 569–604.

CHIRIF, A.

- 1980 Colonización e invasión: el despojo institucionalizado, *Amazonía Indígena*, 1 (1):15-24.

CHIRIF, A., GARCÍA HIERRO P.

2007 Marcando Territorio: Progresos y limitaciones de la titulación de territorios indígenas en la Amazonía. Copenhague: International Work Group for Indigenous Affairs (IWGIA).

CHIRIF, A. et al.

1991 El indígena y su territorio son uno solo. Estrategias para la defensa de los pueblos y territorios indígenas en la Cuenca Amazónica; Lima: Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA), OXFAM América.

DEL CAIRO, C. & ROZO E.

2006 Políticas de identidad, ciudadanía intercultural y reivindicaciones territoriales indígenas en dos localidades amazónicas, *Universitas Humanística*, 61: 107-34.

ESPINOSA, O.

2004 Indigenous Politics in the Peruvian Amazonia: An Anthropological and Historical Approach to Shipibo Political Organization. Ph.D. Dissertation. New York: New School for Social Research.

2009 Ciudad e identidad cultural: ¿Cómo se relacionan con lo urbano los indígenas amazónicos peruanos en el siglo XXI, *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 38 (1): 47-59.

2012 To Be Shipibo Nowadays: The Shipibo-Konibo Youth Organizations as Strategy for Dealing with Cultural Change in the Peruvian Amazon Region, *Journal of Latin American and Caribbean Studies*, 17 (3): 451-471.

LUDESCHER, M.

1986 Las sociedades indígenas de la Amazonía en el derecho peruano: la "Comunidad Nativa": *Institución jurídica y realidad social, Law and Anthropology*, 1: 131-176.

NARBY, J.

1989 Visions of Land. The Ashaninka on Resource Development in the Pichis Valley in the Peruvian Central Jungle. Ph.D. Dissertation. Ann Arbor: UMI Dissertation Information Service.

PINEDO, D.

2014 The Politics of Sociality: Social Networks and Indigenous Mobilization in Peruvian Amazonia. Ph.D. Dissertation. University of Florida.

ROSENGREN, D.

1987 In the Eyes of the Beholder: Leadership and the Social Construction of Power and Dominance among the Matsigenka of the Peruvian Amazon; Göteborg: Göteborgs Etnografiska Museum.

SÁNCHEZ, L. F.

2012 De totumas y Estantillos: Procesos migratorios, dinámicas de pertenencia y de diferenciación entre la Gente de Centro (Amazonía colombiana). Tesis para el Doctorado en Sociología, Université Sorbonne Nouvelle - Paris 3.

SANTOS GRANERO, F. & BARCLAY, F.

1985 Las comunidades nativas: un etnocidio ideológico, *Amazonía Indígena*, 5 (9): 3-4.

SARFATY, S.V.

2011 La experiencia de ser estudiante universitario e indígena amazónico: prácticas discriminatorias al interior de la Universidad Nacional Intercultural de la Amazonía (UNIA). Tesis de Licenciatura en Antropología. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

SUÁREZ, R.

2013 Lima Shipibo, filme documental disponible en Internet: <https://www.youtube.com/watch?v=Zzlmvh9nlf0> publicado el 9 de abril de 2004.

SURRALLÉS, A. & GARCÍA HIERRO, P., eds.

2004 Tierra Adentro: Territorio indígena y percepción del entorno; Copenhague: International Work Group for Indigenous Affairs (IWGIA).

URRUTIA, I.

2015 La larga lucha de los Shipibo Konibo de Cantagallo, 12 de marzo de 2015. Disponible en Internet: <http://www.justiciaviva.org.pe/notihome/notihome01.php?noti=1573>. Consultado 15 de abril 2015.

VEGA, I.

2014 Buscando el Río: Identidad, transformaciones y estrategias de los migrantes indígenas amazónicos en Lima Metropolitana; Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP), Terra Nuova, Municipalidad de Lima Metropolitana.

Documentos inéditos

ASHIREL-V (Asociación Asociación de Artesanos Shipibos Residentes en Lima – Pro-Vivienda)

2011 Proyecto: Centro Turístico Ecológico Vivencial “Shipibo-Konibo”. Lima: ASHIREL. Ms.

MORÁN, D.

2012 Informe de Trabajo de Campo: “Dinámicas de atención en salud desde el punto de vista del indígena amazónico migrante. El caso de los shipibos en el Hospital de Tingo María. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. Ms.

QUINTANA, A.

2012 La comunidad emprendedora de Shipibos en Cantagallo-Rímac. Lima: Universidad Científica del Sur. Ms.

QUISPE, J.

2014 Informe de Campo: Bena Jema II (Tingo María). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. Ms.

TALLER DE PRE-CONSULTA

2012 Borrador de Acta: Acta del Taller del proceso pre-consultivo entre la Municipalidad de Lima y la comunidad urbana del pueblo shipibo-conibo asentado en Cantagallo relativo al proyecto Vía Parque Rímac – Línea Amarilla SAC. Ms.

ZEGARRA, J. C.

2009 De la selva tropical a la selva de cemento: El caso de los migranes Shipibos asentados en la zona de Cantagallo. Informe de Trabajo de Campo. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. Ms.

EL APARATO DEL ESTADO:
EL MOVIMIENTO INDÍGENA
POR Y CONTRA LA ADMINISTRACIÓN

“Yo voy a ser presidente del país”

El ejercicio del poder local desde la diversidad.
Marcelino Chumpi, prefecto de la provincia de
Morona Santiago, Amazonía ecuatoriana

Fernando García Serrano

FLACSO - sede Ecuador

Cuando el presidente Rafael Correa visitó la provincia de Morona Santiago en la campaña electoral para prefectos, alcaldes, concejales y juntas parroquiales realizada entre enero y febrero de 2014, el candidato a la reelección a prefecto por el Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik, Marcelino Chumpi, dijo:

Desafío al presidente de la república, cuando yo sea presidente de la república de este país yo no haré lo que han hecho todos los presidentes, primero blindarse en seguridad, están locos, si yo gano las elecciones y soy presidente, yo prefiero andar con mi gente, yo lo voy a hacer y voy a ser presidente de este país, eso le he dicho al presidente Correa, voy a ser presidente.

(Entrevista Marcelino Chumpi, mayo 2014)

Este desafío lanzado por Marcelino Chumpi muestra la manera como las autoridades locales indígenas elegidas en comicios generales conciben el ejercicio del poder político. Este trabajo es un primer acercamiento a este tema y pretende analizar tres aspectos vinculados a la participación y representación política: los procesos electorales de 2009 y 2014 de elección del prefecto; la ejecución del mandato ofrecido durante la campaña en el periodo 2009-2013 y la relación del prefecto con las organizaciones sociales indígenas y no indígenas de la provincia durante el ejercicio del cargo.

El presente artículo está inscrito en un ejercicio mayor de etnografiar experiencias de gobierno indígena en el marco de la construcción del Estado plurinacional e intercultural ecuatoriano definido a partir de la Constitución de 2008, para apreciar desde la perspectiva local el paso del discurso a la práctica política, de la norma constitucional a su aplicación y de la generación o no de una nueva forma de hacer política.

La participación electoral de *Pachakutik* en Morona Santiago

Uno de los impedimentos más importantes para la vigencia plena de la democracia en el Ecuador y en los países de la región andina es la escasa calidad de la representación política. La población votante y los nuevos movimientos sociales aparecen desconectados de las instituciones políticas en general y de los partidos políticos en especial, ninguno ha sido capaz de responder a las necesidades básicas insatisfechas de la sociedad y de representar las identidades colectivas surgidas al interior de cada Estado-nación.¹

Adicionalmente, la crisis de representación política ha ido acompañada de una de las crisis más agudas de las economías nacionales, caracterizada por fenómenos como la hiperinflación, la dolarización, el desempleo y subempleo, el pago de la deuda externa, la privatización de las empresas de servicios públicos, la presencia de empresas transnacionales, las medidas de ajuste y la inmigración internacional. Todos estos factores han llevado a un proceso incontenible de empobrecimiento de la población y al surgimiento de movilizaciones populares caracterizadas por algunos autores como formas de desobediencia civil (Arendt, 1973; Bobbio, 1982; Habermas, 1988 y Rawls, 1997).

Otro impedimento importante para la práctica de la democracia constituye la pérdida cada vez más acelerada de los valores éticos y morales, comprobada por los escándalos de corrupción que no solamente son interminables sino que la mayoría quedan en la impunidad. La credibilidad de las autoridades electas ante el ciudadano común termina apenas finalizan las campañas electorales. La participación ciudadana no puede reducirse al ejercicio de votar; debería exigir el cumplimiento del mandato ofrecido en las campañas, así como la rendición de cuentas periódicas e inclusive la revocatoria de los funcionarios que no cumplan con lo ofrecido.

Los elementos mencionados han llevado a un rechazo de la política, de los políticos y a la exigencia de una nueva forma de hacer política utilizando inclusive un discurso anti político. En este sentido, una de las primeras reivindicaciones que planteó el movimiento indígena ecuatoriano, cuando se convierte en actor político en 1990, fue la necesidad de la reforma del sistema político (CONAIE, 1994). Este proceso que se encuentra en ciernes en el país ha tenido sus avances y retrocesos y también sus condicionamientos.

Algunas condiciones permitieron la creación de un mecanismo electoral favorable para el movimiento indígena. Es importante puntualizar que este proceso se ha dado en el marco del retorno a la democracia en 1979 y su posterior mantenimiento. A pesar de la crisis política mencionada y de los obstáculos reseñados, durante casi cuarenta años la democracia ecuatoriana se ha mantenido aunque haya sido a saltos y a brinco.

Una primera condición fue aprobada por el Congreso Nacional en 1979 cuando permitió el voto de los analfabetos, de los cuales un alto porcentaje está constituido por población indígena.² La segunda se produce en 1994, año en que el mismo Congreso autorizó el reconocimiento de los movimientos políticos independientes para participar en las elecciones de votación popular, con lo cual los partidos políticos tradicionales perdieron el monopolio de la representación política. Este hecho de singular importancia le va a permitir al movimiento indígena, y a otros movimientos nacionales y locales, participar en las elecciones con candidatos propios.³ La otra cara de la moneda de esta resolución fue la proliferación y fragmentación de partidos y movimientos que muestra el país, así por ejemplo en el periodo 1979-1997 alcanzaron la suma de 22 y, según el Consejo Nacional Electoral,⁴ para enero del año 2015 se encontraban aprobados 10 partidos y movimientos nacionales y 134 movimientos provinciales, cantonales y parroquiales, dando un total de 144.

La tercera condición estuvo relacionada con el plebiscito que el presidente Durán Ballén convocó en 1995 para aprobar una propuesta de reformas neoliberales, la cual fue rechazada mayoritariamente en las urnas, en gran parte debido a la campaña en contra que fue liderada por la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, CONAIE,⁵ donde mostraron gran poder de convocatoria y apoyo popular. Igual se puede afirmar de cuatro levantamientos indígenas más, el de 2001 en el período del presidente Gustavo Noboa, el de 2006 en el período del presidente Alfredo Palacio y el 2009 y 2012 en el período del presidente Correa.

Otra condición importante del proceso fue la inestabilidad y debilidad del sistema político ecuatoriano en general y de los partidos en especial. En este sentido la propuesta del movimiento indígena se presenta como alternativa al combinar las demandas anti neoliberales y contra hegemónicas con las étnico culturales. El movimiento, desde su creación en 1996, planteó la conformación de un nuevo tipo de Estado, distinto al Estado neoliberal vigente. Esa propuesta descansaba en la posibilidad del movimiento de crear su "propia institucionalidad" (Díaz-Polanco y Sánchez, 2002). Sin embargo, luego del IV Congreso de CONAIE realizado en 1993 en el cual se aprobó el proyecto político, la causa de la movilización cambió y se convirtió en la construcción del Estado plurinacional y de una sociedad intercultural, entendida como la interrelación entre las diversas culturas de los pueblos que habitan en un mismo espacio geopolítico, basada en el respeto a las diferencias culturales y en el logro de la unidad en la diversidad (García, 2001).

En la década de 1990 un conjunto de factores van a confluir para que se inicie en los países andinos un importante proceso de reformas constitucionales. Por un lado, la demanda de una mayor participación y representatividad por parte de los movimientos sociales y, por otro, los esfuerzos de las élites políticas por potenciar la legitimidad y la gobernabilidad de las instituciones estatales. En Ecuador, la Asamblea Nacional Constituyente de 1998 y de 2008 incorporaron reformas inspiradas en el derecho inter-

nacional, los organismos multilaterales de desarrollo y otras constituciones latinoamericanas. Las principales fueron: el reconocimiento explícito como nacionalidades y pueblos al aprobar el carácter plurinacional e intercultural del Estado ecuatoriano; el reconocimiento de los sistemas jurídicos indígenas, en otras palabras, la vigencia del pluralismo jurídico; el reconocimiento de veintiún derechos colectivos sobre temas como discriminación racial, consulta previa, libre e informada, territorios colectivos, educación bilingüe intercultural, identidad y autoridades propias.

Además del reconocimiento constitucional alcanzado, el movimiento indígena logró el derecho de ocupar cargos en organismos públicos y ejercer cierta autonomía política y administrativa a nivel local. Se trata de cuatro instancias gubernamentales: el Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (CODENPE) creado en 1998, con rango de Ministerio y adscrito a la Presidencia de la República, la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe (DINEIB) creada en 1988, la Dirección Nacional de Salud Indígena reconocida en 1999 y el Fondo de Desarrollo de los Pueblos Indígenas (FODEPI) creado en el 2002. En todos estos espacios los directivos eran nombrados de una terna presentada por el movimiento. Además debía cumplir el mandato asignado y rendir cuentas periódicas de su gestión. Aunque no lograron representación corporativa en el Congreso Nacional, se aprobó la creación, en el año 2000, de la Comisión de Asuntos Indígenas y otras Etnias al interior del Congreso y, en 1997, se abrió un espacio de defensa de sus derechos al interior del Estado, la Defensoría de los Pueblos Indígenas (DINAPIN) como parte de la Defensoría del Pueblo.⁶ Todas las instancias gubernamentales mencionadas han sido sucesivamente suprimidas durante los ocho años del presidente Correa, sustentado en la necesidad de extirpar de raíz las representaciones corporativas de cualquier tipo, privilegiando otras nuevas nombradas directamente por el presidente, como son los recientemente creados Consejos para la Igualdad Étnica.

En cuanto a los espacios de autonomía política y administrativa, las reformas constitucionales de 1998 y 2008 crearon las circunscripciones territoriales indígenas (CTI),⁷ concebidas como espacios geográficos que se sustentan en la propiedad colectiva e inalienable de la tierra, la práctica de sus propias costumbres, modelos organizativos y sistema de derecho propio, así como en la elección de sus autoridades para autogobernarse. Sin embargo, la agitación política que ha vivido el país luego de las reformas constitucionales, la falta de acuerdo dentro del movimiento indígena y las contadas iniciativas el Estado no han hecho posible su creación hasta la fecha.

Una última condición para la creación de un mecanismo electoral por parte del movimiento indígena tiene que ver con la crisis que el resto de movimientos sociales sufrió a partir de 1990. El movimiento sindical entró en un proceso de atomización luego de las reformas del Código de Trabajo (2013) y de la privatización de algunas empresas del Estado, el movimiento de las mujeres ha logrado interesantes avances en materia de derechos, igualmente el ambientalista y de derechos humanos, pero no

han contado con el grado de movilización nacional que los indígenas han mostrado. En este sentido, al interior de la sociedad ecuatoriana, la propuesta de los pueblos indígenas se da en un contexto de ausencia de iniciativas del resto de la sociedad civil que permitan formular y negociar pedidos, generar críticas e imaginar nuevas alternativas.

Vale la pena mirar el desempeño electoral de *Pachakutik* respecto a la designación de prefectos provinciales desde su creación hasta la fecha.

Tabla 1

Resultados electorales de *Pachakutik* en la elección de prefectos provinciales

Años de elección	Nº prefectos	Total prefectos	Porcentaje
1996	0	22	0
2000	5	22	22.72
2004	3	22	13.63
2009	5	23	21.73
2014	5	23	21.73

Fuente: Consejo Nacional Electoral (2014). Elaboración propia.

Como se puede observar en la tabla No.1, en las cuatro elecciones en las que participó, el *Movimiento Pachakutik* ha mantenido una cuota regular y constante, con una baja en el año 2004, lo cual evidencia que su presencia entre los gobiernos locales provinciales ha sido significativa y de alguna manera muestra un cierto voto "cautivo".

Al hablar de Morona Santiago es indispensable caracterizar la figura del actual prefecto, elegido por primera vez en el 2009 y reelegido en febrero de 2014. Felipe Marcelino Chumpi Jimpikit es nativo de Bomboiza, uno de los doce cantones de la provincia de Morona Santiago, inició su formación como bachiller del Instituto Normal Superior Bilingüe de Bomboiza, para luego cursar la licenciatura en Sociología y Ciencias Políticas en la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, además es egresado de la maestría sobre Gobernabilidad y Desarrollo del Instituto Superior de Postgrado en Ciencias Internacionales de la Universidad Central del Ecuador. Cuenta también con una especialización y dos diplomados: en Gestión Local en la Universidad Andina Simón Bolívar y en Manejo de Conflictos en la misma universidad y en Alta Dirección en Administración Pública en la Universidad Santa María de Chile.

Su vida política y pública se inicia cuando fue nombrado asambleísta por la provincia de Morona Santiago a la asamblea nacional constituyente de 1997 como representante de *Pachakutik* junto con Kaiser Arévalo (asambleísta no indígena). Del 2001 al 2004 fue Secretario Ejecutivo del Consejo de Desarrollo de los Pueblos y Nacionalidades del Ecuador, CODENPE, y del 2005 al 2008 fue Secretario Ejecutivo del Instituto

para el Ecodesarrollo Regional Amazónico, ECORAE hasta que fue elegido prefecto provincial para el período 2009-2014. Es decir, acumuló experiencia política y administrativa de políticas públicas.

¿Cómo llegó Chumpi a la prefectura de la provincia de Morona Santiago? Un hecho significativo es que ningún indígena había ostentado este cargo desde la creación de la provincia en el año 1952. Los prefectos elegidos fueron todos mestizos a pesar de que el 48.4 % de la población provincial es indígena, representada especialmente por las nacionalidades shuar y achuar (INEC: 2010).

Los resultados de la elección del período 2009-2014 que aparecen en la tabla No. 2 muestra que Chumpi obtuvo una victoria estrecha respecto al segundo candidato. Le ganó solo por 375 votos, consiguió el 35.33% de los votos válidos y el 28.81% del total del padrón electoral de la provincia, es decir, lo eligieron 3 de cada 10 votantes. Sin embargo, el desempeño de *Pachakutik* en la elección de alcaldes fue exitoso, de las 12 alcaldías en disputa consiguió ocho, algo parecido paso con la elección de concejales municipales y juntas parroquiales rurales.

Tabla 2

Resultados de elección de Prefecto Morona Santiago, 2009-2014

Candidato	Partido	Votos	Porcentaje
Marcelino Chumpi	<i>Pachakutik</i>	18.377	35.33
Jaime Mejía	Movimiento Independiente Fuerza Amazónica	18.002	34.61
Pablo Alarcón	Sociedad Patriótica	7.939	15.26
Franklin Puente	Alianza País	7.701	14.80
Total		52.019	100
En blanco		6.580	
Nulos		5.184	
Total		63.783	100

Fuente: Consejo Nacional Electoral (2014). Elaboración propia.

Luego de desempeñarse cinco años como prefecto (tema que más adelante se tratará en profundidad), Chumpi se presentó como candidato a la reelección en las elecciones de febrero 2014 por *Pachakutik*. Los resultados obtenidos se pueden apreciar en la tabla No. 3: subió 12.9 puntos más que la votación del 2009, le ganó al segundo candidato (el mismo de la vez pasada) por 17.533 votos, consiguió el 48.23% de los

votos válidos y el 43.63% del padrón electoral provincial, o sea, lo eligieron 5 de cada 10 votantes. No se puede decir lo mismo del resto de dignatarios. *Pachakutik* tuvo un retroceso de 8 alcaldías y obtuvo 5, y el resto se distribuyó entre Alianza País (5 alcaldías) y la alianza PSP-CREO (2). Igual pasó con las presidencias de las juntas parroquiales rurales, de un total de 46 alcanzaron 21, habiendo obtenido 26 en el 2009. En otras palabras *Pachakutik* sufrió un retroceso en el conjunto de la provincia con respecto a la votación del 2008.

El caso más ilustrativo fue la pérdida de la alcaldía de la ciudad de Macas, capital de la provincia, que por primera vez había elegido un alcalde shuar. Al respecto el prefecto Chumpi menciona:

¿Por qué perdimos la alcaldía de Morona (Macas)?, no es que a Roberto Villareal de Alianza País se le dejó ganar, no señor, la gente dijo, señor alcalde (alcalde anterior Hipólito Entza de *Pachakutik*), usted no nos representó bien, y si ahora te vas tú mismo, vamos a perder. Es fuerte lo que dice la gente y yo creo en ese proceso, vinieron aquí toda la gente, síndicos de los Centros Shuar, presidentes de las asociaciones, Prefecto, esta vez nos va a disculpar, pero nosotros no le vamos a dar el voto a Hipólito, les dije, ustedes van a dejar a *Pachakutik*, no, termina 2019 tendremos alcalde. Por eso digo, fue un tema más bien coyuntural, no un tema permanente.

(Entrevista Marcelino Chumpi, mayo 2014)

Tabla 3
Resultados de elección de Prefecto Morona Santiago, 2014-2019

Candidato	Partido	Votos	Porcentaje
Marcelino Chumpi	<i>Pachakutik</i>	38.438	48.23
Jaime Mejía	CREO, PSP, Alianza Democracia Radical	20.905	26.23
Dalia Moncayo	Alianza País	20.355	25.54
Total		79.698	100
En blanco		3.903	
Nulos		4.474	
Total		88.094	100

Fuente: Consejo Nacional Electoral (2014). Elaboración propia

La votación alcanzada por el prefecto Chumpi en febrero de 2014 tiene un mérito principal. Tuvo que enfrentar a la candidata oficialista luego de que el ejecutivo invirtió en la provincia en los cinco años anteriores cerca de 600 millones de dólares, cifra nunca antes conocida, utilizados en la construcción de la carrera Guamote-Macas, la readecuación del aeropuerto de Macas, la del edificio del 911 destinado a la seguridad ciudadana y la vía perimetral de la ciudad de Macas entre las más importantes. Además, la candidata durante la campaña recibió cuatro veces la visita del presidente y dos veces la del vicepresidente, y la realización de una sabatina⁸ hecha en el cantón Taisha durante la campaña para promocionarla y contó con todo el aparato de gobierno a su disposición.

También confluyeron otros factores para su triunfo. El primero fue no priorizar la obra física pública sino la cercanía con la cotidianidad de la gente, eso se debe reflejar en el proceso de planificación llamado “al revés”, como lo llama Chumpi. Es decir, hay que decidir qué hacer desde el nivel más micro, las comunidades y organizaciones de base, y pasar luego al parroquial, cantonal y provincial; no imponer desde el gobierno central.

Otro factor fue la personalidad del prefecto, lo dice con sus propias palabras:

Los anteriores prefectos eran nice, a nadie saludaban, subían al carro y se iban a su casa, pero el prefecto de la provincia no utiliza traje, no se pone collares, se va caminando al mercado, se sienta con la gente a comer en el mercado, qué es lo que pasa, un montón de gente quiere estar sentado comiendo conmigo y está conversando.

(Entrevista Marcelino Chumpi, mayo de 2014)

Adicionalmente es interesante observar que según el censo de 2010, el 67% de la población era rural y mayoritariamente indígena, mientras que el 33% por ciento era urbana y mayoritariamente mestiza. El prefecto dirigió acciones a ambos sectores y puso especial énfasis en los niños, niñas y jóvenes que constituyen el 49.2% de la población.

Otro factor significativo fue la difusión nacional e internacional de la provincia como un destino turístico, ecológico y libre de contaminación ambiental. En ese sentido, como un mecanismo de comunicación la prefectura organizó la realización de festivales musicales con la presencia de artistas internacionales que en otras circunstancias difícilmente habrían ofrecido un concierto en provincia y más en una provincia amazónica.

El ejercicio de gobierno en el período 2009-2013

Cuando Marcelino Chumpi hizo su discurso inaugural al posesionarse como prefecto provincial en el año 2009 dijo: “vamos a gobernar 100 años la provincia”, el vamos se

refería a los indígenas y a *Pachakutik*. Esta afirmación no representa una frase suelta, da cuenta de una propuesta de gobierno generada desde la práctica de los pueblos indígenas.

¿En qué consiste esta propuesta? Parte como una nueva forma de hacer política desde abajo, bajo el mandato “mandar obedeciendo, retorno a la comunidad”, para lo cual se propone el consenso comunitario y la asamblea como máxima instancia del poder social transferido a la formulación de políticas públicas provinciales (Gobierno Autónomo Descentralizado de Morona Santiago, 2012).

Esta propuesta planteó seis preceptos político-ideológicos: mandar obedeciendo como base de un sistema de participación ciudadana; el liderazgo colectivo que diferencia tres actores: el actor político que se llama *Pachakutik*, el actor público de la autoridad electa y todos los actores sociales de la provincia, no solo los indígenas. El concepto de ejercicio del poder llamado cogobierno que junta el poder público, privado y comunitario en uno solo; la máxima *kichwa* “*ama shua, ama llulla, ama quilla*”, no robar, no mentir y no ser ocioso como orientadora y restrictiva de la corrupción. La elaboración y ejecución del plan del *Sumak Kawsay, penker pijustin*, en idioma shuar chicham, en la *tarimiat pujutai* (tierra de la abundancia) y finalmente la construcción del Estado plurinacional y la sociedad intercultural como un nuevo imaginario colectivo para superar el concepto liberal de Estado y de la teoría del desarrollo, es decir, una propuesta de carácter post desarrollista.

El prefecto actual llama a esta propuesta desarrollo del territorio, que no es más que la práctica que han vivido las comunidades indígenas en el país y, que en el caso de la prefectura, se la ejecuta como una política pública.

Para apreciar la acción del prefecto Chumpi es necesario revisar su mandato propuesto para el período 2009-2014. La propuesta comprendía seis macro proyectos: desarrollo institucional y participación social; planificación y ordenamiento territorial; comunicación y transporte multimodal; protección ambiental, riego y drenaje; desarrollo productivo e inclusión social, cultural y salud.

Respecto a los recursos económicos, a manera de ejemplo, se considera la ejecución del presupuesto del año 2012 (Gobierno Autónomo Descentralizado de Morona Santiago, 2012) con un total de 26.473.374 US\$, de los cuales 9.958.093 US\$ (37.5%) fueron destinados a gasto corriente y 16.515.281 US\$ (62.5) a gasto de inversión. De estos últimos 9.181.400 US\$ (55.5%) fueron invertidos en comunicación y transporte multimodal; 3.122.799 US\$ (18.90) en desarrollo institucional y participación social; 1.579.616 US\$ (9.50%) en inclusión social, cultural y salud; 1.382.621 US\$ (8.30%) en desarrollo productivo y 827.591 US\$ (5%) en planificación y ordenamiento territorial y 421.202 US\$ (2.5) en protección ambiental, riego y drenaje.

Llama la atención la fuerte inversión en comunicación y transporte multimodal, que corresponde fundamentalmente a la construcción de carreteras y puentes, ante lo cual un dirigente shuar manifiesta lo siguiente:

“[Hay] la presencia de un poder oscuro, un poder no identificado que está identificado con el Prefecto. Se trata de los grandes empresarios que están atrás de los grandes contratos del Consejo Provincial. Hay contratistas de Manabí, Guayas, Pichincha, lo que ha provocado el reclamo de los gremios de ingenieros y arquitectos de la provincia. Los beneficios de esos contratos no se han quedado en la provincia, las oportunidades de empleo han sido mínimas y el dinero se va fuera de la misma”.

(Entrevista Santiago Utitiaj, mayo 2013)

En el tema de participación social uno de los acuerdos del mandato del Prefecto fue la creación de una escuela de líderes jóvenes que se preparan para realizar el relevo de las autoridades y dirigentes actuales, una de las opciones era las alianzas con las universidades de la región, hasta la fecha constituye un pendiente del prefecto Chumpi. Al respecto él opina lo siguiente:

“Me han dejado en la mínima expresión las universidades en Morona Santiago, yo me he quejado mucho sobre ese tema, pero cuál es el punto, jódanle a Marcelino Chumpi, porque si mete a su gente va ir preparando a su gente, porque yo doy becas, aquí está solo la extensión de la Católica de Cuenca, está la Escuela Politécnica de Chimborazo que está saliendo, ya no hay más. Entonces yo digo, Ikiam, Yachay y por qué no hacen acá una, vengan acá, entonces que me toca a mí, ahora las universidades se cuidan mucho de hacer las extensiones, yo les dije, señores, yo les pongo la plata para hacer la infraestructura, un millón de dólares, quiero universidad y no me importa quien venga atrás, en ese sentido la sensación que he tenido es más bien de desesperación”.

(Entrevista MCH, mayo 2014)

La situación de las provincias amazónicas en este tema es crítica, los requerimientos de profesionales de diversas especialidades para responder a las competencias que requieren los gobiernos locales son llenados con personal de fuera de la región, generalmente no indígena, lo que muestra de manera perversa los efectos de la centralización y la desigualdad de oportunidades.

Relación con las organizaciones sociales

En la provincia existen cuatro organizaciones de la nacionalidad shuar (FICSH, OSHE, NASHE y FIPSE)⁹ y una de la nacionalidad achuar (NAE)¹⁰ todas apoyaron la elección de Chumpi como prefecto y además forman parte de la CONFENIAE y CONAIE¹¹ y de *Pachakutik*. ¿Qué pasó con el apoyo durante la gestión de gobierno? Las dos primeras

retiraron el apoyo porque sus dirigentes no se alinearon con la gestión del prefecto y pasaron a la oposición, a través de la firma de convenios con el gobierno central para obtener la entrega de paneles solares, computadoras de última generación, motores para embarcaciones y proyectos productivos de pollos y de peces. La FICSH tuvo que enfrentar un problema grave, el pago de una deuda de 400.000 dólares, resultado de gestiones anteriores. La situación fue mucho más grave al momento de elegir candidatos para prefecto en las elecciones de febrero de 2014. La FICSH seleccionó como viceprefecto a un miembro de su organización en la lista del movimiento Alianza País del presidente Correa. Las otras dos organizaciones NASHE y NAE mantuvieron una actitud de indiferencia.

Preguntando a un presidente reciente de la FICSH sobre la función que deben desempeñar las autoridades indígenas elegidas para las diversas instancias de los gobiernos locales menciona que:

“Los gobiernos parroquial, cantonal y provincial deben trabajar en coordinación con la FICSH atendiendo las necesidades de los socios, entonces el orgullo nuestro era tener a todas esas personas en diferentes instancias públicas. Muy pocos han respondido y muchos no han respondido porque cuando llegan al poder han pensado de que ellos son las máximas autoridades que están encima de las autoridades organizativas y más bien han querido apropiarse del movimiento del que eran y han hecho las obras siempre y cuando las comunidades estén a favor de ellos, a favor del pensamiento de ellos”.

(Entrevista Francisco Shaki, febrero 2014)

De esta manera aparece una de las causas de la división dentro de los movimientos indígenas provinciales, aunque no es el caso actual de Morona Santiago, ya que la oposición indígena a las autoridades locales busca otras fuentes de recursos económicos y políticos en el gobierno central (políticamente contrario al movimiento), lo cual produce fisuras y pugnas de poder al interior de las organizaciones indígenas que son generalmente de carácter temporal y centradas en la figura de los líderes provinciales.

Un tema de mucha polémica es la noción de cómo se transmite y comparte el poder entre los *shuar* que es diferente al del sistema democrático ecuatoriano que implica, por ejemplo, la posibilidad de la reelección. Uno de los intelectuales del pueblo *shuar* dice al respecto:

¿Qué hacían los abuelos para preparar una guerra? Se reunían todos los guerreros viejos y hacían una revelación de sueños para transmitirle al joven líder el poder y el coraje, el poder de Arutam, el creador supremo de los Shuar, los abuelos a través del tabaco y de ceremonias rituales le inyectaban poder para que enfrente la guerra y le aseguraban su viaje después de la guerra. La gente

está pensando en ese sentido, por qué no equilibramos el poder, por qué no repartimos el poder. El poder no se acumula en nuestra cultura, el poder se comparte y eso es lo que no están haciendo las autoridades elegidas.

(Entrevista Santiago Utitaj, mayo 2013)

Según la facción disidente de las organizaciones, el prefecto está acumulando el poder y no lo está haciendo circular ni compartiendo para lo cual no fue elegido. La pugna entre el movimiento político y el movimiento social (denominado el “efecto *Pachakutik*” García, 2013) se ha centrado en situaciones coyunturales de lucha y decisiones, en las cuales uno de ellos ha dejado al otro fuera de juego. El primero definido y condicionado desde el sistema de partidos controlado por la estructura oligárquica del poder y el segundo obligado al cumplimiento de su proyecto político e histórico. Estas divergencias por ejemplo se volvieron dramáticas al momento de decidir la alianza electoral que le dio el triunfo al ex presidente Lucio Gutiérrez en el 2002. Mientras el primero fue seducido por el acceso al poder, el segundo pugnaba por mantener su estrategia de movilización y resistencia pero sin contar con la aprobación de sus bases para legitimar la alianza.

La polémica se agudiza desde que el movimiento social decidió crear *Pachakutik* en el año 1996 como mecanismo electoral con el fin de luchar desde el interior del Estado neoliberal para lograr su propio espacio de poder. Esta estrategia, una vez transcurridos 18 años de vigencia, muestra diversos balances entre los mismos actores del movimiento. Me permito utilizar el testimonio de dos líderes indígenas nacionales para ilustrar el mencionado “efecto *Pachakutik*”:

Nosotros nos preparamos para ser un movimiento contestario que lucha por el reconocimiento de sus derechos, pero no nos preparamos para gobernar. Nosotros hemos tenido en dos ocasiones el poder en nuestras manos (por golpe de Estado y mediante las elecciones) pero no hemos durado más de seis meses en esos espacios. Yo diría que uno de los grandes errores que hemos cometido es el habernos preocupado única y exclusivamente del tema ideológico político, de las acciones relacionadas al acceso del poder local o nacional, más no en la construcción de un poder que sea una alternativa al orden establecido.

(Entrevista Luis Macas, febrero 2007)

Parecería que la participación de los cuadros indígenas en cargos de representación pública se convirtió en la prioridad coyuntural del movimiento social, descuidando dos estrategias claves: la propuesta política de la construcción del Estado plurinacional e intercultural y la relación con las organizaciones de base.

La opinión del otro líder indígena es más determinante:

Una de las últimas resoluciones de la CONAIE es que el movimiento indígena no participe en ninguna de las instituciones públicas, porque yo creo que una de las causas de que el movimiento indígena haya sufrido un desgaste fue la participación en las elecciones presidenciales del 2002. De tal modo que nosotros decimos que es necesario volver a los nuestro, para que desde ahí podamos tomar fuerzas y retomar el vigor para no dispersarnos en las funciones públicas. Hemos tenido más éxito cuando estuvimos fuera de institucionalidad, cuando estuvimos dentro logramos muy poco.

(Entrevista Luis Maldonado, enero 2007)

Este testimonio muestra el fracaso de participar políticamente a través de los mecanismos institucionales (principalmente en el poder ejecutivo y legislativo y los gobiernos locales) y la necesidad de “volver a lo nuestro”, que implica la recuperación de la relación con las bases del movimiento y la diferenciación de saber medir la efectividad de la fuerza política y de la fuerza social.

Sin embargo, la solución final para el futuro del movimiento no parece estar en ninguno de los dos extremos, resistir como movimiento social utilizando mecanismos de protesta y movilización no institucionales o incidir como movimiento político en el marco de la institucionalidad estatal. Uno de los dirigentes indígenas nacionales antes citado nos ofrece una respuesta:

Yo creo que hay que combinar el camino de las protestas y movilizaciones con el de la participación en las instancias de poder nacional y local. No hay que abandonar lo uno y priorizar lo otro. Las dos estrategias son absolutamente necesarias para que el movimiento indígena pueda conseguir su mayor reivindicación: la construcción de un Estado plurinacional e intercultural.

(Luis Macas, enero 2007)

La relación del prefecto Chumpi con las organizaciones no indígenas¹² de la provincia muestra otra faceta de las relaciones interculturales. Según sus propias palabras, en su última campaña electoral de 2014 utilizó una nueva estrategia:

“Me metí en lo urbano, no en el sentido de hacer obras, obra pública todo el mundo hace, al prefecto no le compete lo urbano, ahí está el punto es poder llegar a hacer acuerdos, no con las autoridades locales, acuerdos sociales con la gente, ese es el punto. Por ejemplo, yo digo aquí hay barrios, si tu recorres los barrios y preguntas: ¿qué es lo que pasa con los barrios? La respuesta es sencilla, la gente dice: los barrios estamos olvidados del gobierno central, del alcalde, del prefecto y todo el mundo dice eso. Pero cuando vas armando el tejido social, te vas a dar cuenta, de que vas identificando liderazgos persona-

les, entonces en un liderazgo de un barrio, liderazgo de otro barrio, y hay gente que está volátil en la zona, lo conocen por todo lado y le tiene respeto, hay una tradición cultural aquí en Morona Santiago, y particularmente en la ciudad de Macas [los macabeos], la tradición católica por un lado, pero también hay la tradición evangélica”.

(Entrevista Marcelino Chumpi, mayo 2014)

Lo interesante del caso es que desde 1997, cuando Marcelino Chumpi fue elegido asambleísta, el avance político de los candidatos *shuar* ha sido notorio, al punto que actualmente los no indígenas comparten las nominaciones y los cargos con los indígenas, notándose inclusive un predominio de los últimos.

En este sentido es significativa la reflexión que hace un intelectual *shuar* sobre el tema:

“Antes los indígenas disputaban con los mestizos todos los poderes, históricamente, sin embargo los votos eran de nosotros, nosotros votábamos por un candidato mestizo cuando un indígena estaba de alterno o de tercer candidato. Los compañeros mestizos cuando llegaban al poder nunca compartían, jamás iban a hacerlo. Ahora cuando Pachakutik emerge en Morona Santiago desde 1997 con autoridades en la prefectura y tiene candidatos propios, algunos mestizos se han puesto pilas, los empresarios, los que financian las campañas, por ejemplo en Logroño, ya no se meten a ser candidatos, sino que apoyan económicamente al compañero *shuar* que tiene más posibilidades de ganar, ellos también ganan, reciben una jefatura, un contrato, para qué se van a amargar la vida compitiendo con un compañero indígena”.

(Entrevista Santiago Utitaj, mayo 2013)

Los cambios en el poder político suscitados en la provincia a favor de los indígenas desde fines de los noventa no necesariamente han llevado a un cambio en la discriminación racial de mestizos hacia los “*shuaritas*”,¹³ los cambios en este sentido deben estar sustentados también, según el prefecto, en cambios económicos y culturales.

Algunas reflexiones finales

En el tema de la participación electoral surge un elemento que necesita de mayor investigación: el prefecto centró su poder en el fortalecimiento del tejido social de las organizaciones sociales ya existentes (tanto indígenas como no indígenas) más que en la construcción de obras físicas para lo cual contó con menos recursos que el ejecu-

tivo. Este hecho propio del mundo indígena *shuar* fue potenciado y traducido en apoyo electoral y político.

Respecto al ejercicio de gobierno 2008-2012 se puede advertir que el mandato “mandar obedeciendo, retorno a la comunidad” tuvo una primera experiencia exitosa si se juzga desde los resultados electorales de 2013. Sin embargo, los mismos actores señalan algunas omisiones importantes tal como la limitada participación de profesionales locales en el mayor rubro del presupuesto provincial, la construcción de obras de infraestructura. Se menciona inclusive acusaciones de corrupción en la adjudicación de estos servicios, aunque ninguna ha sido probada hasta la fecha en los exámenes hechos por la Contraloría de la Nación.

Al igual que otros gobiernos con autoridades indígenas en el país, el prefecto no contó con cuadros profesionales indígenas preparados para el ejercicio del poder local y tampoco desarrolló iniciativas de formación tal como lo ofreció en su propuesta de gobierno. A esto se une la ausencia de universidades en provincias que están en los márgenes de la acción del Estado, lo cual vuelve difícil encontrar opciones válidas y cercanas.

La relación con las organizaciones sociales estuvo atravesada por la lucha por el poder local y provincial. Una primera verificación es que el conflicto surgió más bien con las organizaciones indígenas que con las no indígenas. Las primeras utilizaron la firma de convenios con el gobierno para pagar sus deudas, ser beneficiarios de proyectos de “desarrollo” y de paso dividir el movimiento indígena provincial.

Sin embargo, esta división resultó ser minoritaria al momento de la reelección del prefecto en febrero de 2014. El candidato indígena a prefecto, opositor a Chumpi, perdió las primarias de *Pachakutik* y no se generó una división interna en el movimiento. El prefecto no pudo en el período 2008-2012 llevar adelante una acción coordinada con los ocho alcaldes elegidos por *Pachakutik* ni con el conjunto de juntas parroquiales rurales. Lo demostraron los resultados de la elección de alcaldes de 2014, en las cuales el movimiento sufrió un retroceso en comparación a la elección de 2008. ○

Notas

- 1 Sobre el quiebre del sistema de partidos en Perú y Venezuela y su fragmentación en Ecuador y Bolivia se recomienda ver: Burbano (2003); Dietz y Myers (2001); Freidenberg y Alcántara (2001); Levitsky y Cameron (2001); Mainwaring y Scully (1995); Mejía (2002); Pachano (1998); Roberts (2002); Romero (1994); Rospigliosi (1995); Tanaka (1998) y Whitehead (2001).
- 2 Según el censo de 2010 (INEC, 2010) la tasa nacional de analfabetismo era del 6,8%. Para el caso de los pueblos indígenas sube al 20,4% (del total de hombres analfabetos a nivel nacional el 13,7% son hombres indígenas y del total de mujeres analfabetas a nivel nacional el 26,7% son mujeres indígenas).
- 3 Medidas similares fueron aprobadas en Colombia en 1991, en Venezuela en 1998 y en Bolivia en 2004.
- 4 Disponible en <http://cne.gob.ec/es/institucion/organizaciones-politicas/informacion/listado-de-organizaciones-politicas-para-elecciones-2014>, consultado el 2 de febrero de 2015.
- 5 La Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, CONAIE, es la organización indígena

- más importante del país, también existen otras tres organizaciones nacionales: la Confederación de Pueblos y Organizaciones Indígenas y Campesinas del Ecuador, FEI; la Confederación Nacional de Organizaciones Indígenas, Campesinas y Negras, FENOCIN y el Consejo de Pueblos y Organizaciones Evangélicas del Ecuador, FEINE.
- 6 La Defensoría del Pueblo se creó en Colombia en 1992, en Perú en 1996, en Bolivia en 1998 y en Venezuela en 1999 (García, 2001).
 - 7 En Colombia corresponden a los resguardos indígenas y en Bolivia a las autonomías indígenas municipales.
 - 8 La sabatina del presidente Correa se realiza todos los días sábados del año en diferentes sitios del país, con el fin de rendir cuentas de sus actividades semanales, criticar a los opositores y decidir obras para cada localidad.
 - 9 Federación Interprovincial de Centros Shuar, FICSH; Organización Shuar del Ecuador, OSHE, Nación Shuar del Ecuador, NASHE; Federación Independiente del Pueblo Shuar del Ecuador, FIPSE.
 - 10 Nacionalidad Achuar del Ecuador, NAE.
 - 11 Se trata de la organización regional indígena: Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonia Ecuatoriana, CONFENIAE y de la organización nacional: Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, CONAIE.
 - 12 En el caso de la provincia de Morona Santiago se distinguen principalmente las organizaciones urbanas: asociaciones barriales, de comerciantes, clubes deportivos, juveniles, etc. La mayoría de esta población se auto define como pueblo Macabeo, resultado de la unión de la población blanca de diverso origen con la indígena desde principios de la época colonial. Se trata de un caso único dentro de la Amazonia ecuatoriana y que actualmente reclama ser reconocido como pueblo al igual que los indígenas, afrodescendientes y montubios (Ribadeneira, 2013).
 - 13 Es así como les denominan los mestizos a los shuar, es un término despreciativo sinónimo de salvaje o jibaro.

Bibliografía

ARENDE, H.

1973 Crisis de la República. Madrid: Santillana.

BOBBIO, N.

1982 Desobediencia Civil, en Diccionario de Política, tomo I, (N. Bobbio, & Matteucci. N. eds.), Madrid: Siglo XXI Editores.

BURBANO DE LARA, F. (comp.)

2003 Democracia, Gobernabilidad y Cultura Política. Quito: Ediciones FLACSO sede Ecuador.

CONAIE

1994 Proyecto Político de las nacionalidades y Pueblos del Ecuador. Texto aprobado por el IV Congreso de la CONAIE. Quito.

CONSEJO NACIONAL ELECTORAL

2014 Resultados de las elecciones de prefectos provinciales, disponible en: <http://cne.gob.ec/es/>.

DÍAZ-POLANCO, H. & SÁNCHEZ, C.

2002 México diverso: el debate por la autonomía. México, Siglo XXI Editores.

DIETZ, H. & MYERS, D.

2001 The Process of Party System Collapse: Peru and Venezuela Compared. Paper prepared for presentation at the 2001 Congress of the Latin American Studies Association. Washington, DC, Sept. 6-8.

FREIDENBERG, F. & ALCÁNTARA, M.

2001 Los Dueños del Poder. Los partidos políticos en Ecuador (1978-2000). Quito: Ediciones FLACSO, sede Ecuador.

GOBIERNO AUTÓNOMO DESCENTRALIZADO DE MORONA SANTIAGO

2012 Rendición de Cuentas, disponible en: http://issuu.com/gadpms/docs/presentaci_n7/1.

GARCÍA, F.

2001 Presente y perspectiva del movimiento indígena ecuatoriano. En: Aportes Indígenas: Estados y Democracias. Memorias de la XIV Reunión Anual de Etnología: 163-173 pp., La Paz: MUSEF Editores.

2006 De movimiento social a movimiento político: el caso del Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik – Ecuador, en, Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo, (Fabiola Escárzaga & Raquel Gutiérrez, eds.): 161-189 pp., México: Casa San Pablo, Centro de Estudios Andinos y Mesoamericanos y Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

HABERMAS, J.

1988 La desobediencia civil. Piedra de toque del Estado democrático de Derecho, en Ensayos Políticos, 283 pp., Barcelona: Península.

INEC

2010 VI Censo Nacional de Población y Vivienda, disponible en <http://www.ecuadorencifras.gob.ec/censo-de-poblacion-y-vivienda/>

LEVITSKY, S. & CAMERON, M. A.

2001 Democracy without Parties? Political Parties and Regime Collapse in Fujimori's Peru. Paper prepared for presentation at the Congress of the Latin American Studies Association. Washington, DC. Sept. 6-8.

MAINWARING, S. & SCULLY, T. (eds.)

1995 Building Democratic Institutions: Party Systems in Latin America. Stanford: Stanford University Press.

MEJÍA, A.

2002 Gobernabilidad Democrática. Sistema electoral, partidos políticos y pugna de poderes en Ecuador: 1978-1998. Quito: Fundación Konrad Adenauer.

PACHANO, S.

1998 La Representación Caótica. Quito: Ediciones FLACSO-Konrad Adenauer.

RAWLS, J.

1997 Teoría de la Justicia. México: Fondo de Cultura Económica.

RIBADENEIRA, S.

2013 Inclusión del pueblo Macabeo en Ley Orgánica de Culturas. Macas: Casa de la Cultura Ecuatoriana, Núcleo de Morona Santiago.

ROBERTS, K.

2002 Party--Society Linkages and Democratic Representation in Latin America. Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies 27, 53: 9-34.

ROMERO, A.

1994 Decadencia y crisis de la democracia. Caracas: Editorial Panapo.

ROSPIGLIOSI, F.

1995 La amenaza de la "Fujimorización" gobernabilidad y democracia en condiciones adversas: Perú y los países andinos." en Partidos y clase política en América Latina en los 90, (Carina Perelli & Sonia Picardo S. & Zovatto Daniel comp.), pp. 311-333, San José, C.R.: IIDH.

TANAKA, M.

1998 Los espejismos de la democracia: El colapso del sistema de partidos en el Perú, 1980-1995, en perspectiva comparada. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

WHITEHEAD, L.

2001 High Anxiety in the Andes. Bolivia and the Viability of Democracy Journal of Democracy 12, 2: 6-16.

Un estado intermitente

Las relaciones entre el Estado boliviano¹
y las poblaciones indígenas de tierras bajas,
1825-1990

Ana María Lema Garret

Centro de Investigaciones Históricas y Antropológicas, Santa Cruz de la Sierra

La República quiso ser sin indios (Albó,² 2009, 23) pero ellos siguieron jugando un rol político, sobre todo en la región andina del país, como lo atestiguan numerosas rebeliones a lo largo del siglo XIX y parte del siglo XX. ¿Esta afirmación puede ser extensiva a los indígenas de tierras bajas? ¿Cómo se caracterizó la irrupción de estos actores en el escenario político de la República boliviana? Ante esta pregunta, se requiere primero examinar la historia de las relaciones entre el Estado boliviano y las poblaciones indígenas de tierras bajas, desde la fundación de Bolivia, en 1825, hasta 1990, año del inicio de la visibilización de la problemática de estos indígenas a nivel nacional.

Resulta complejo hablar de las relaciones entre estos dos actores pues los mismos fueron y son cambiantes: no se puede comparar el Estado de la joven república boliviana, que apenas conocía su territorio en toda su extensión y estaba lejos de sentar soberanía en el mismo (Barragán, 1999), con el Estado de la Revolución Nacional desde 1952, por ejemplo. Por otro lado, hablar de los “pueblos indígenas de tierras bajas” como un bloque implica echar por la borda su riqueza y diversidad expresada tanto a nivel geográfico como histórico:³ algunos pueblos indígenas desarrollaron una larga convivencia con las sociedades colonial y republicana mientras que otros se mantuvieron al margen de las mismas por mucho tiempo.⁴

Al hablar de “tierras bajas” –un concepto que se ha popularizado en los años 1990– nos referimos a casi dos tercios de la superficie del país, en una vasta región que abarca la Amazonía, el Oriente y el Chaco, dos cuencas fluviales, siete departamentos y, en la actualidad,⁵ más de treinta pueblos indígenas en un territorio que se ha modificado con el tiempo, al calor de las guerras y de los tratados

que lo fueron encogiendo, sin tomar en cuenta a las poblaciones indígenas que lo habitaban.

De hecho, solo fuentes documentales especializadas como las misioneras y las etnográficas se refieren a los indígenas por su nombre. Desde el Estado, sea en la legislación o en la documentación producida por funcionarios públicos o por militares, salvo raras excepciones, se los conocía como “neófitos”, “bárbaros”, “tribus” o “selvícolas”. Esta terminología genérica puede explicarse por un lado, por la extrema diversidad étnica que caracteriza a las tierras bajas y que ha sido progresivamente conocida por los estadistas bolivianos; por otro lado, por la probable falta de interés de los representantes del Estado hacia los indígenas como tales. Además, en el siglo XIX y gran parte del siglo XX, no se logró escuchar las “voces indígenas” de manera directa, sin intermediarios: se desconoce cuáles eran sus intenciones y sus intereses, pero podemos suponer, sin arriesgarnos demasiado, que querían que se los dejara en paz o bien, en algunos casos, que pudieran obtener algún beneficio de la cercanía de los criollos.

La historia de las relaciones entre el Estado y los pueblos indígenas ha sido cambiante a lo largo de la vida republicana: cuando los contactos eran débiles o tenuous, las relaciones fueron relativamente pacíficas pero, a medida que aumentaban las presiones sobre los indígenas, sus territorios y sus recursos, sus reacciones fueron más perceptibles, aunque generalmente solo a nivel local.

Para comprender esta dinámica, examinaremos tres momentos en los que el Estado boliviano intentó desarrollar algún tipo de vinculación con las poblaciones indígenas de tierras bajas y en las que aquellas reaccionaron ante este intento. El primero se remonta a las primeras décadas de la República: en estos años, el Estado no prestaba atención a estos indígenas aunque poco a poco, fue tomando conciencia de la importancia de conocerlos e integrarlos a la nación; para ello, recurrió a dos estrategias: la delegación de poderes hacia las misiones franciscanas y la ciudadanización, aunque solo en el caso del pueblo mojeño, en el departamento del Beni. El segundo momento corresponde a fines del siglo XIX, cuando se ejercía presión sobre la mano de obra indígena y sobre sus recursos, sean tierras o lo que crece y vive en las mismas (goma, ganado). Las tensiones generadas por este proceso suscitaron reacciones indígenas así como de otros sectores. El tercero, a fines del siglo XX, invierte las miradas al examinar directamente la reacción indígena a todo un siglo de desencuentros; se evoca el surgimiento tardío de las organizaciones indígenas de las tierras bajas, y se enfatiza el episodio de la Marcha Indígena por el Territorio y la Dignidad (1990) como el momento fundacional de su visibilización.

Los indígenas de tierras bajas a principios de la República: un mundo lejano y mediado

La Independencia de Bolivia no significó un cambio importante para las grandes mayorías indígenas del país que no lograron acceder a la ciudadanía en esta circunstancia. Al contrario: en varios aspectos la situación empeoró para ellos. Las élites criollas solo tomaron en cuenta a este sector en función a su capacidad de tributar o de prestar su mano de obra o, en su defecto, sus tierras y sus recursos mientras que su actividad política era aparentemente inexistente.

A fines del periodo colonial, la Audiencia de Charcas era una jurisdicción dividida en cuatro intendencias: La Paz, La Plata, Potosí y Cochabamba-Santa Cruz. Salvo la de La Plata, todas las demás abarcaban grandes extensiones que incluían regiones marginales donde la presencia estatal colonial era muy tenue. En las tierras bajas, solo existía una ciudad importante: Santa Cruz de la Sierra. En este conjunto regional, la mayoría de la población era indígena.⁶

Los pobladores de las ex misiones jesuíticas de Mojos y en Chiquitos⁷ eran conocidos como neófitos, es decir que recién se habían convertido al cristianismo. Solo se relacionaban con los misioneros y vivían aislados del resto de la sociedad para evitar eventuales influencias. Por otro lado, todavía eran muchos los indígenas que no habían iniciado su "integración" a la sociedad colonial: estos "salvajes" o "bárbaros" eran muy temidos, sobre todo en el departamento de Santa Cruz. Más al norte, la situación era diferente debido al desconocimiento generalizado en torno a geografía y la población de estas regiones.

Pueblos indígenas de tierras bajas a fines del periodo colonial

Intendencia	Región	Poblaciones indígenas conocidas	Grado de vinculación con el Estado colonial
Potosí	Chaco	Chiriguanos, tobas, maticos	Algunas estancias y misiones
Santa Cruz	Chiquitos	Chiquitos	Misiones jesuíticas
Santa Cruz	Guarayos	Guarayos	No
Santa Cruz	Chapare	Yuracarés	Algunas haciendas y misiones franciscanas
Santa Cruz	Mojos	Mojeños, movimas, cayubabas, canichanas, itonamas, baures	Misiones jesuíticas
La Paz	Alto Beni	Mosetenes	Misiones franciscanas
La Paz	Apolobamba	Tacanas, cavineños	Hubo misiones
La Paz	Amazonía	Son poco conocidos	Sin contacto

Fuente: Elaboración propia.

La delegación de tareas: las misiones franciscanas

A principios del siglo XIX, varias poblaciones indígenas se encontraban al cuidado de misioneros franciscanos pero, sea por problemas internos, por el impacto de las guerras de Independencia o bien por las resistencias de los indígenas yuracarés, en Cochabamba o pacaguaras al norte de Mojos, el proceso misional fue interrumpido.⁸ Con la fundación de Bolivia, la posición del Estado hacia la Iglesia católica dio un giro importante: durante el gobierno de Antonio José de Sucre (1825-1828) varias medidas orientadas a la supresión del clero regular, de las hermandades, a la confiscación de bienes de la iglesia, etc., fueron aprobadas. Sin embargo, en la década siguiente, el presidente Andrés de Santa Cruz (1829-1839) autorizó el retorno de los misioneros de la orden franciscana que reiniciaron sus labores en varios frentes creando nuevos asentamientos o reducciones, tanto con indígenas como con mestizos que, paulatinamente, fueron avanzando en la conquista de tierras tradicionalmente ocupadas por los indígenas, como en el Chaco.

Desde los colegios de *propaganda fide* de la orden de San Francisco (Tarija y Tarata y posteriormente La Paz y Potosí, creados en 1835 y 1853), se reinició el proceso de evangelización de los “bárbaros” y de los neófitos. A partir de entonces, tres regiones conocieron un desarrollo particular: en el norte de La Paz, las misiones de Apolobamba con poblaciones de diversos orígenes étnicos pero conocidas en el siglo XIX bajo el nombre genérico de tacanas; en la frontera entre Santa Cruz y Mojos, las misiones de Guarayos, y en el sur del país, las misiones del Chaco, principalmente pobladas por chiriguano.

¿Cuál era, para el Estado boliviano, la justificación de la presencia misional en estas zonas alejadas? Precisamente la de llenar un espacio institucional vacío para el cual los funcionarios públicos no estaban aún preparados. Por tanto, la función de la misión era la de inculcar nociones de educación, salud y moral a los indígenas para transformarlos en ciudadanos. Siendo neófitos, los indígenas tenían derechos civiles pero eran considerados menores de edad y sus tutores eran los padres conversores (García Jordán, 2001).

La construcción de la nación: el proyecto de Ballivián

Contrariamente a lo que comúnmente se refiere, sí hubo un proyecto estatal en torno a las tierras bajas del país y uno de sus principales artífices fue el presidente José Ballivián (1841-1847). En su gestión, se intentó sistematizar y ampliar la información oficial sobre el territorio y la población boliviana de varias maneras: con mapas, censos, informes y también con exploraciones en el terreno con miras a confirmar la navegación de los ríos Beni, Mamoré y Madera en la Amazonía y Pilcomayo en el Chaco, a fin de

contar con vías alternativas al Pacífico para el comercio boliviano (Groff Greever, 1987; García Jordán, 2001). Posteriormente, se multiplicaron las exploraciones en tierras bajas.

Otra iniciativa importante fue la creación del departamento del Beni, en 1842, sobre la base territorial de las antiguas misiones jesuíticas de Mojos dependientes de Santa Cruz, la provincia Yuracarés de Cochabamba y la provincia Caupolicán o Apolobamba de La Paz; estas últimas fueron posteriormente desprendidas del Beni, en 1856. El poblamiento del departamento se hizo con su población indígena así como con grupos criollos civiles que llegaron allá para ocupar cargos públicos en el periodo post-misional.

Algo peculiar fue que el decreto de creación del departamento otorgó a los habitantes de las ex misiones de la provincia de Mojos la condición de ciudadanos: se pensaba en una ciudadanía productiva sobre la base del sector indígena previamente “civilizado” gracias a la experiencia misional del siglo anterior (Guiteras, 2012, 55). En cambio, los demás indígenas, los “bárbaros”, eran considerados peligrosos por la población criolla debido a que atacaban a los viajeros y a las propiedades, pero estos actos eran una respuesta a la invasión de sus territorios. Por otro lado, la ciudadanía ofrecida a los indígenas más civilizados del departamento era restringida, pues se limitaba al ejercicio de los derechos civiles y no de los derechos políticos (*Ibíd.*, 59). Pese al espíritu liberal que impregnó esta decisión, con el paso del tiempo, varias normas fueron limitando la práctica ciudadana “a aquellos que mostraran su capacidad para su ejercicio, esto es, convirtiéndola en un privilegio que debía ganarse” (*Ibíd.*, 61), lo que fue generando diferenciaciones en el seno del sector indígena.

Al otro extremo del país, la relación con los indígenas era muy diferente: en la región del Chaco, habitada por varios pueblos indígenas, los chiriguanos vieron poco a poco instalarse cada vez más estancias ganaderas en un territorio donde, por siglos, ellos impidieron el ingreso del Estado y de particulares. La convivencia entre chiriguanos y ganaderos no era fácil y en más de una oportunidad, tanto estos como los representantes del Estado (corregidores o subprefectos) tuvieron que pagar una suerte de “tributo” a los primeros para que los dejaran en paz. Pero al ejercerse la presión desde tres frentes –los departamentos de Chuquisaca, Tarija y Santa Cruz– la situación se fue tornando más crítica para los indígenas cuyos líderes oscilaron entre la diplomacia y el enfrentamiento (Combès, 2005; Langer, 2009).

Progreso y economía versus indígenas (fines del siglo XIX, primeros años del siglo XX)

A fines del siglo XIX, dos auges económicos impactaron de manera indirecta en la vida cotidiana de los indígenas en varios puntos del país. Al norte, el auge de la

goma y al sur, el desarrollo de la ganadería llevarían a sus promotores —empresarios gomeros y ganaderos— a codiciar el acceso a las tierras indígenas y a la mano de obra. El Estado dio su visto bueno a este proceso, pero los indígenas no se quedaron de brazos cruzados.

El peso del contexto económico: los auges de la goma y de la ganadería

Dando continuidad a la explotación de la quina en el norte del departamento de La Paz (Coordinadora de Historia, 2015), la explotación de la goma surgió en Bolivia en el último tercio del siglo XIX al igual que en otros países de la cuenca amazónica (Gamarra, 2007). Las barracas gomeras se multiplicaron a lo largo de los ríos que eran las rutas de exportación de la goma hacia el Atlántico. Luego de una primera etapa que se inició en los años 1860, a partir de 1880 se descubrió la posibilidad de navegar por el río Beni hasta su confluencia con el río Madre de Dios y hasta el río Mamoré, abriendo nuevas posibilidades para la explotación de los gomales y la comercialización del producto.

La ocupación de este inmenso espacio tuvo un carácter esencialmente privado mientras que el Estado se dedicó a cobrar impuestos y crear aduanas. En 1892, se fundó la ciudad de Riberalta en la confluencia de los ríos Madre de Dios y Beni: de esta manera, el norte se vinculó al departamento del Beni desde la perspectiva del ordenamiento territorial administrativo. En la práctica, Riberalta parecía tener mayor relación con Manaos o Londres que con ciudades bolivianas como La Paz o Sucre. El Estado también se dedicó a la distribución de las tierras bajo la forma de concesiones gomeras. Una ley de 1878 determinaba que cada explorador que adquiriera terrenos ocupados por “bárbaros” recibiría una legua cuadrada en los márgenes de los ríos Inambari, Madre de Dios y otros del noroeste. Aquello implicaba que, una vez conquistada la tierra, los recursos humanos sobrevivientes se encontraban a disposición de los empresarios.

La mano de obra empleada en la extracción de la goma era diversa: además de los recursos humanos locales indígenas, los gomeros recurrieron a la práctica del enganche para reclutar trabajadores en las regiones cercanas al área gomera como el norte del departamento de La Paz, el Beni y luego, Santa Cruz. Asimismo, llegaron pobladores extranjeros atraídos por este auge. Centros poblados intermedios fueron conformados en las vías comerciales.

Para las poblaciones indígenas amazónicas, el auge de la goma tuvo impactos diversos según los pueblos. Algunos, como los araanas, no tuvieron problema en interactuar con los empresarios gomeros; los pacaguaras establecieron contactos con las barracas gomeras a fin de acceder a algunos productos; otros en cambio,

eran temidos por su “ferocidad”, como los caripunas; en cuanto a los cayubabas, eran apreciados por su talento de navegantes (Córdoba, 2012). Si bien muchos historiadores coinciden en denunciar las consecuencias nefastas de la explotación gomera para las poblaciones amazónicas, como las capturas violentas o los procesos de aculturación a los que fueron expuestos, (Vallvé, 2012, 79). Córdoba prefiere matizar estas afirmaciones pues, de acuerdo con las fuentes analizadas, variaban las percepciones: mientras exploradores y misioneros denunciaban los abusos contra los indígenas, empresarios y funcionarios estatales se referían a los indígenas como sanguinarios y enemigos del progreso, un argumento para justificar su represión (Córdoba, 2012, 155-156).

En la región del Chaco, al sur del país, el frente pionero se tornó más agresivo debido a la reactivación de la minería de la plata en los años 1870: efectivamente, de este sector provenía una gran demanda de carne (Langer, 2009). A ello se sumó el creciente poder del Estado y el uso de nuevas armas. Los colonos, ávidos de pastos y tierras, tenían el propósito de desalojar a los “bárbaros”. El avance sobre el territorio chiriguano fue reforzado por el establecimiento de fortines militares a lo largo de la frontera. Los conflictos internos entre indígenas facilitaron la desestabilización de la región donde se sucedían “turbulencias”, cuyo resultado fue la dispersión de la población indígena y su migración hacia Argentina. Una opción se abrió entonces para los indígenas: las misiones franciscanas. Pero estas fueron un refugio efímero.

Los indígenas como obstáculos

En las tierras bajas del país, el avance criollo se expresó, en el siglo XIX, en la presencia creciente de estancias, haciendas y de pueblos de vecinos en espacios tradicionalmente ocupados por indígenas pero que eran considerados como baldíos, desocupados, libres, vacantes, disponibles y que había que aprovechar para el beneficio y el progreso del país. Para ello, sus habitantes debían sedentarizarse, y luego tributar al Estado. Si bien, en algunos casos, se reconocía la existencia de las comunidades indígenas, varias medidas pretendían dar fin con este denominativo obligando a los indígenas a presentarse ante el Estado en forma individual y no comunal, rompiendo estructuras y cohesiones tradicionales.

En estos años estaba en boga en Bolivia y América Latina el darwinismo social que sugería que la historia está regida por los conceptos de progreso y evolución –por oposición a salvajismo y barbarie– en el que las razas compiten entre sí y donde algunas salen adelante y otras son eliminadas. Entre los “vencedores” se encuentran los representantes de las sociedades occidentales y, entre los “vencidos”, los indígenas. Se discutía la eventual eliminación de la raza indígena o bien su mejoramiento mediante el mestizaje con inmigrante europeos, por ejemplo. Si bien la eliminación física

como tal no era una opción oficial, la desaparición paulatina de algunos grupos indígenas era una posibilidad que evocaban varios documentos de la época.

Las respuestas indígenas a la presión criolla

A fines del siglo XIX, el avance del Estado era percibido como una confrontación entre los postulados de civilización y progreso en contraposición con el “atraso” indígena, a veces encubierto y protegido por las misiones franciscanas. Algunas tensiones se agudizaron entonces entre indígenas y criollos aunque los incidentes que ocurrieron no derivaron necesariamente en conflictos abiertos.⁹ Sin embargo, fueron suficientes para suscitar cierto temor entre la población boliviana local ante el riesgo de una posible “guerra de razas” —como la que ocurriría en 1899 en el altiplano, en el marco de la Guerra Federal (Mendieta, 2010).

En el Chaco, donde la situación fue tensa a lo largo de todo el siglo XIX, hubo varios enfrentamientos entre chiriguano y estancieros. En 1874, una “turbulencia general” se tradujo en la dispersión de la población indígena, aquejada por divisiones internas. Pero ante la presión criolla para impedir nuevas fundaciones misionales, el constante hostigamiento a los indígenas y la impotencia del Estado, algunos chiriguano encabezados por Hapia Oeaki Tumpa se levantaron en enero de 1892 en la localidad de Kuruyuki para acabar con los “bolivianos”. La represión de la misma desencadenó una masacre histórica que, sumada al proceso de migraciones hacia Argentina iniciado en décadas anteriores y al impacto de las epidemias que azotaron la región, marcó el fin de una era para los chiriguano, el inicio de su condición de peones y un punto de ruptura en la historia tradicional de “resistencia” chiriguana hacia los incas, los españoles y los bolivianos (Combès, 2005, 2014).

Estas expresiones del malestar indígena no pueden ni deben ser consideradas como una faceta de su participación política —como algunos quisieran hacerlo—, muy distinta de lo que ocurría en el mundo andino en esos años, cuando las tropas aymaras dirigidas por Pablo Zarate Willka intervinieron en el marco de la contienda entre liberales y conservadores por el poder político nacional, a fines del siglo XIX, por ejemplo. Mendieta (2007), que ha estudiado detenidamente este caso, señala que es insuficiente ver a los indígenas “como un colectivo que participaba de las acciones políticas de manera aislada y que enfatizaba solo en la resistencia y la rebelión” pues las tramas subyacentes a estos conflictos eran muy complejas. Afirma que, pese al contexto poco favorable, los indígenas podían “negociar su situación dentro de la República de varias formas, entre ellas, la lucha legal, las alianzas con la élite y con el Estado, entre otras tácticas, siendo la violencia y la rebelión el último recurso para lograr sus fines” (Mendieta, 2007, 14).

Pero tanto la masacre de Kuruyuki (1892) en el Chaco cruceño –en la que el ejército boliviano arremetió contra los chiriguano (Combès, 2014)– como las de Ayo Ayo y Mohoza (1899), en el departamento de La Paz –en las que los aymaras mataron a soldados conservadores y luego liberales– dieron lugar a que los indígenas fueran de nuevo percibidos en su “barbaridad”. De acuerdo con Irrozqui (2013), estos fueron convertidos en un “colectivo bárbaro, sangriento, inasimilable por la civilización occidental, y, por tanto, necesitado de una tutela disciplinadora de su potencial arcaico” lo que se expresó en una política de invisibilización pública mediante dos figuras: la de criminales innatos o bien la de menores de edad incapaces de entender el juego político. De cualquier manera, se les negaba “un papel activo en la confección de la nación”.

Más adelante, en el siglo XX, las políticas públicas hacia los pueblos indígenas fueron bastante limitadas en las tierras bajas: paralelamente a la secularización progresiva de las misiones franciscanas que culminó a mediados del siglo (García Jordán, 2006), el Estado boliviano intentó desarrollar núcleos educativos indígenas laicos en el Beni, en los años 1930, al calor del inicio de un indigenismo de Estado. Posteriormente, abrió de nuevo sus puertas a la presencia misional –protestante y evangelista– que desarrolló un amplio trabajo lingüístico con varias “tribus” (Castro, 1997) pero, a su vez, insertó con más fuerza a los indígenas amazónicos en el mercado laboral de la goma, por ejemplo (Tabo, 2008), logrando desestructurar cada vez más a los pueblos. Pero el interés estatal por los indígenas era bastante limitado y aquellos se vieron invisibilizados, a partir de la Revolución Nacional, por el sindicalismo y la colonización campesina.

El surgimiento de las organizaciones indígenas de tierras bajas (desde los años 80)

Tuvo que pasar bastante tiempo para que las situaciones de discriminación, exclusión, marginación y pobreza, generadas por la pérdida de bienes materiales, territoriales y simbólicos de los pueblos indígenas de tierras bajas empezaran a ser denunciadas de manera más contundente por ellos mismos. ¿Cómo se explica este largo silencio? ¿Acaso el Estado boliviano no tuvo conciencia de esta situación? ¿Cómo surgieron las organizaciones indígenas de tierras bajas y con qué propósito? ¿Qué condiciones permitieron aquello?

Se considera que la apertura y el cambio de actitudes perceptibles en el Estado y la sociedad boliviana así como el impulso que tomaron las organizaciones indígenas de tierras bajas fueron posibles gracias a la combinación de varios factores (Herrera *et al.*, 2004, 20-22):

- A nivel internacional, la preocupación creciente por el tema ambiental y la degradación del medio, así como una serie de cambios estructurales mundiales que permitieron reconfigurar los Estados incorporando las demandas indígenas en su normativa y políticas.
- A nivel nacional, el gobierno boliviano ratificó en 1991 el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes –que remplazaba el convenio 107, aprobado en 1957, que proponía la protección de los pueblos indígenas mediante su asimilación al Estado. El nuevo convenio permitía la apertura del Estado boliviano al tema indígena en las reformas legales y se constituyó en el sustento que respaldaba las demandas de los pueblos indígenas que, rápidamente, tomaron conocimiento de las normas que los amparaban.
- Además, las investigaciones académicas dedicadas a estos actores, sobre todo desde la etnohistoria, la antropología y la historia, intentaban devolverles la voz que perdieron en siglos anteriores (Combès y Villar, 2012).

Finalmente, las organizaciones no gubernamentales han tenido un papel relevante en este proceso y son parte de esta historia, a su manera. Si bien algunas iniciaron su trabajo en los años 1960 y 1970, es a partir de la década de 1980, en el contexto del retorno a la vida democrática del país, que fueron cada vez más activas (Gianotten, 2006, 166). Algunas trabajaron de cerca con poblaciones indígenas y acompañaron su surgimiento.

Ese fue el caso del Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA) que empezó a trabajar en el Chaco cruceño, desde Charagua en 1976 y luego Camiri en 1983.¹⁰ Fue a pedido de la máxima autoridad indígena de la región, Bonifacio Barrientos Iyambae, que se tomó contacto con la institución (Gianotten, 2006, 89): en una región cuya vocación era principalmente la ganadería desarrollada en haciendas y estancias con mano de obra cautiva o por lo menos sumisa, se quería evitar las migraciones temporales de los guaraníes a la zafra de azúcar o cosecha de algodón para que se pudieran dedicar a la producción agrícola, lo que no fue necesariamente del gusto de algunos otros capitanes, contratistas de mano de obra.

Paralelamente, Apoyo para el Campesino-Indígena del Oriente Boliviano (APCOB) se constituyó formalmente en 1980, pero intentó previamente propiciar encuentros entre los indígenas del departamento.¹¹ En 1979, delegados de los chiquitanos, guarayos, ava guaraníes, isoseños y ayoreos se reunieron con el fin de llamar la atención del gobierno acerca de varios temas. Estos contactos fueron el fruto de la iniciativa del mismo *mburuvicha guasu* (capitán grande), Bonifacio Barrientos, que puso a un lado las peleas ancestrales entre los pueblos para luchar por un objetivo común. El resultado fue la creación, en 1982, de la organización matriz de los pueblos indígenas de

tierras bajas con el nombre de Central Indígena del Oriente Boliviano (CIDOB). Aquello marcó el inicio de la organización formal de los indígenas de tierras bajas.

En el año 1987, casi simultáneamente surgieron la Asamblea del Pueblo Guaraní (APG) y la Central de Cabildos Indígenas Mojeños (futura Central de Pueblos Indígenas del Beni). En el caso guaraní, fue la necesidad de contar con una instancia representativa de los intereses del pueblo guaraní, diferenciada de los sindicatos campesinos, y la de poder tener una “cabeza” que asuma la coordinación de un programa de desarrollo regional, lo que llevó a los guaraníes a organizarse en un proceso que fue madurando desde mediados de la década (Asamblea del Pueblo Guaraní, 2008). En el Beni, las organizaciones nacieron para responder a las denuncias de abusos de las que eran objeto las comunidades, como despojo de tierras y otros cometidos por madereros, ganaderos y comerciantes (Gianotten, 2006, 160). El primer congreso departamental de pueblos indígenas del Beni se llevó a cabo en noviembre de 1989: allí asistieron también indígenas tacanas de La Paz y representantes de la APG (Contreras, 1991, 3). En esta oportunidad se conformó la Central de Pueblos Indígenas del Beni (CPIB) con la misión de defender el territorio, la cultura, la dignidad y el respeto a las autoridades originarias.

Desde las organizaciones regionales como la APG en el Chaco y la CPIB en el Beni, y con el respaldo de las ONG, los dirigentes pidieron al Estado que atendieran sus demandas en varios ámbitos (educación, territorio, usos y costumbres, etc.), las que fueron reunidas en un solo documento conocido como el “Proyecto de Ley Indígena”. Pero ante la indiferencia de los gobiernos de Víctor Paz Estenssoro (1985-1989) y, luego, de Jaime Paz Zamora (1989-1993), las organizaciones decidieron movilizarse de manera más visible.

La primera marcha indígena

El 16 de septiembre 1990, centenares de indígenas del Beni, principalmente yuracaré, chimanes, mojeños y sironós, acompañados por otros del Chaco y del norte de La Paz, ingresaban al atardecer a la plaza Murillo, en la sede de gobierno, y se dirigieron hacia la catedral metropolitana. Llevaban arcos y flechas, banderolas con consignas y un profundo cansancio a cuestas, pero también mucha alegría: alcanzaron su meta, la ciudad de La Paz, a la que llegaron tras haber partido de sus comunidades y de la ciudad de Trinidad un mes antes. Los paceños los recibieron como héroes, con respeto y calidez, por haber vencido no solo los embates de la altura sino también los intentos del gobierno por frenar su movilización.

La marcha fue motivada por la falta de respuestas de diferentes gobiernos bolivianos ante el pedido de las organizaciones indígenas del Beni a las demandas de reconocimiento de sus territorios indígenas y de sus autoridades, al pedido de atención a

sus condiciones económicas, de salud, educación y el respeto a su cultura y valores. Así se expresaba un mojeño acerca del trato que recibían:

Ellos, por ser carayanas¹² se creen, piensan que pueden enojarse con nosotros y nos quieren de mozos y si no trabajamos para ellos, nos tratan como si fuéramos flojos. Por estas razones nos hemos unido todos los indígenas en esta marcha, para pedirle al gobierno que solucione nuestros problemas y no es un favor que vamos a pedir, sino nuestros territorios que por derecho nos pertenecen ya que esa es la tierra que nos dejaron nuestros abuelos y los hijos queremos que Jaime Paz Zamora como presidente del país, solucione nuestras demandas.

(Diego Yuco de Santa Rosa del Isiboro, citado en Contreras, 1991, 18)

El resultado inmediato fue la firma de decretos supremos que reconocían algunos territorios y, si bien estos eran inconstitucionales, permitieron que el Estado prestara atención a estas problemáticas desde instancias especializadas en la materia.¹³ Por otro lado, una gran victoria fue el reconocimiento de este mundo indígena por parte de la sociedad boliviana que tomó conciencia de la legitimidad de sus demandas.

La Marcha (...) expresó colectivamente, en un momento en que no se cuestionaba al modelo de Estado, la demanda de participación política, ciudadanía y reconocimiento de los grupos étnicos como culturas diferentes. Pero, al mismo tiempo, ratificó su adhesión a la comunidad política nacional. De manera novedosa, la marcha involucró elementos de lo que hoy se denomina ciudadanía multicultural. En su discurso, los dirigentes étnicos presentaron a su movimiento como un aporte a la democracia, como propiciador de un nuevo escenario para reivindicar derechos ciudadanos de participación política y respeto a las culturas y, al mismo tiempo, sentimientos de pertenencia nacional (Molina et al., 2008, 58-59).

El éxito de la primera gran movilización indígena de tierras bajas y el eco positivo que encontró en la sociedad boliviana de fines del siglo XX se debió también al seguimiento de los medios de comunicación de la época, como la radio, que permitieron acompañar, paso a paso, a los indígenas que, para muchos, estaban saliendo del museo... Además, la modalidad de la marcha contrastaba con otro tipo de movilización como el bloqueo, demostrando así una voluntad de llamar la atención sin perjudicar la circulación de la gente y de los bienes.

Este hecho histórico¹⁴ abrió un nuevo capítulo de las relaciones entre los indígenas y el Estado boliviano. A partir de entonces, los indígenas de tierras bajas empezaron a ser tomados en cuenta en las agendas políticas, a destacar su participación po-

lítica a nivel municipal, por ejemplo, a desarrollar novedosas iniciativas educativas y a plantear conceptos e ideas que ahora son reconocidos en la nueva Constitución Política del Estado, aunque no necesariamente aplicados: democracia comunitaria y autonomía indígena, por ejemplo.

Conclusión

Hemos analizado tres momentos en la historia de las relaciones entre los pueblos indígenas de las tierras bajas y el Estado boliviano. El primero muestra la transición de la mutua ignorancia al deseo estatal de integración o asimilación de los indígenas, sea por medio de las misiones franciscanas o bien de la ciudadanización, en un caso específico. El segundo se caracterizó por las tensiones generadas por la presión estatal y de la sociedad criolla boliviana para poder obtener recursos de los indígenas, como sus tierras o su mano de obra. Este momento, marcado por algunas reacciones indígenas, fue seguido por un largo silencio. El tercero, casi un siglo más tarde, es el del surgimiento de las organizaciones indígenas de tierras bajas y el de su primera y sonada interpelación al Estado a través de la Marcha Indígena por el Territorio y la Dignidad en 1990.

A lo largo de este periodo, tanto el Estado como los pueblos indígenas han cambiado bastante, lo que ha incidido en sus relaciones. El primero ha demorado décadas en tomar posesión y control y ejercer soberanía sobre la totalidad del territorio nacional. Ha sido un proceso largo y complejo, generalmente mediado por terceros (misioneros, militares, empresarios) y que no solo ha afectado a las poblaciones indígenas de las regiones que podríamos considerar como periféricas, sino a la población en general: no es sorprendente que, hoy en día, en el departamento del Beni, el sentimiento general hacia el Estado sea todavía el de la distancia, lejanía y olvido (Molina *et al.*, 2014). Nada raro, entonces, que en medio de los abandonados, los indígenas hayan sido los más postergados.

Pero si bien las acciones del Estado hacia los indígenas han sido escasas hasta fines del siglo XIX, corresponde ahora descubrir cuáles han sido los aportes de los indígenas a la construcción de la nación. Se sabe que, en varios casos (en Santa Cruz, Beni, el norte de La Paz), estos pueblos tributaban al Estado, como el resto de la población indígena del país. De acuerdo con Irurozqui (2013), el tributo era concebido como un "atributo ciudadano", al igual que la participación indígena en guerras o bien en pugnas políticas locales, donde apoyaban a unos u otros. Este tema ha sido poco explorado hasta ahora: el gobierno no se limitaba al presidente de la República, su gabinete o el parlamento; también lo integraban sus representantes locales como los subprefectos o los corregidores. En sus interacciones con los indígenas, actuaron generalmente en función a los intereses o las prioridades de las élites locales, de los vecinos o bien suyas pero no siempre de acuerdo con los de la nación. Por otro lado,

se conoce poco el papel de algunas organizaciones indígenas “tradicionales” (aunque de origen colonial) como las capitanías en el Chaco y los cabildos en las ex misiones, en su relación con los poderes locales. Por consiguiente, queda todavía mucho por investigar respecto al estado intermitente de las relaciones entre estos conjuntos de actores diversos y cambiantes: el Estado, los pueblos indígenas y la sociedad boliviana. ○

Notas

- 1 Entre 1825 y 1990, la presencia y la oferta del Estado boliviano hacia las poblaciones indígenas ha sido discontinua, dando lugar a que las relaciones entre ambos, con momentos activos entrecortados por etapas de baja intensidad, fueran intermitentes.
- 2 Albó se refiere también a que lo indígena no fue tomado en cuenta en nuevas repúblicas, salvo como carne de cañón o para cobrar tributo y luego, apeteer sus tierras. “Por ello, desde la perspectiva indígena, la Independencia nunca fue tal” (Albó, 2002, 178).
- 3 Estos últimos años han sido testigos de un renovado interés por la historia de las relaciones entre el Estado y las poblaciones indígenas bolivianas. Cabe mencionar los trabajos sobre el Chaco de Combès (2005, 2014), Langer (2009); el Oriente con Radding (2005), Lema (2009), García Jordán (2001, 2006, 2009, 2011); el Beni con Guiteras (2012) y Van Valen (2011); la Amazonía norte con Gamarra (2007), Vallvé (2012), Córdoba (2012), Brohan y Herrera (2008) y otras regiones (Ferrié, 2014; Daillant, 2003).
- 4 Sobre estos temas son valiosas las contribuciones de Saignes (1985) y Saignes, Renard Casevitz y Taylor (1988).
- 5 Cuando nació Bolivia, su territorio era más extenso y albergaba sin duda a otras poblaciones indígenas que las actuales.
- 6 En los primeros años de Bolivia, quien más información proporcionó sobre los pueblos indígenas fue el naturalista francés Alcide d’Orbigny (2002) cuyas detalladas descripciones etnográficas sobre chiquitos, moxeños, yuracarés o guarayos dan fe de un gran respeto hacia estas poblaciones, sin duda mayor que el que el autor profesaba hacia otros bolivianos. ¿Cuántos eran los indígenas? En 1826, el británico Pentland ofrece una aproximación a nivel nacional (800.000 almas indígenas; Pentland, 1975, 41) mientras que, dos décadas más tarde, el estadista boliviano Dalence señala la existencia de más de 700.000 aborígenes en el país a los que cabría sumar 760.000 “tribus infieles” (Dalence, 2013, 244, 249). En el Beni, eran la población principal pero no en Santa Cruz.
- 7 Los jesuitas fueron expulsados en 1767 pero las misiones quedaron primero bajo la administración del obispado de Santa Cruz y luego de los gobiernos civiles de la región.
- 8 Sobre las misiones franciscanas de “corta duración”, ver Van den Berg (2009) y Villar, Córdoba y Combès (2009).
- 9 En la provincia de Chiquitos, en 1885, los vecinos del pueblo de Concepción cuestionaron el papel del cabildo indígena (Lema, 2009); en el Beni, en 1887, se llevó a cabo el movimiento conocido como la “Guayohería” (Cortés, 1990; Lehm, 1999); en la provincia Guarayos, los franciscanos desarrollaron un proyecto de “república guaraya” en las misiones del mismo nombre, con el fin de preservar la cultura indígena (García Jordán, 2006; 2009).
- 10 Posteriormente, CIPCA dejó el paso a otra organización para trabajar en la región del Ioso mientras que la institución católica se dedicó a la parte *ava* en la amplia provincia Cordillera. Años más tarde, en 1997, CIPCA también se instaló en el Beni (San Ignacio de Mojos) y en la región amazónica (Riberalta) como respuesta a la emergencia de las organizaciones indígenas aunque en el norte, su trabajo se enfocó más en los sectores campesinos.
- 11 Según Xavier Albó, las experiencias de organización de los grupos de la selva del Perú, conocidas sobre todo a través de los antropólogos que crearon APCOB, tuvieron alguna influencia en el proceso que se iniciaba en las tierras bajas bolivianas (Albó, 2002, 187).
- 12 Nombre que designa a los no indígenas en el Beni. En el Chaco, se dice *karai*.

- 13 Ya existía el Instituto Indigenista Boliviano, creado en 1949, dependiente del Ministerio de Agricultura y Asuntos Campesinos desde 1952; fue sustituido en 1993 por la Subsecretaría de Asuntos Étnicos (SAE) en el Ministerio de Desarrollo Humano, la que posteriormente se convirtió en el Viceministerio de Asuntos Indígenas y Pueblos Originarios (VAIPO).
- 14 Esta marcha fue el punto de partida para las siguientes; la última fue la novena (2011), recordada por la represión de la que fue objeto.

Bibliografía

ALBÓ, X.

2009 Larga memoria de lo étnico en Bolivia, con algunas oscilaciones. En: Tensiones irresueltas en Bolivia. Bolivia, pasado y presente. (Crabtree, John et al., eds): 19-40; La Paz: Plural Editores – Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD).

2002 Pueblos indios en la política. La Paz: Plural Editores – Centro de Investigación y Promoción del Campesinado.

ASAMBLEA DEL PUEBLO GUARANÍ

2008 Plan estratégico de la Nación Guaraní. Situación y estrategias. Plan de vida guaraní. Camiri.

BARRAGÁN, R.

1999 Las fronteras del dominio estatal: espíritu legal y territorialidad en Bolivia. *Umbral*, 9: 7-40.

BROHAN, M. & HERRERA, E.

2008 Prólogo de los editores. En: El eco de las voces olvidadas. Una autoetnografía y etnohistoria de los Caviñeños de la Amazonía boliviana. Tabo Amapo, Alfredo: 12-45; Copenhague - La Paz: IWGIA / Grupo internacional de trabajo sobre asuntos indígenas.

CASTRO, D.

1997 La viva voz de las tribus. El trabajo del ILV en Bolivia, 1954 – 1980. La Paz: Viceministerio de Asuntos Indígenas y Pueblos Originarios.

COMBÈS, I.

2014 Kuruyuki, 329 p.; Cochabamba: Instituto de Misionología - Ediciones Itinerarios (Colección Scripta Autóchtona, 12).

COMBÈS, I.

2005 Etnohistorias del Isono. Chanés y chiriguano en el Chaco boliviano. La Paz: Institut Français d'Etudes Andines – Programa de Investigación Estratégica en Bolivia.

COMBÈS, I. & VILLAR, D.

2012 Introducción: una aproximación comparativa a las tierras bajas bolivianas". En: Las tierras bajas de Bolivia: miradas históricas y antropológicas. (COMBÈS, I. & VILLAR, D. eds.): 7-31; Santa Cruz de la Sierra: El País - Museo de Historia de la Universidad Autónoma Gabriel René Moreno.

COORDINADORA DE HISTORIA

2015 Los primeros cien años de la República, 1825-1925. Bolivia, su historia, tomo IV. La Paz: Coordinadora de Historia – La Razón.

CÓRDOBA, L.

2012 El boom cauchero en la Amazonía boliviana: encuentros y desencuentros con una sociedad indígena, 1869-1912. En: Las tierras bajas de Bolivia: miradas históricas y antropológicas. Santa Cruz (COMBÈS, I. & VILLAR, D. eds.): 125-156; Santa Cruz de la Sierra: El País - Museo de Historia de la Universidad Autónoma Gabriel René Moreno

CORTÉS RODRÍGUEZ, J.

1990 Los jesuitas y la rebelión indígena mojeña de 1887. La Misión de los PP. Arceche, Astraín y Manzanedo de 1888. *Historia y Cultura*, 17: 173-218.

DAILLANT, I.

2003 Sens dessus dessous. Organisation sociale et spatiale des Chimane d'Amazonie bolivienne. *Nombre*: Société d'ethnologie – Université Paris X.

DALENCE, J. M.

- 2013 Bosquejo estadístico de Bolivia (1851). (Edición facsimilar y estudios de Rossana Barragán y Jordi Aizcorbe). Sucre: Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia.

FERRIÉ, F.

- 2013 Ethohistoire du piémont bolivien d'Apolo. Thèse de doctorat en Ethnologie. Université de Paris Ouest Nanterre La Défense – Saint Andrews University.

GAMARRA, P.

- 2007 Amazonía norte de Bolivia. Economía gomera, 1870-1940. Bases económicas de un poder regional. La Paz: Colegio Nacional de Historiadores de Bolivia - Producciones CIMA.

GARCÍA JORDÁN, P.

- 2011 Para una historia de los Sirionó. Cochabamba: Instituto de Misionología - Ediciones Itinerarios (Colección Scripta Autóchtona, 7).
- 2009 Unas fotografías para dar a conocer al mundo la civilización de la república guaraya. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- 2006 "Yo soy libre, no soy indio: soy guarayo". Las misiones franciscanas de Guarayos, 1790 – 1940. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos – Programa de Investigación Estratégica en Bolivia – Taller de Estudios e Investigación Andino-Amazónicos – Institut de la recherche pour le développement.
- 2001 Cruz y arado, fusiles y discursos. La construcción de los orientes en el Perú y Bolivia, 1820-1940. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos – Instituto de Estudios Peruanos.

GIANNOTEN, V.

- 2006 CIPCA y poder campesino indígena. 35 años de historia. La Paz: Centro de Investigación y Promoción del Campesinado.

GROFF GREEVER, J.

- 1987 José Ballivián y el Oriente Boliviano. La Paz: Siglo.

GUIERAS MOMPIOLA, A.

- 2012 De los llanos de Mojos a las Cachuelas del Beni, 1842-1938. Conflictos locales, recursos naturales y participación indígena en la Amazonía boliviana. Cochabamba – Sucre: Instituto de Misionología - Editorial Itinerarios – Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia (Colección Scripta Autóchtona, 10).

HERRERA, E.; CARDENAS, C. & TERCEROS, E.

- 2004 Identidades y territorios indígenas. Estrategias identitarias de los tacana y ayoreo frente a la ley INRA. La Paz: Programa de Investigación Estratégica en Bolivia.

IRUROZQUI, M.

- 2013 Tributo y armas en Bolivia. Comunidades indígenas y estrategias de visibilización ciudadana, siglo XIX". Mundo Agrario, vol. 13, nº 25, segundo semestre de 2012. <http://www.mundoagrario.unlp.edu.ar/> Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Centro de Historia Argentina y Americana.

LANGER, E.

- 2009 Expecting pears from an elm tree. The Franciscan Missions on the Chiriguano Frontier in the Hearth of South America, 1830-1949. Durham: Duke University Press.

LEHM, Z.

- 1999 Milenarismo y movimientos sociales en la Amazonía boliviana. La búsqueda de la loma santa y la marcha indígena por el territorio y la dignidad. Santa Cruz: Apoyo para el Campesino-Indígena del Oriente Boliviano.

LEMA, A.M.

- 2009 El sentido del silencio. La mano de obra chiquitana en el Oriente boliviano a fines del siglo XIX y principios del siglo XX. Santa Cruz de la Sierra: El País – UPIEB.

MENDIETA, P.

- 2010 Entre la alianza y la confrontación. Pablo Zárate Willka y la rebelión indígena de 1899 en Bolivia. La Paz: Instituto Francés de Estudios Andinos – Plural Editores.
- 2007 Indígenas en política. Una mirada desde la historia. La Paz: Instituto de Estudios Bolivianos.

RADDING, C.

2005 Paisajes de poder e identidad. Fronteras imperiales en el desierto de Sonora y bosques de la Amazonía. Sucre: Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia.

SAIGNES, T.; RENARD CASEVITZ, F. M.; TAYLOR, A. C.

1988 Al este de los Andes. Relaciones entre sociedades amazónicas y andinas entre los siglos XV y XVII, 322 p.; Quito: Abya Yala – Instituto Francés de Estudios Andinos.

SAIGNES, T.

1985 Los Andes Orientales, historia de un olvido. Cochabamba: Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social – Instituto Francés de Estudios Andinos.

TABO AMAPO, A.

2008 El eco de las voces olvidadas. Una auto-etnografía y etnohistoria de los Caviñeños de la Amazonía boliviana, 308 p.; Copenhague - La Paz: IWGIA/ Grupo internacional de trabajo sobre asuntos indígenas.

VALLVÉ, F.

2012 La barraca gomera boliviana: etnicidad, mano de obra y aculturación, 1880-1920. Boletín Americanista, 65: 61-83.

VAN DEN BERG, H.

2009 Clero cruceño misionero entre Yuracarés y Guarayos. Época colonial. Cochabamba: Instituto de Misionología - Editorial Itinerarios (Colección Scripta Autóchtona, 2).

VAN VALEN, G.

2011 De Mojos a Beni: Los indígenas y la reforma gubernativa en la Amazonía boliviana, 1842-1860. Anuario de Estudios bolivianos, Archivísticos y Bibliográficos, 17: 599-634.

VILLAR, D.; CÓRDOBA, L.; COMBÉS, I.

2009 La reducción imposible. Las expediciones del padre Negrete a los Pacaguaras (1795-1800). Cochabamba: Instituto de Misionología - Editorial Itinerarios (Colección Scripta Autóchtona, 3).

Límites a la autonomía indígena¹ en la Amazonía colombiana

François Correa Rubio

Universidad Nacional de Colombia

El Convenio No. 169 de 1989 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) consagró la autonomía de los pueblos indígenas como “el derecho a decidir sus propias prioridades en lo que atañe al proceso de desarrollo [...] económico, social y cultural”, y “a participar en la formulación, aplicación y evaluación de los planes y programas nacionales o regionales que les afecten directamente” (Art. 7º). Esta formulación en doble vía, como derecho a decidir su futuro conforme a sus propios fundamentos socio-culturales y de participar en aquellos formulados por el Estado, fue precisado por la Declaración de la Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas de 2007 como derecho a la libre determinación (Art. 3º).

La Constitución Política de Colombia de 1991 reconoció los territorios indígenas como entidades territoriales (Art. 286), que gobernados por autoridades propias, gozan de autonomía para ejercer las competencias y funciones político administrativas que les correspondan (Art. 286; 330), participando de autonomía presupuestal en el manejo de las rentas nacionales transferidas a sus miembros (Arts. 287; 357), y facultando a sus autoridades para aplicar justicia dentro de sus territorios (Art. 246). La Constitución asigna a las autoridades indígenas funciones propias de las autoridades ambientales y, ordena que la explotación de los recursos naturales en sus territorios debe realizarse “sin desmedro de la identidad cultural, social y económica de las costumbres indígenas”, que previó el derecho de consulta en las decisiones que se adopten (Art. 330).

La Corte Constitucional colombiana, en varias sentencias, ha señalado que ni el gobierno nacional, ni las autoridades eclesiásticas, ni ninguna autoridad están autorizadas para intervenir en la esfera del gobierno indígena,² pero la expresión más comprensiva de la autonomía indígena fue emitida en los siguientes términos:

Son diversos los ámbitos que ha identificado la jurisprudencia de la Corte Constitucional, que hacen referencia a los límites al derecho fundamental a la autonomía indígena. Los límites a la autonomía se refieren a lo verdaderamente intolerable desde el punto de vista de los derechos humanos, a partir de un

consenso intercultural lo más amplio posible: el derecho a la vida, la prohibición de tortura, la prohibición de esclavitud y el principio de legalidad, especialmente en materia penal. Ha destacado que los límites están determinados por (i) “el núcleo duro de los derechos humanos”, junto con el principio de legalidad como garantía del debido proceso y (ii) por los derechos fundamentales como mínimos de convivencia, cuyo núcleo esencial debe mantenerse a salvo de actuaciones arbitrarias. Esta formulación, ha llevado a la Corte a preguntarse si, en últimas, no son todos los derechos fundamentales los límites a la autonomía, teniendo en cuenta que allí también se encuentra el mencionado núcleo duro o contenido esencial.

(Sentencia T-601 de 2011)

De los anteriores enunciados es claro que la autonomía indígena no sólo constituye un derecho fundamental, sino que bajo su ámbito se realiza un amplio espectro de derechos económicos, sociales y culturales, cuyos límites, como señala la Corte, abarca *todos los derechos fundamentales*. Además del *núcleo duro de los derechos humanos*, señala que los derechos fundamentales constituyen *mínimos de convivencia*, cuyo ejercicio descansa en el reconocimiento de propias tradiciones socio-culturales que deben ser garantizadas por el Estado. El derecho a la autonomía de los pueblos indígenas debe, pues, entenderse como derecho al control sobre los medios sociales y culturales, materiales y no materiales, que garantizan la producción y reproducción de sus sociedades y culturas. Aunque la autonomía no se reduce al control territorial, de él ha dependido su reproducción como *pueblos*, como atestigua la historia de los indígenas americanos. En este escrito concentraré la atención sobre el reciente impacto de la intervención de la sociedad estatalizada sobre los territorios y las respuestas del movimiento indígena amazónico.

Es que, al mismo tiempo, la Constitución aclimató la política neoliberal transfiriendo responsabilidades del Estado a entidades privadas, que han coadyuvado en países del Tercer Mundo a su retorno a la condición de abastecedores de materias primas para el mercado mundial. Para garantizar el incremento de los ingresos fiscales, estos países se han comprometido a flexibilizar las fronteras que permiten la intervención de empresas transnacionales, la minimización de los aranceles y tributos, la liberación de las transacciones y la circulación de capital hacia el mercado internacional: el denominado *libre comercio*. Esta situación es relativamente generalizada en los países andinos que participan de territorios amazónicos, con particularidades como en Ecuador y Bolivia que pretenden aprovechar el mercado mundial para el fortalecimiento de sus sociedades, pero en Colombia viene siendo apoyada por una política que no sólo legitima la extracción de recursos, sino que genera procesos de expulsión territorial de los sectores rurales vulnerables. Aunque la economía amazónica siempre ha dependido del descubrimiento de productos provisorios para el mercado internacional, regionalmente denomi-

nadas “bonanzas”, este nuevo ciclo no sólo agudiza su explotación bajo esa economía de enclave, sino que cuenta con la legitimación del Estado.

Para construir un sintético panorama sobre las recientes transformaciones de la situación en la Amazonía colombiana, apoyaré este escrito con el análisis de información estadística que, contando con la paciencia del lector, evidenciará la tensión entre el reconocimiento de la autonomía indígena y su erosión por las expectativas de la economía extractiva, ambas legitimadas por el Estado.

Transformaciones organizativas indígenas

La Amazonía colombiana comprende un área de 402.285 km² e incluye seis departamentos (Amazonas, Vaupés, Guainía, Putumayo, Caquetá, Guaviare),³ que albergan 44 municipios y 20 corregimientos. Según el DANE (2005) la población total de estos departamentos asciende a 1.210.549 habitantes (2.82% del total nacional), de los que más de la mitad habita áreas urbanas y el 60.8% en los departamentos de Caquetá y Putumayo.

Del total poblacional amazónico se reconocieron como indígenas 135.285 habitantes (11.1%), predominantes en los departamentos de Guainía, Vaupés y Amazonas, la zona más oriental de la Amazonía. Se hallan agrupados en 51 pueblos indígenas (53, 6% de los 95 reconocidos por el Estado), asociados a siete familias lingüísticas, cinco lenguas autónomas y una no identificada (yuri). La mayoría posee la totalidad de su población en la Amazonía colombiana, pero otros constituyen segmentos cuya población es predominante en regiones colindantes de los Andes y los Llanos Orientales o comparten su población con países vecinos.

Los indígenas se han venido reorganizando local y regionalmente, se han articulado bajo una entidad pan-étnica de pueblos amazónicos, han incentivado la participación de sus líderes en las entidades y corporaciones gubernamentales, y han generado escenarios de concertación para decidir las políticas públicas que intervienen en sus comunidades y territorios. Desde la década de los años 70, cuando se crearon las primeras organizaciones indígenas amazónicas, sus estrategias de relación con el Estado se han venido transformando. Las primeras organizaciones asumieron la representación de diversos grupos étnicos incluidos en las subdivisiones administrativas, concentrando sus acciones en la demanda al Estado de la prestación de servicios básicos (salud, educación, infraestructura). En la década de los años 80, con el auspicio de la Organización Nacional Indígena de Colombia, empezaron a reclamar el reconocimiento de derechos colectivos como el territorio, sus propias formas de desarrollo y gobierno, el ejercicio de la medicina tradicional, la educación propia y, en general, a ejercer sus propias formas de organización social y cultural. Buena parte de los derechos económicos, sociales, políticos y culturales

Tabla 1 – Grupos indígenas de la Amazonía Colombiana

Familia lingüística	Nº	Grupos Indígenas	Departamentos
Arawak	8	Kurripaco-baniwa, cabiyari, matapí, yukuna. Segmentos guarekena, baré, piapoco, tariano	Guainía, Vaupés, Amazonas
Tucano oriental	18	Sara, barasana, carapana, desano, uanano, letuama, macuna, pira-tapuya, pisamira, siriano, taiwano, tanimuca, tatuyo, tucano, tuyuca, yauna, yuruti-tapuya y cubeo	Vaupés, Guanía, Guaviare
Tucano occidental	4	Coreguaje, siona, macaguaje, tama	Putumayo, Caquetá
Uitoto	5	Murui-muinane, miraña, ocaina, nonuya, bora	Putumayo, Amazonas
Macú-Puinave	5	Puinave y 4 bandas dialectales macú (nukak, kakua, hupdu, juhup)	Guanía, Guaviare, Vaupés
Quichua	1	Segmentos inga	Putumayo
Tupí	1	Segmentos cocama	
Carib (E)	1	Carijona	Caquetá
Tinigua (E)	1	Tinigua	Caquetá
Autónomas	5	Andoke, cofán, yagua, tikuna, yurí (no identif.)	Putumayo, Caquetá, Amazonas
Migraciones recientes	5	Segmentos nasa, embera, camentzas, guayabero (guahibo), piaroa (saliva-piaroa)	Putumayo, Guaviare
TOTALES	51		Población total: 135. 285 hab.

Fuente: Elaboración propia. La población total tomada de DANE, 2005.

fueron consagrados en la Constitución de 1991, que también garantizó la participación de representantes indígenas en las cámaras y promovió una política de *enfoque diferencial* en diversos organismos de gobierno que, más tarde, serían acordadas con representantes indígenas a través de la Mesa Permanente de Concertación con los Pueblos y Organizaciones Indígenas creada en 1996. En esta y la siguiente décadas, la jurisprudencia sobre los derechos colectivos indígenas resultado de las sentencias de la Corte Constitucional consolidan el amparo de los derechos tutelados por el Estado.

No obstante, la frecuente queja sobre la ausencia del Estado en la Amazonía, desde los años 80, la expansión del conflicto armado y la violación de derechos humanos y colectivos promovió la ingente demanda de las garantías jurídico-políticas. Aunque los pueblos indígenas demandaron no ser involucrados en la guerra, los insurgentes y Fuerzas Militares se convirtieron en el poder *de facto* que cristalizó en el control del territorio y sus pobladores. Los conflictos territoriales se orientaron al control de la economía de la cocaína. El *Plan Colombia* y el *Plan Patriota*, implementados por el Estado con financiación de los Estados Unidos, no sólo se dirigieron a los cultivos ilícitos, sino que se afianzaron como instrumento de “lucha contra el terrorismo” incluyendo a los pobladores amazónicos que, forzosamente, terminaron involucrados. El impacto de las fumigaciones con glifosato y las medidas de control militar sobre los pobladores ocasionaron diversas protestas y manifestaciones del movimiento indígena, como las consignadas en el *Acta de Acuerdo de la Consulta del Gobierno a los Pueblos Amazónicos* de 2003, que condujeron a la creación la Mesa Regional de Concertación con los Pueblos Indígenas Amazónicos en 2005.

El reconocimiento de las *autoridades tradicionales indígenas* en la Constitución de 1991 fue complementado con la congregación de estas bajo *Asociaciones de Autoridades Tradicionales Indígenas* (Decreto 1088 de 1993) constituidas como entidades públicas de carácter especial. Aunque la Constitución había advertido que sus organizaciones deberían responder a *sus usos y costumbres*, el Estado ha venido interviniendo su organización interna, reglamentando el nombramiento de sus interlocutores a través de tales entidades que reorganizan el movimiento indígena bajo una estructura que, sometida a la certificación del gobierno, les sujeta a la administración regional y nacional.

En el año 2009, el Ministerio del Interior y de Justicia certificó 260 autoridades amazónicas, pero, en el año 2013 se incrementaron hasta 463 (Tabla 2). Es de destacar que entre esos años, la certificación ante el Estado ha sido variable pero, en el Vaupés, donde habían aumentado de 17 hasta 46 en el 2012, al año siguiente alcanzó 161 autoridades, explicable por el número de grupos étnicos de ese departamento. Sin embargo, aunque la mayoría de las autoridades permanece en el cargo por uno o dos años, solo algunas continúan por cuatro o cinco años.

En 2014 fueron registradas 44 Asociaciones en la Amazonía. La mayoría se hallan en Vaupés, Amazonas y Putumayo, que aúnan cabildos, comunidades y gru-

pos locales que habitan los resguardos. Su organización se halla dirigida por un Consejo, una Junta, o un Comité Directivo, integrados por capitanes o caciques elegidos en asamblea. Eventualmente la dirección se halla asesorada por consejeros de sabedores o ancianos, convocados por su conocimiento de las tradiciones o su anterior experiencia en la dirección de la organización. Las acciones suelen distribuirse en unidades de coordinación o comités, orientados por un director, que atienden específicos campos conforme a los derechos colectivos cubiertos por las áreas de salud, educación, economía, cultura, territorio y medio ambiente, justicia propia, derechos humanos, mujer y familia, o juventud. De acuerdo con su complejidad se apoyan en el desempeño de secretarios, tesoreros, fiscales, vocales, y otras entidades administrativas.

Tabla 2 – Autoridades y asociaciones indígenas en la Amazonía, 2009 a 2013

Departamento	Población	Autoridades Tradicionales					Asocia.
		2009	2010	2011	2012	2013	2013
Amazonas	30.271	82	55	109	80	60	13
Caquetá	8.425	26	23	22	26	27	3
Guainía	17.627	47	100	50	80	75	3
Guaviare	10.913	5	2	16	1	25	1
Putumayo	29.515	80	81	105	116	114	8
Vaupés	20.410	17	11	37	46	161	15
Amaz - Caquetá	*	2	1	1	2	1	
Guanía - Vaupés	*	0	1	0	0	0	
Amaz - Vaupés	*	1	1	10	0	0	
TOTALES	117.157	260	275	350	351	463	44

*Asociaciones compartidas por dos departamentos

Fuente: Elaborado con información suministrada por el Ministerio del Interior y de Justicia. Dirección de Asuntos Étnicos, 2014

Las Autoridades y sus Asociaciones deben elegirse anualmente y certificarse ante el gobierno, lo mismo que su representante legal, encargado de la ejecución de los contratos sobre los recursos de las transferencias del Sistema General de Participación. Dichos contratos resultan de los Planes de Vida que, elaborados por cada comunidad, fueron convertidos en instrumentos de negociación y planificación de las transferencias de las rentas nacionales (Ley 152 de 1994 y Ley 715 de 2001). Las solicitudes son analizadas y asignadas por el Departamento Nacional de Planeación, y deben articularse a los planes de desarrollo regional, según la previsión establecida por esta entidad (DNP, 2012).

La complejidad administrativa para la formulación de los Planes de Vida hizo que la mayoría de los pueblos amazónicos solicitara el apoyo de entidades distintas a sus miembros, las más de las veces ONG nacionales y extranjeras. Aunque consultaron el pensamiento de los indígenas, como podría esperarse, sus diagnósticos, procedimientos y estrategias suelen seguir diversas corrientes de planificación administrativa. Una situación similar había sucedido con los Planes de Ordenamiento Territorial ordenados por el gobierno, cuyos resultados quedaron como estudios pendientes de aplicación. Las organizaciones parten del presupuesto que sus acciones resultan del consenso de sus miembros y que las decisiones deben ser legitimadas por el conjunto en una asamblea general convocada por lo menos una vez al año. Los altibajos numéricos en un mismo departamento durante el periodo evaluado (Tabla 2), evidencian las dificultades para lograr la certificación de sus autoridades.

Dicho proceso de reorganización, que antes descansaba en los concejos departamentales y los cabildos locales, fue agilizado con la creación de la Organización de los Pueblos Indígenas de la Amazonía Colombiana (en adelante, Opiac) creada en 1995 en la ciudad de Mitú, que contó con el apoyo de la Confederación de Indígenas de la Cuenca del Amazonas (Coica). De 1996 a 2001 esta Confederación fue dirigida por Antonio Jacanamejoy, indígena inga, y del Consejo Directivo participa el representante uitoto Jorge Furagaro. En el congreso de la Opiac participaron representantes de los seis departamentos de la Amazonía y se afiliaron más de 50 organizaciones regionales y locales. La Opiac ha venido participando en la *Mesa Permanente de Concertación con los Pueblos y Organizaciones Indígenas*⁴ y, más tarde, en la *Mesa Regional Amazónica para los Pueblos Indígenas de la Amazonía Colombiana*.⁵ Esta instancia consultiva estuvo a cargo del *Programa de Garantías de los Derechos de los Pueblos Indígenas de la Amazonía Colombiana* (2011) y desde 2012 prepara el documento *Conpes Amazónico* para el Consejo Nacional de Política Económica y Social - CONPES; igualmente, sus representantes discutieron la promulgación del reciente Decreto 1953 del 2014, que reglamentó el manejo de los asuntos de educación, primera infancia, salud, agua potable y saneamiento básico por parte de los resguardos; y el Decreto 2333 del 2014, que se propone asegurar las tierras y territorios indígenas, entre otras muchas acciones en las que se ha desempeñado la Opiac.

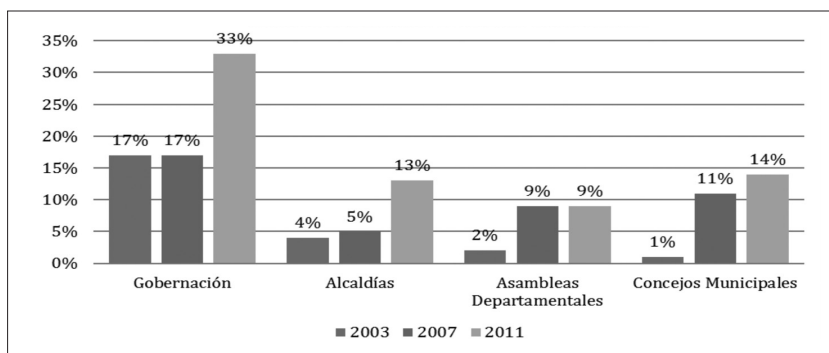
Respondiendo a la reforma administrativa de los años 80, los pueblos indígenas amazónicos han venido reforzando la participación de sus candidatos en la circunscripción especial indígena en las cámaras y la postulación de sus representantes a las corporaciones públicas, al amparo de partidos políticos indígenas que compiten por los cargos de elección popular. Entre los principales partidos indígenas se encuentran: el Movimiento de Autoridades Indígenas de Colombia (AICO) creado en la década de los ochenta, la Alianza Social Indígena (ASI) fundada en 1991, y el Movimiento Indígena Colombiano de 1993 que perdió su personería jurídica en 1998.

Ello ha auspiciado la participación de sus miembros en instancias de administración pública nacionales, regionales y locales.

En los tres últimos comicios (2003, 2007 y 2011), el Movimiento AICO y la ASI han respaldado candidatos a la gobernación y sus asambleas departamentales, y a las alcaldías y sus concejos municipales, en los seis departamentos amazónicos. Los partidos indígenas ganaron la gobernación del Guainía en el año 2003 (AICO), en el Caquetá en el año 2007 (ASI), y en el año 2011 en los departamentos del Guaviare (ASI) y Vaupés (AICO). Porcentualmente representa el mayor número de cargos alcanzados pero, en términos absolutos, la mayoría de candidatos fueron elegidos en las corporaciones publicas como se observa en la tabla 3.

Esta tabla trae las cifras absolutas cuyas tendencias grafico en la figura 1. La información muestra que, en cada periodo, los candidatos indígenas para las alcaldías y corporaciones públicas va en aumento. Aunque las curules obtenidas han sido relativamente estables, el cambio de los porcentajes anuales indica que el número de candidatos elegidos ha aumentado, lo que coincide con el incremento de las autoridades y asociaciones después de la conformación de la Opiac. Sin embargo, la disminución de los cargos alcanzados es explicable por las variaciones de las curules disponibles y el incremento de municipios; por el impacto de los grupos insurgentes que llevaron a declarar varios de los municipios amazónicos como de “alto riesgo”; y por el costo que significó el desempeño de algunos candidatos sin la probidad adecuada, que ocasionó el recobro de varias curules por los tradicionales partidos nacionales. En todo caso, el progresivo incremento de candidatos indígenas para los cargos públicos en los tres periodos, evidencia la opción de participar en la administración del Estado con el fin de intervenir en las decisiones públicas que comprometen la vida de sus comunidades.

Figura 1 – Participación de partidos políticos indígenas en cargos de elección popular en la Amazonía



Fuente: Elaborado con información de la Registraduría Nacional del Estado Civil. Histórico de Resultados Electorales. 2014

Tabla 3 – Participación de Partidos Políticos Indígenas (AICO, ASI) en los Cargos de Elección Popular en la Región Amazónica (2003, 2007, 2011)

		Gobernación		Alcaldías		Asambleas departamentales		Concejos municipales	
		Curules disponibles	Curules obtenidas	Curules disponibles	Curules obtenidas	Curules disponibles	Curules obtenidas	Curules disponibles	Curules obtenidas
2003	Amazonas	1	0	2	0	7	0	22	0
	Caquetá	1	0	11	0	11	0	181	0
	Guainia	1	1	1	1	7	1	13	2
	Guaviare	1	0	2	0	7	0	27	0
	Putumayo	1	0	11	0	11	0	157	3
	Vaupés	1	0	1	0	7	0	11	1
	Total	6	1	28	1	50	1	411	6
2007	Amazonas	1	0	2	0	11	0	22	2
	Caquetá	1	1	16	2	11	1	186	26
	Guainia	1	0	1	0	11	2	11	1
	Guaviare	1	0	4	0	11	0	48	3
	Putumayo	1	0	13	0	11	0	153	11
	Vaupés	1	0	3	0	11	3	27	6
	Total	6	1	39	2	66	6	447	49
2011	Amazonas	1	0	2	0	11	0	22	2
	Caquetá	1	0	16	2	11	0	186	25
	Guainia	1	0	1	0	11	2	11	1
	Guaviare	1	1	4	0	11	1	48	3
	Putumayo	1	0	13	3	11	1	153	26
	Vaupés	1	1	3	0	11	2	27	5
	Total	6	2	39	5	66	6	447	62

Fuente: Registraduría Nacional del Estado Civil. Consejo Nacional Electoral. 2014

Otro indicativo del proceso de reorganización de los amazónicos y su participación en el Estado, puede indicarse con el comportamiento de las transferencias de los recursos de las rentas nacionales a los resguardos. De acuerdo con la Ley 60 de 1993, los resguardos indígenas del país participan de los ingresos corrientes de la nación que, a partir del 2002, conforme a la Ley 715 de 2001 se denomina Sistema General de Participaciones para Resguardos Indígenas (SGPRI). Tales recursos se dirigen a sufragar los proyectos presentados por las comunidades en los Planes de Vida. Según los datos del Departamento Nacional de Planeación, en el periodo comprendido entre 1994 y 2010 se giró más de un billón de pesos a los resguardos indígenas del país, correspondiendo el 16% de dicho monto (159.798.022.942\$) a los 208 que el DNP incluye en la región amazónica. El 61% de tales ingresos (97.570.020.109\$) fue gestionado por la administración departamental o las alcaldías, y el 59% (94.955.818.477\$) ingresó a 12 resguardos (6%) amazónicos. Entre el año 2009 y el 2013 las asignaciones del Conpes para los resguardos indígenas amazónicos se presenta en la siguiente Tabla:

**Tabla 4 – Asignación del SGPRI en la Amazonía
Recursos para inversión 2009 – 2013**

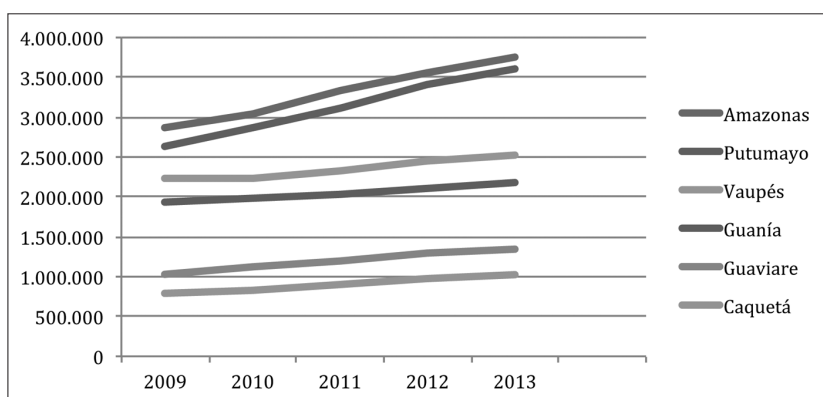
Depto.	2009	2010	2011	2012	2013	Total depto.
Amazonas	2.861.691	3.040.212	3.324.856	3.561.583	3.743.449	16.531.791
Putumayo	2.633.535	2.864.609	3.115.992	3.412.785	3.611.218	15.638.139
Vaupés	2.232.631	2.239.320	2.333.485	2.457.102	2.528.529	11.791.067
Guanía	1.922.532	1.985.008	2.036.194	2.110.862	2.187.250	10.241.846
Guaviare	1.028.747	1.116.505	1.190.828	1.295.305	1.336.995	5.968.380
Caquetá	790.106	839.420	902.652	971.080	1.029.317	4.532.575
Totales	11.469.242	12.085.074	12.904.007	13.808.717	14.436.758	64.703.798

Fuente: Dirección de Desarrollo Territorial Sostenible –
DNP, con base en asignaciones iniciales según Conpes de distribución de la vigencia (Asignación de doce doceavas).

Las asignaciones del Conpes a los resguardos se incrementan con parte del presupuesto de las gobernaciones y alcaldías, que incluyen gastos para comunidades indígenas entre sus distintos sectores administrativos (educación, salud, etc...). Sin embargo, los recursos del SGPRI nacional son transferidos a los gobernadores y alcaldes, y su ejecución asignada mediante contratos son administrados por los alcaldes, quienes formalmente los registraron cumplidos pero, al ser revisados por la Contraloría General

de la República (2013), de los utilizados no hay evidencia de su correcta inversión, ni de su destinación a comunidades indígenas y, frecuentemente, no se hallaron los soportes; además, los recursos que no fueron utilizados no aparecen en las cuentas bancarias. Su evaluación concluyó que el Sistema General de Participación Indígena no ha alcanzado un significativo mejoramiento de las condiciones de vida de tales comunidades, y que las instituciones responsables (gobernaciones, alcaldías) no han tomado las medidas administrativas pertinentes (Contraloría General de la República, 2013: 11 - 14).⁶ La siguiente figura permite observar el comportamiento de las asignaciones presupuestales del Conpes a los resguardos amazónicos entre los años 2009 y 2013, que progresivamente en incremento, advierte cierto desbalance, si se compara con la densidad de población indígena por departamentos.

**Figura 2 – Comportamiento del SGPRI por Departamentos Amazónicos
Recursos para inversión 2009-2013**



Fuente: Dirección de Desarrollo Territorial Sostenible – DNP, con base en asignaciones iniciales según Conpes de distribución para la vigencia.

Las primeras transferencias a los resguardos amazónicos en el año de 1994, se emplearon mayormente en aspectos de capacitación de líderes, fortalecimiento de organizaciones y también en aspectos culturales, pero la Ley 715 de 2001 ajustó las transferencias a los clásicos rubros institucionales destinados a cinco propósitos: educación, salud, agua potable y saneamiento básico, vivienda y desarrollo productivo (agropecuario). Sin embargo, la Mesa Amazónica promovió la apertura en el manejo de los recursos que llevó a expedir la ley 1450 de 2011 cuyo artículo 13º estableció que:

“...los recursos de la participación asignados a los resguardos indígenas serán de libre destinación para la financiación de proyectos de inversión debidamente

te formulados e incluidos en los planes de vida o de acuerdo con los usos y costumbres de los pueblos indígenas”.

Pero la actual orientación de los rubros de inversión todavía responde a los previstos por el Estado que, conforme a específicos procedimientos, estrategias y objetivos, sujetan la ejecución de los proyectos indígenas a los clásicos procesos de planificación administrativa.

Economía extractiva y territorios indígenas

La Amazonia colombiana alberga el mayor número de grupos indígenas colombianos aunque su representación demográfica, incluso en términos regionales, es baja. En su conjunto son poseedores de los resguardos de mayor extensión y ocupan el área más extensa del país (34% del total nacional). El área total de los departamentos que conforman la región amazónica es de 40.418.413 ha, de los cuales 24.460.678 ha (61% del área total) están constituidos por resguardos indígenas. Según la Dirección de Etnias del Ministerio del Interior y de Justicia, en la región amazónica actualmente hay 188 resguardos que cubren una población de 117.157 habitantes, el 87% del total regional que se reconocieron como tales en el Censo de 2005. Los de mayor extensión se recargan sobre la zona oriental, en la que se halla el más alto porcentaje de la población indígena. Los que no habitan en resguardos, alcanzan 18.128 personas (13% del total), en su mayoría habitantes de las capitales de los departamentos amazónicos.

Tabla 5 – Propiedad colectiva de territorios indígenas en la Amazonía, 2014

Departamento	Área	2007	2008	2009	2010	2011	2012	2013
Amazonas	10.876.399,46	541	836	312	338	122	98	110
Caquetá	9.007.247,36	6.318	4.303	3.985	2.578	3.327	3.695	4.322
Guainía	7.078.147,63	623	625	606	446	318	301	81
Guaviare	5.552.727,00	9.299	6.629	8.660	6.701	6.839	3.851	4.725
Putumayo	2.581.565,43	14.813	9.658	5.633	4.785	9.951	6.148	7.667
Vaupés	5.322.326,33	307	557	395	721	277	254	184
Total ha	40.418.413,21	31.901	22.608	19.591	15.569	20.834	14.347	17.089

Fuente: Elaborado con información de DANE, Sistema de Consulta de Resguardos Indígenas, 2014

Sin embargo, los resguardos no son garantía de autonomía sobre el territorio. En primer lugar, vimos que se hallan al interior de las jurisdicciones administrativas nacionales y, no obstante la constitución nacional reconoció las Autoridades y Asociaciones indígenas como entidades de carácter público especial y consagró su autonomía territorial, sus autoridades no sólo deben certificarse ante los gobernadores y alcaldes, sino que las transferencias de las rentas nacionales para los Planes de Vida Indígena están, según Planeación Nacional, bajo el dudoso control de esas autoridades administrativas. En realidad, casi todas las funciones reconocidas a las autoridades indígenas, incluyendo las jurisdiccionales, están a cargo de autoridades administrativas del Estado.

La Ley 2ª de 1959 cubrió la Amazonía colombiana bajo la figura de Reserva Forestal (entonces 43.959.737 ha) pero, desde entonces, más de dos terceras partes se han sustraído para cubrir los procesos de colonización, las cabeceras administrativas, ocupaciones militares y, recientemente, las zonas de reserva campesina. Según estimativos del Instituto de Investigaciones Amazónicas (en adelante, SINCHI), en el 2007 había 45.027.961 ha de bosques naturales y 2.497.458 ha transformadas, en gran medida dedicadas a la ganadería extensiva, concentrada en el Caquetá (1.2 millones de cabezas y 2.5 millones de hectáreas, de pastos), porque el área ocupada en la agricultura no excede 200.000 ha. Entre 1998 y 2009, los permisos de aprovechamiento forestal alcanzaron 67.533 ha y, entre 1990 y 2005, la deforestación llegó a 1,87 millones de hectáreas, constituyendo la región con el mayor promedio nacional (41%), según la Fundación Alisos (2013). Estas intervenciones también se concentran en el piedemonte andino y la frontera con los Llanos Orientales, mientras que el menor impacto se halla en los departamentos orientales.

Ahora bien, según los datos suministrados por la Subdirección de Gestión y Manejo de Áreas Protegidas de la oficina de Parques Nacionales Naturales, actualmente 10.507.171 ha hacen parte de reservas forestales, y 3.880.560 ha conforman los 18 Parques Nacionales Naturales y áreas de protección y conservación, lo que suma un total de 14.387.731 ha de áreas protegidas, que corresponden a un 35,6% del área total del área amazónica. Pero, según datos de la misma entidad, del total de Parques Nacionales, 7 de ellos (3,15 millones de hectáreas) se hallan traslapados con 25 resguardos indígenas, en un área de 2.025.681 ha, en los departamentos del Putumayo, Amazonas, Guainía y Guaviare. De esa manera, las autoridades de las corporaciones para el desarrollo sostenible, la Corporación para el Desarrollo Sostenible del Sur y la Corporación del Nororiente de la Amazonía, desplazan la función pública que constitucionalmente fue reconocida a los indígenas como autoridades ambientales en sus territorios.

La ocupación del territorio amazónico también ha estado sujeta a autoridades *de facto* representadas por grupos insurgentes. La expansión del conflicto armado sobre el oriente colombiano y su apoyo en la explotación de la hoja de coca para cocaína - en

la región amazónica no han intervenido cultivos de amapola ni marihuana- se inició en la década de los años 80. En el 2000, se estimó que el área de siembras para cocaína era de 160.000 ha, y las del Guaviare representaban la séptima parte del área cultivada del país. La Oficina de las Naciones Unidas contra la Droga y el Delito (UNODC) observó que en los últimos 7 años ha mostrado un notable descenso, hasta 17.000 ha en 2013. La más alta concentración se halla hacia el piedemonte de la cordillera y la frontera de la selva con los Llanos Orientales, en los departamentos de Putumayo, Caquetá y Guaviare, departamento en el que la traslapada Reserva Nacional Natural con el resguardo Nukak-Makú ha sido una de las más afectadas. En el Putumayo, las siembras para cocaína se extienden en los municipios del Valle del Guamuez, Puerto Asís y San Miguel. Al sur del departamento del Caquetá se expanden en el piedemonte y el sector de Unión Peneya, un corregimiento del municipio La Montañita. En comparación con estos departamentos, las siembras en el Guainía, Vaupés y Amazonas sólo representan el 1% de la producción de coca del país. La tabla 5 y la figura 3 ilustran el comportamiento de los cultivos para cocaína en la Amazonía colombiana:

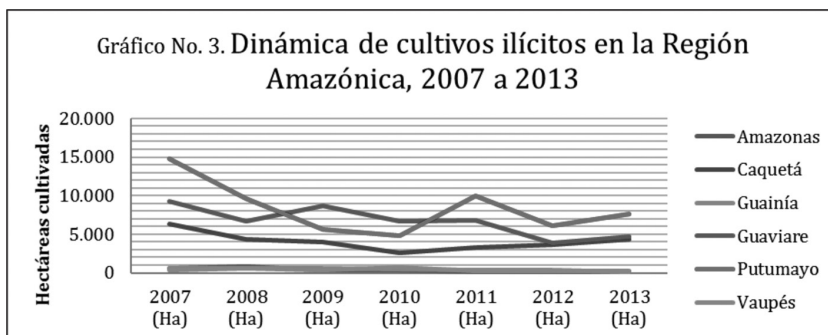
Tabla 6 – Evolución de cultivos para cocaína en la Amazonía (2007 a 2013)*

Departamento	Área total departamental (ha)	Número de resguardos	Área (ha)	%	Población indígena en resguardos (2014)
Amazonas	10.876.399,46	26	9.677.643,36	89	30.271
Caquetá	9.007.247,36	46	965.566,10	11	8.425
Guainía	7.078.147,63	25	7.065.152,00	100	17.627
Guaviare	5.552.727,00	26	1.892.207,00	34	10.913
Putumayo	2.581.565,43	62	199.864,90	8	29.511
Vaupés	5.322.326,33	3	4.660.245,00	88	20.410
	40.418.413,21	188	24.460.678,36	61	117.157

* Todas las cifras de áreas en hectáreas

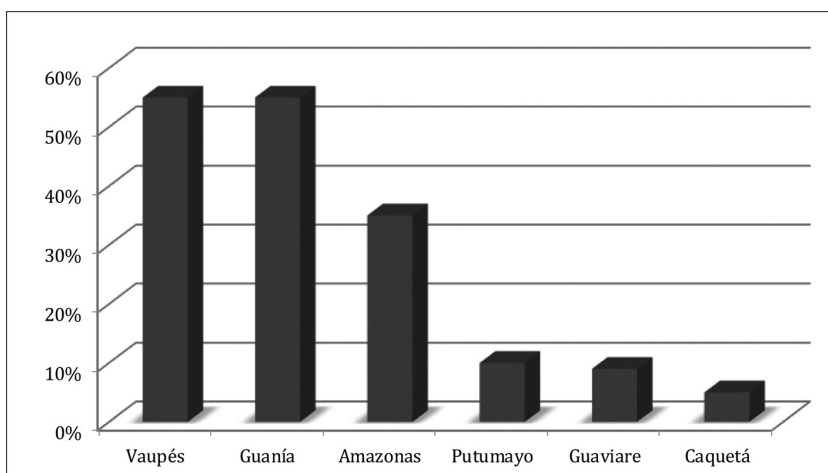
Fuente: Censo de Cultivos de Coca 2013. Oficina de las Naciones Unidas contra la Droga y el Delito UNODC.

Tanto el conflicto armado, como la intervención de los cultivos ilícitos en los territorios indígenas, han ocasionado graves violaciones de los derechos humanos y colectivos. Su impacto puede ser ilustrado con las cifras del desplazamiento forzado, siguiendo el *Informe Nacional de Desplazamiento en Colombia, 1985 a 2012* de la Unidad de Atención y Reparación Integral a las Víctimas, cuyos datos absolutos sobre los departamentos amazónicos parecieran indicar que el desplazamiento de indígenas es minori-

Figura 3 – Dinámica de cultivos ilícitos en la Región Amazónica (2007 a 2013)

Fuente: Elaborado con información de UNODC. 2013.

tario. Pero al contrastar la población indígena que habita cada departamento con el número de indígenas desplazados reportados por esta entidad (Ver en su documento las Gráficas 21 y 22, pp. 28), la magnitud de su impacto puede ser ponderado como se manifiesta en la siguiente figura:

Figura 4 – Desplazamiento forzado de indígenas amazónicos (1985 a 2012)

Fuente: Unidad para la Atención y Reparación Integral a las Víctimas, 2013.

No obstante el impacto de los factores anteriores, la intervención más grave en el presente y hacia el futuro, será la que responde a la reprimarización de la economía que reafirmará los territorios amazónicos como cantera de recursos. La extracción de

los recursos minero-energéticos no solamente cobra un oneroso impacto sobre la sociedad y el medio, sino que ha promovido, y promoverá, futuros procesos de deforestación, ampliación de la frontera agropecuaria y, como advierten otras experiencias mundiales, descomposición social. Los planes incluyen variables de transformación de energía acuífera y de infraestructura, como fue previsto por la Iniciativa para la Integración de la Infraestructura Regional de Suramérica (IIRSA, 2013), pero concentraré la atención en el impacto de los hidrocarburos y la minería.

Con respecto de los hidrocarburos, en el 2003, se reformaron los criterios para su manejo por parte de agencias nacionales e internacionales y se creó la Agencia Nacional de Hidrocarburos (ANH) con el fin de facilitar la intervención de los operadores, planear el aprovechamiento de los recursos del subsuelo y la administración de las reservas. También introdujo un nuevo sistema de contratación, en particular el contrato de exploración (6 años prorrogables por 4 más), y producción (24 años prorrogables hasta agotar las reservas) y modernizó los contratos de concesión, flexibilizándolos con regalías variables. Ecopetrol, la empresa nacional, fue convertida en sociedad por acciones, suponiendo su competencia con los inversionistas privados.

Las expectativas de explotación de hidrocarburos, aunque con una aparente baja representatividad (1.000.000 ha), incluyen cerca de 80.000 ha de intervención en áreas no sustraídas de la reserva forestal (en Caquetá y Guanía), pero el 90% se superpondrán en los resguardos indígenas del Caquetá y Vichada. También los territorios indígenas de los departamentos de Amazonas y Vaupés han sido integrados a la actividad. Según los cálculos de la Fundación Alisos (2013), de los 188 resguardos, 109 de ellos (58%) han sido o serán vinculados a la exploración y explotación de hidrocarburos, y la mitad del área de todos los resguardos será vinculada a la trayectoria de aprovechamiento del porcentaje de territorio amazónico intervenido (57%).

Tabla 7 – Distribución del área potencial de aprovechamiento de hidrocarburos

Áreas	Hectáreas	% del total
Área de producción	18.038	1%
Áreas de exploración	209.755	10%
Tea	1.520.064	40%
Propuesta admitida para negociación	17.682	1%
Open Round de 2010b	53.797	4%
Área reservada	219.231	1%
Total	2.038.590	57%

Fuente: Elaborado con información de la Fundación Alisos (2013).

Pero aún más preocupantes son las expectativas de exploración y explotación de oro, platino, hierro, cobre, carbón, y otros minerales escasos como uranio, magnesio, fosfatos, columbita, tantalita, niobio, vanadio, circonio, titanio y rutilio. Los planes nacionales de desarrollo minero-energético de 2002-2006 y 2006-2014, se han propuesto implementar el Código Minero, cuyas orientaciones han venido siendo aseguradas, ajustadas y ampliadas con recientes normas de las entidades del sector.⁷ Como en el caso de los hidrocarburos, la ley creó condiciones favorables a los inversionistas y estabilidad de los contratos de concesión que garantizan el derecho de exploración y explotación, antes separados, reduciendo los trámites administrativos para su aprobación, con duración de 30 años y prórroga igual en áreas de hasta 10.000 ha, incluyendo cauces y corrientes de agua. También garantizó la supuesta igualdad competitiva de nacionales y extranjeros, con estabilidad del contrato y garantías para su cesión, exenciones tributarias y arancelarias, y la adición de nuevos minerales al objeto del contrato. En 2011, la Contraloría General de la República encabezaba la evaluación del sector minero-energético del país, afirmando que se trata de una “locomotora en movimiento” en el que las cifras de PIB, por inversión extranjera directa y exportaciones del sector, muestran un crecimiento regular durante el último cuatrienio hasta alcanzar en 2009, la suma de 280 mil millones de \$, es decir 6,6%, que representa el 1,6% del PIB nacional (Contraloría General de la República, 2011, p. 1).

El análisis de la información reportada por el instituto SINCHI (2008), muestra que las *solicitudes* de contratos de exploración y explotación amazónicos han crecido de manera alarmante, pues, desde el año 2010 se incrementaron hasta alcanzar cerca de un tercio del área amazónica. Aunque en 2013, los títulos *adjudicados* se hallan por debajo de las solicitudes (0,23% del área amazónica), la explotación minera no registrada, por mucho, sobrepasa los registros.

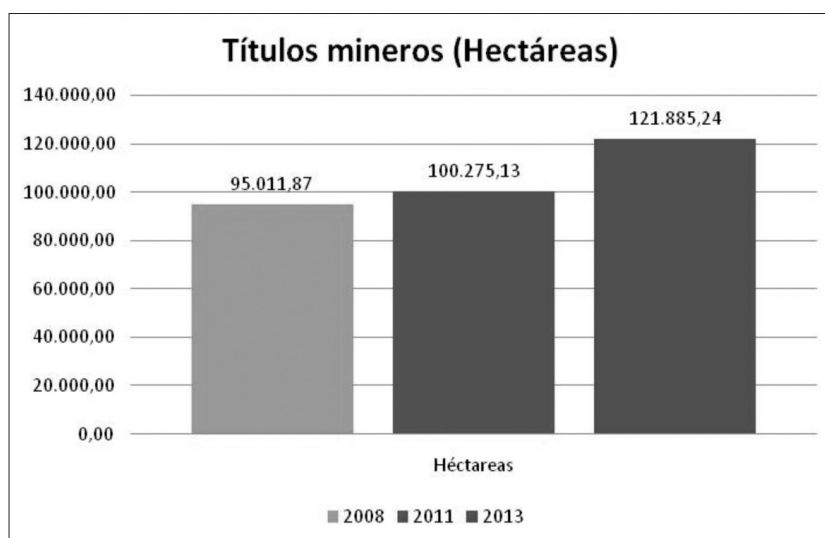
Con respecto de los *títulos mineros*, en el año 2008 se habían otorgado 104 a cuarenta entidades territoriales, equivalentes a 95.011 ha, es decir el 0,20% del territorio amazónico. La proporción de la superficie titulada con respecto de la superficie de cada entidad territorial departamental fue más alta en Guainía (0,74%), seguida de Putumayo (0,44%), Vaupés (0,21%), Vichada (0,13%), Caquetá (0,08%), Guaviare (0,05%), y Amazonas. De total reportado en ese año, en el departamento de Guainía fue donde más se tituló (55,46% de la superficie otorgada a 10 títulos), seguido del Putumayo y Vaupés (11,98% y 11,85% del área total titulada), entregada a 38 y 6 títulos, respectivamente.

Tres años después, en 2011, el número de títulos en los departamentos amazónicos era de 128.⁸ El área total calculada con base en la capa de títulos mineros y el polígono de la superficie del territorio regional amazónico, era de 100.275 ha, el 0,21% de la Amazonía colombiana. Pero, un año después, los títulos se habían duplicado; constituían 258 títulos con un leve incremento del área hasta 121.885 ha, es decir el 0,23% del territorio de los departamentos de la región. En septiembre de 2013 consultamos el Catastro Minero Colombiano y hallamos 339 títulos suscritos en los departa-

mentos amazónicos,⁹ explicable por la parcelación de las zonas. Sin embargo, el estatus jurídico de dichos títulos dispone que 81 de ellos se consideran *terminados*, perdieron vigencia, mientras que hay 258 títulos *vigentes* que corresponden a 121.885 ha. Debe aclararse que, conforme al porcentaje del área titulada por municipios y los anteriores corregimientos departamentales, en septiembre de 2013 tan solo cuatro (Paná - Paná, Puerto Colombia, Taraira e Inírida) concentran el 60,77% de la superficie titulada. Los demás se distribuyen en municipios de la Amazonía Noroccidental.

La comparación del número de títulos y la superficie de distribución por departamentos durante el periodo 2008-2013, permite concluir que el departamento de Guanía concentró la mayor superficie de áreas mineras, seguido por los departamentos de Vaupés y Putumayo. Según la Fundación Alisos (2013), el 86% de los títulos registrados en 2010 se hallan en el Guanía (5,8% del total), Putumayo (1,7% del total) y Vaupés (1,05 %). Estas áreas consideradas “prósperas” tienden a consolidarse como “departamentos mineros”, particularmente el Guanía (un área superior a las 1.900.000 ha), y el Vaupés (un área superior a las 1.200.000 ha); y, entre ambos, ocupan el 82% del área total solicitada en Amazonía.

Figura 5 – Evolución de los títulos mineros en la Amazonía colombiana (2008 – 2013)



Fuente: Elaborado con información del SINCHI (2013).

Con respecto de las *concesiones mineras*, entre 1998 y 2010, ascendieron a 156 (114.396 ha), con un pico máximo en 2010, cuando se titularon 48.000 ha. Entre 2006-2010 hubo 1.163 solicitudes de concesión sobre un área de 4.480.146 ha; sin embargo, hubo 28 autorizaciones temporales, y 38 más fueron declaradas inexecutable en 2010, de manera que el total de áreas concedidas alcanzó a 65.500 ha. Las cifras anteriores contrastan con las solicitudes mineras para el año 2011, que ascendieron a 984 con una superficie territorial de 4.300.546 ha, es decir el 8,9 del territorio amazónico. En 2013 la cifra ascendió vertiginosamente a 4.061 solicitudes. Entre los solicitantes hay 88 personas jurídicas y naturales, pero el 60% se concentra en 20 personas encabezadas por Nicolás Rumie Guevara (0,09%), Pedro Alfonso Chequemarca (0,089%), y Guillermo Gordillo (0,053%), aunque también se hallan empresas como Ci Uragold Corp Sa., Minerals of the World Ci Mw, y Conexión Americana. Sin embargo, en contraste con las solicitudes, el número de legalizaciones es bajo, tal vez, debido a sus costos (en promedio 8.000 US\$).

La minería interviene cerca de 80.000 ha no sustraídas de la Reserva Forestal y, de estas el 90% corresponde a resguardos indígenas, sobre todo del Caquetá y Guanía. La expectativa de aprovechamiento minero alcanza 105.000 ha de 8 áreas protegidas, de las cuales el 70% afectaba el parque natural Yaigojé-Apoporis, que fue objeto de concesión minera en 2.000 ha, a pesar de su ilegalidad. Las concesiones mineras intervienen 11 resguardos, de los cuales el 8% del total podría ser ocupado para aprovechamiento minero.

La Ley 685 de 2001 reconoció el derecho de prelación para la concesión de explotación de esos recursos a los pueblos indígenas en sus territorios como Zonas Mineras Indígenas (Art. 124). Sin embargo, buena parte de la explotación no se ha registrado, debido a los compromisos contractuales que implican tributación al Estado. En el Guanía y el Putumayo se aprobaron títulos mineros indígenas en un área aproximada de 70.000 ha. Hacia el oriente amazónico, en 2013, había dos Zonas Mineras Indígenas: en el Vaupés (Querarí y Tapurucuara) con 6.909 ha; y en Guanía, (Zamuro, Chorrobocón, Cerro Nariz, Remanso) de 47,8 ha. Adicionalmente hay expectativa de constituir cinco Zonas Mineras Indígenas en Guanía (cuenca media y alta del río Inírida; cuenca media río Guanía; cuenca baja río Guanía; Bachaco, Buena vista, Laguna Niñal, El Venado; y la del Gran Resguardo del Vaupés). La explotación de oro, iniciada como labor artesanal en la década del 80 en Guanía, Vaupés y Amazonas, cuenta, así, con iniciativas indígenas amparadas en la prelación reconocida por el Estado a los miembros de los resguardos y, aunque las reformas al Código Minero las excluyen para los privados, por fuerza de los hechos induce la alternativa de convertir los resguardos en áreas de explotación minera.

Consideraciones finales

Este texto evidencia que el reconocimiento de la autonomía y el derecho al control territorial indígena, no obstante consagrados en las leyes, y reconocida nacional e internacionalmente, tienden a pasar a las entidades de gobierno y a las empresas privadas, amparándose en la propiedad del subsuelo en manos del Estado y en el prurito de que sus recursos constituyen presuntos bienes de interés nacional que cobija la política extractiva de sus recursos.

La representación sobre la Amazonía por parte del Estado se ha transformado. De ser considerada una región que solo producía gastos al erario público, se convirtió en potencial productora de colosales ganancias para sus inversores, para el país, y presuntamente para sus habitantes locales. Las prospecciones aseguran la presencia de recursos minero-energéticos, particularmente oro y otros minerales útiles al mercado mundial, que alientan la extracción de pingües ganancias. De región ineficiente, la Amazonía ha sido convertida por el Estado en promisoría para la generación de capital. Aunque bajo la nueva intervención, la selva seguirá siendo considerada como cantera de recursos y su extracción continuará operando bajo formas de economía de enclave, a diferencia de la predación de recursos anteriores como las maderas, las pieles de animales, los peces de colores o la cocaína e, incluso, la quina y el caucho, la economía minero-energética ha venido siendo y será legitimada. Como siempre sucede con las economías extractivas, la onerosa intervención descarga su impacto sobre el territorio y sus pobladores. En el caso de la Amazonía los costos son considerables porque albergan el mayor porcentaje de grupos indígenas del país, cuya vulnerabilidad anuncia el progresivo deterioro de la calidad de vida y la estabilidad social y cultural de sus pobladores.

Pero, este escrito también argumenta que dicha autonomía depende del movimiento indígena, que ha debido reorganizarse para participar en escenarios nacionales e internacionales de reconocimiento a sus derechos. Los indígenas amazónicos que habían participado en la explotación de sus recursos territoriales como mera fuerza de trabajo, inclusive bajo condiciones esclavistas, se han venido reagrupando bajo un movimiento indígena que, desde la década de los años 70 se ha fortalecido hasta alcanzar una organización pan-étnica con vínculos regionales, nacionales e internacionales, que no sólo reclama el reconocimiento de sus derechos colectivos, sino que los articula con reivindicaciones regionales no-indígenas, que cristalizan expectativas populares reclamadas desde nuevos escenarios políticos. La tensión producida por las expectativas de la intervención del Estado y el fortalecimiento organizacional del movimiento indígena para garantizar su autonomía territorial, dependerá de la transformación de las acciones y estrategias del movimiento y, también, del apoyo nacional e internacional a sus reivindicaciones. ○

Notas

- 1 La información de este documento fue ponencia a la reunión *Estado y Movimiento Indígena en las Tierras Bajas de los Países Andinos*, celebrada en octubre de 2014 en La Paz, Bolivia, auspiciada por el Grupo Internacional de Investigación *Antropología Política Contemporánea en la Amazonía Occidental* (CNRS, IFEA, EHESS, UNAL, PUCP, FLACSO).
- 2 Ver por ejemplo las sentencias: T-254, 30-05-94; C-139, 8-04-96; T-371, 29-03-00.
- 3 Algunos estudios extienden la Amazonía colombiana un poco más allá de la selva tropical húmeda incluyendo áreas de los Llanos Orientales (Vichada y Meta) y la ceja de los Andes (Cauca y Nariño), sobre un área de 483.167 km² (ver por ejemplo ALISOS, 2011, p. 31).
- 4 Creada según decreto 1397 de 1996.
- 5 Creada según decreto 3012 del 2005.
- 6 La Contraloría evaluó la gestión del SGP para indígenas del país entre los años 2008 a 2012, y de la muestra de los 39 municipios auditados, el 84.6% solo alcanzaron la desfavorable calificación de 65.8 sobre 100.
- 7 Ver Ley 685 de 2001; Resolución No. 180241 de 2012 del Ministerio de Minas que delimita las áreas estratégicas mineras del país; Resolución 0045/12 de la Autoridad Nacional Minera que amplía el área en 202 bloques que ocupan vastos territorios amazónicos como los departamentos del Vichada, Guanía y Vaupés; y el CONPES 3762/13 sobre proyectos de "interés nacional y estratégico" minero energético.
- 8 17 comparten la jurisdicción con otro municipio.
- 9 El cálculo incluyó municipios que tienen una fracción de su área dentro de la región Amazónica como Córdoba, Funes, Ipiales, Pasto, Potosí y Puerres en Nariño; San Sebastián en Cauca; Cumaribo en Vichada; y Mapiripán, Mesetas, Puerto Concordia, Puerto Gaitán, Puerto Rico, San Juan de Arama, Uribe y Vistahermosa en el Meta. El análisis de 2008 y 2011 corresponde a la fracción amazónica exacta mientras que los de 2013 al total municipal.

Bibliografía

CONTRALORÍA GENERAL DE LA REPÚBLICA

- 2011 Análisis del documento Bases del Plan Nacional de Desarrollo 2010-2014. Comentarios sobre el fundamento económico del PND Capítulo III. Crecimiento sostenible y competitividad Locomotoras para el crecimiento y la generación de empleo Desarrollo Minero y Expansión Energética (Documento preliminar). Bogotá: Contraloría General de la República.
- 2013 Informe de Auditoría. Recursos Asignados a Resguardos Indígenas. Vigencias 2008 al 2011. Bogotá: Contraloría General de la República.

DEPARTAMENTO ADMINISTRATIVO NACIONAL DE ESTADÍSTICA – DANE

- 2005 Censo Nacional de Población 2005. Bogotá: DANE.
- 2014 Sistema de Consulta de Resguardos Indígenas. Consultado el 22 de agosto de 2014 en: <http://190.25.231.237:81/resguardos/map.phtml>

DEPARTAMENTO NACIONAL DE PLANEACIÓN - DNP

- 2013 CONPES 3762. "Lineamientos de Política para el Desarrollo de Proyectos de Interés Nacional y Estratégicos – PINES". Bogotá: DNP. En: <http://www.upme.gov.co/Memorias%20Convocatoria%20Redes%20de%20Alto%20Voltaje/DNP-PINES.pdf>
- 2010 Aspectos Básicos Grupo Étnico Indígenas. Bogotá: Dirección de Desarrollo Territorial.
- 2012 Guía para la incorporación de la variable étnica y el enfoque diferencial en la formulación e implementación de planes y políticas a nivel nacional y territorial. Subdirección de Ordenamiento y Desarrollo Territorial Dirección de Desarrollo Territorial Sostenible. Bogotá: DNP.
- 2014 Sistema General de Participaciones para Resguardos Indígenas (SGPRI). Bogotá: DNP.

FUNDACIÓN ALISOS

- 2011 Retos para un desarrollo sostenible. Transformaciones en la Amazonía colombiana. Bogotá: Fundación Alisos.

IIRSA

2013 Informe de la Cartera de proyectos del COSIPLAN 2013. Disponible en: <http://www.iirsa.org>

MINISTERIO DE MINAS Y ENERGÍA. UNIDAD DE PLANEACIÓN MINERO ENERGÉTICA

2006 Plan Nacional de Desarrollo Minero 2002-2006. Bogotá.

2006 Colombia País Minero. Plan Nacional para el Desarrollo Minero. Visión 2019. Bogotá: Ministerio de Minas y Energía.

2012 Plan Nacional de Desarrollo Minero al 2014. Bogotá: Sector Minero de Cara a la Sociedad.

MINISTERIO DE MINAS Y ENERGÍA

2013 Catastro Minero Colombiano. Bogotá: Ministerio de Minas y Energía.

MINISTERIO DEL MEDIO AMBIENTE

2014 Subdirección de Gestión y Manejo de Áreas Protegidas de la oficina de Parques Nacionales Naturales. Bogotá: Ministerio del Medio Ambiente.

OFICINA DE LAS NACIONES UNIDAS CONTRA LA DROGA Y EL DELITO UNODC

2013 Censo de Cultivos de coca. Consultado el 23 de agosto de 2014, en: <http://www.biesimci.org/llicitos/cultivos-ilicitos/Departamentos>.

2014 Colombia: Monitoreo de Cultivos de Coca 2013. Bogotá: UNODC Colombia.

ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL DEL TRABAJO

2009 Convenio Núm. 169 de la OIT Sobre Pueblos Indígenas y Tribales. Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. Lima: OIT.

REGISTRADURÍA NACIONAL DEL ESTADO CIVIL

2014 Histórico de Resultados Electorales. Consultado 11 de octubre de 2014, en: <http://www.registraduria.gov.co/-Historico-de-Resultados-.html>.

SINCHI

2008 Dinámicas socio ambientales en la Región Amazónica Colombiana. Bogotá: SINCHI

2013 Dinámica de la titulación minera. Títulos y solicitudes mineras en la Amazonia colombiana 2008 - 2013. Consultado el 23 de agosto de 2014, en: http://www.SINCHI.org.co/index.php/contratacion1/manualcontratacion/140-proyectos-2013-dina/1275-establecer-la-dinamica-de-la-titulacion-minera-titulos-y-solicitudes-mineras-en-la-amazonia-colombiana-2008-2013#_ftnref5

2014 Monitoreo de los Bosques de la Amazonía Colombiana. Bogotá: SINCHI.

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA - SEDE AMAZONÍA

2012 Hacia un CONPES Indígena Amazónico. Construyendo una política pública integral para los pueblos indígenas de la Amazonía colombiana. Volumen I y II. Bogotá: Ministerio del Interior y de Justicia, ANH, Fonade, OPIAC.

UNIDAD PARA LA ATENCIÓN Y REPARACIÓN INTEGRAL A LAS VÍCTIMAS

2013 Informe Nacional de Desplazamiento en Colombia, 1985 a 2012. Bogotá: Unidad para la Atención y Reparación Integral a las Víctimas.

NOTA

Todas las normas jurídicas citadas pueden consultarse en la página del Ministerio del Interior y de Justicia (www.mininterior.gov.co); en la página de la Alcaldía Mayor de Bogotá (<http://www.alcaldiabogota.gov.co>); o en la página de la Corte Constitucional de Colombia (<http://www.corteconstitucional.gov.co>), incluyendo las citadas sentencias:

Corte Constitucional, Sentencia T-254, 30-05-94. M.P. Dr. Carlos Gaviria Díaz

Corte Constitucional, Sentencia C-139, 8-04-96. M.P. Dr. Carlos Gaviria Díaz

Corte Constitucional, Sentencia T-371, 29-03-00. M.P. Dr. Carlos Gaviria Díaz

Corte Constitucional, Sentencia T-601, 10-08-11. M.P. Dr. Jorge Iván Palacio

EL LENGUAJE DEL ESTADO:
EL FETICHISMO DE LO JURÍDICO
EN LA POLÍTICA INDÍGENA

“Si matamos a un brasileño, ¿en qué le concierne al gobierno?”

Análisis de un caso de brujería entre los chácobos*

Philippe Erikson

Université Paris Ouest Nanterre La Défense

Desde el punto de vista de las investigaciones etnológicas relativas a la brujería, las tierras bajas de América del Sur han sido durante mucho tiempo una suerte de tierra de nadie académica. Con algunas excepciones, relativas principalmente a las Guyanas (Rivière 1970) y a la región del Alto Xingú (Carneiro 1977), la Amazonía *latu sensu* tradicionalmente suscitó el clásico discurso del “chamanismo” y no mucho más. En términos de fuerzas ocultas, cualquier otra noción al respecto sólo fue referida con extrema moderación, al menos hasta la publicación relativamente reciente de un libro colectivo editado por N. Whitehead y R. Wright (2004): *In darkness and secrecy: The anthropology of assault sorcery and witchcraft in Amazonia*. Sin embargo, el estudio de las controversias relacionadas con la brujería nos ofrece una excelente oportunidad para entender los mecanismos de funcionamiento de lo que Kathleen Lowrey (2007) llama acertadamente la dimensión “meta-cultural” de las relaciones entre los indígenas, la sociedad envolvente y los servicios estatales. Teniendo esto en mente, en las páginas que siguen propongo analizar las consecuencias de un caso de brujería que tuvo lugar hace poco más de una década entre los chácobos de la Amazonía boliviana, entre quienes he trabajado durante un cuarto de siglo.¹

Tal vez de forma paradójica en un volumen que trata ante todo de las relaciones entre los indígenas y el Estado, en este texto pretendo *de facto* evocar el caso de una sola persona. En otros términos, concentrarme en la historia de vida de un individuo más que en instituciones. De forma igualmente paradójica, aunque mis datos de campo provienen de una población boliviana –los chácobos de la provincia Vaca Díez en el Beni–, dicha persona tiene la particularidad de ser, o mejor dicho de haber sido, de nacionalidad brasileña. Y, para que la cosa sea más rara aún, se trata de alguien que, lejos de haber sido un importante personaje político, tuvo una vida que no es exagerado calificar de modesta, humilde e incluso triste, por no decir lastimosa. O sea que voy a hacer el retrato de un perdedor.

Este artículo pretende abordar la historia de un brasileño que terminó su vida entre los chácobos, entre quienes se refugió a inicios de la década de 1990, y entre quienes murió trágicamente unos diez años más tarde, enterrado vivo al ser acusado de hechicería. Más allá de su carácter espectacular y de su potencial trágico, la historia de este hombre, Valdemar Lima, parece interesante ante todo por la luz que arroja indirectamente sobre las relaciones de los chácobos con la sociedad nacional y el mundo exterior. En otras palabras, podemos ver en esa historia de vida un espejo de las relaciones externas de los chácobos, una síntesis o una condensación de la historia de sus interacciones con el mundo de los blancos desde hace varias décadas. Incluso si “don Valdeco”, como solía llamársele, vivió solamente una década entre los chácobos, su historia sólo puede entenderse a partir de lo ocurrido entre ellos durante todo el curso del siglo XX, y es por eso que resulta interesante.

Retrato de un perdedor

He conocido bien a Valdeco, a quien los chácobos también llamaban “don *Capëtë*” (es decir “don caimán”), porque siempre emitía un extraño ruido de garganta semejante al que producen los saurios escondidos en el agua: “mmm, mmm, mmm”. Era un anciano que el jefe más importante de los chácobos, Rabi Toledo Ortiz (alias “don Toro”), había aceptado acoger, y a quien había dado trabajo en la mayor de las comunidades de su pueblo, Alto Ivón. Habiéndose fugado de Brasil, se refugió primero en la zona del río Benicito en Bolivia, donde trabajó medio escondido para don Pastor Páraga, que había sido uno de los antiguos patrones de los chácobos. Se acercó después a la zona de Alto Ivón, donde empezó a trabajar como siringuero rayando goma para Toro, hasta que, debilitado por la edad, tuvo que buscar un empleo menos cansador. Trabajó entonces como guardia del almacén de la cooperativa campesina chácobo, que también servía de depósito de almendras (*Bertholletia excelsa*) en la estación de lluvias y de depósito de goma o de palmito en la estación seca. No era un lugar acogedor: era muy oscuro, estaba lleno de ratas y de cucarachas, olía a cerrado... Pero don Caimán vivía ahí día y noche, y sin dudas el pobre hombre se sentía más solo aún porque nunca aprendió a hablar chácobo.

Ya era mayor, en todo caso demasiado como para ir a cazar o hacer duros trabajos físicos, así que don Caimán estaba disponible todo el día, esperando que la gente llegase a entregarle productos del chaco o de la selva. Pesaba los productos y anotaba con mucho cuidado la cantidad en unos cuadernos de cuentas. En esa época muy pocos chácobos sabían leer y contar, y su competencia aritmética resultaba muy útil. Tenía, pues, el perfil ideal para ese trabajo. Don *Capëtë* no tenía muchos estudios, pero para la comunidad era un intelectual, y en todo caso era el único que se interesa-



Valdemar Lima, alias Capêtê, "el caimán" – Foto: Ph. Erikson

ba por los libros que llevaba conmigo al campo, y que le dejaba al partir: me acuerdo que le encantó *El Lazarillo de Tormes*, que le regalé, y que leyó y relejó varias veces.

Sólo después de su muerte me enteré de otra cualidad de don Caimán. También era "rezador" o "curandero". Por ejemplo, sabía curar a los niños que lloraban demasiado. Soplabá tabaco sobre la cabeza de los enfermos y, aunque los chácobos no usen ayahuasca, cuentan que Valdeco tenía su secreto de brujo que era hervir "no sabemos qué bejuco, para tomarlo después tibio, como té". Esas dotes y prácticas seguramente le ayudaron a integrarse antes de costarle la vida, pues a Valdeco lo mataron precisamente por ser hechicero. Tal vez su apodo de predador provenía de sus aptitudes cuasi-chamánicas; aunque, tal vez, aludía a la paciencia necesaria en su "actividad", esperando a la gente todo el día como un caimán espera a sus presas en el agua. Pues, a pesar de los poderes que decía tener, o que los chácobos le atribuían, don Caimán no era un hombre respetado, ni importante. Se lo veía más como a un pobre tipo, de quien fácilmente uno podía burlarse. Alguien inofensivo.

Ahora, de manera retrospectiva, me llama la atención que su apodo también pueda evocar el lugar llamado Caimanes, donde antaño los chácobos sufrieron el maltrato de sus patrones. El lugar está ubicado cerca de Puerto Limones, donde empezó el proceso de sedentarización forzada de los chácobos en los años 1950.² Ya veremos más tarde la pertinencia de tales detalles.

Tal como él mismo la contaba, la vida de don Capêtê fue la de un hombre que vivía tranquilamente como chofer de camión en una pequeña ciudad de Brasil, hasta el día en que tuvo la desgracia de matar a ocho personas, incluyendo al hijo de un rico patrón de la región en un accidente de tránsito. La familia del finado habría contratado sicarios para asesinarlo, obligándolo a huir para salvar su vida. Después de un largo vagabundeo, ocultándose en varias partes de Brasil, acabó en Bolivia, selva adentro, cerca de los chácobos, donde jamás sus enemigos iban a poder encontrarlo. Se dice que durante tantos años, de hecho varias décadas, jamás se acercó a la ciudad. Ni una sola vez.

Nunca sabremos si sólo fue ese grave accidente lo que provocó su exilio y, al final, el destino trágico de don Capêtê. Eso era lo que él contaba. Siempre sospeché que había ocurrido algo que olía más raro que un sencillo accidente, y que él era algo más que un simple chofer. En todo caso, para los chácobos estas historias de sicarios no tenían nada de raro. A finales de los años 90 todavía podía encontrarse varios de ellos en la zona, y contaban sin problema que mataban para sus patrones, a cambio de poca cosa. La historia de don Capêtê no tenía entonces nada de raro para ellos, y nadie parecía verlo como a alguien peligroso, como un ex traficante o un ex ladrón del cual habría que desconfiar. Todo lo contrario, más bien: muchos opinan que fue solamente cuando empezó a envejecer, y a sentir envidia de las pertenencias ajenas, que don Valdeco empezó a hacer daños. Antes, *“él era bueno; cada vez que usted iba a su casa, te daba, te invitaba, no sé, un cafecito, un plato de arrozito; de viejo, él jugaba también pelota”*. Así, durante años, en vez de dar miedo, hacía reír, e incluso parecía servir de chivo expiatorio, por no decir de víctima de los chácobos. No necesariamente víctima de maltrato físico, sino más bien simbólico.

En todo caso eso fue lo que pensé cuando don Toro me hablaba de Capêtê, y se extendía sobre los sufrimientos que él y su gente habían padecido antaño, y que recordaba muy bien. A menudo, cuando me hablaba de don Capêtê, inclusive muchos años antes de la muerte de este último, Toro relataba las difíciles relaciones pasadas entre su gente y los patrones blancos, contrastando aquellas pésimas condiciones con la situación actual. En otras palabras, don Toro estaba muy orgulloso de tener un empleado carayana a su servicio (*“carayana”* es el término local para hablar de los mestizos y de los blancos). Siempre hablaba de eso, insistiendo en el camino recorrido desde una época en que, cuando era niño, los patrones trataban a los chácobos como a sub-humanos, diciendo cosas así: *“y mira, hoy, soy yo el patrón, y soy yo quien tiene un empleado carayana a mi servicio”*.

Es verdad que, de muy aguda inteligencia y con varias decenas de trabajadores chácobos bajo sus órdenes, don Toro era un patrón importante en la zona de Riberalta. Además, don Valdeco no era el primer blanco en refugiarse entre los chácobos. En los años 70, por ejemplo, Toro ya había *“salvado”* a un tal don Guillermo, que huía de un patrón abusivo que sin duda lo habría hecho matar si Toro no lo hubiese ayudado a

pagar sus deudas, haciéndolo trabajar para él. La muy famosa mama Tohë, que llegó a volverse jefa del grupo en los años 50, también había seguido semejante recorrido (Hanke, 1957).

Claro que los chácobos recuerdan bien y con mucho dolor lo que padecieron sus parientes en un pasado no muy lejano. Recuerdan cómo uno de ellos fue matado a fines de los años 60 porque le había robado clavos a un carayana: cuando la víctima del robo llegó a su casa y le dijo “¿quieres que te mate?”, el hombre sólo sonrió y dijo “sí, sí”, porque no entendía castellano. Y recibió un disparo. Eso por no hablar de los abusos de los patrones antes de la llegada de los misioneros. Uno de ellos robaba, violaba, explotaba, torturaba e incluso mataba a la gente cuando le daba la gana. Un tal Osvaldo Martorell, que los carayanas llamaban además “el loco”, es muy famoso por sádico, y se cuentan entre otros horrores que solía destripar y crucificar a sus víctimas. Otrora lo denunciaron varios autores tales como François-Xavier Béghin (1973) o Wanda Hanke (1957; 1959), y lo confirman hoy los chácobos.³

No estoy sugiriendo por eso que, cuando Toro proclamaba su orgullo de tener un empleado carayana, viera entonces la oportunidad de vengarse transformándose a su vez en patrón abusivo. Su actitud para con don Guillermo muestra más bien que buscaba invertir la jerarquía, pero sin caer en los abusos del antiguo sistema. En otras palabras, no quería reproducir sino mejorar las relaciones patrón-empleado en el contexto interétnico. Don Valdeco no era maltratado, salvo, tal vez, un poco por los niños. Sólo estaba terriblemente aislado por su edad, por su mala visión, por su falta de familia y por su incompetencia lingüística. De hecho le resultaba prácticamente imposible salir del sórdido depósito con olor a castaña podrida en el cual colgaba su hamaca. Exagerando un poco, se lo podría pensar como una suerte de prisionero del grupo: como el cautivo de los antiguos tupinambás, destinado a la muerte pero mantenido con vida y (relativamente) bien tratado hasta el día fatídico de su sacrificio. Es, al menos, la lectura retrospectiva (y seguramente demasiado esencialista y romántica) que puede hacerse de su destino.

En esta perspectiva, es llamativo que, al igual que un típico prisionero de guerra amazónico, don Capëtë haya acabado por conseguir, después de varios años, una mujer chácobo. Era una mujer mucho más joven, al menos cincuenta años menor que él, pero que tenía la desgracia de ser minusválida, sobre todo en el plano intelectual. Era físicamente poco atractiva, estaba siempre mal vestida, mal peinada y sobre todo tenía una inteligencia muy deficiente (“así medio muda”, me comentó alguna vez un amigo chácobo). Por así decirlo, se trataba de una mujer que nunca iba a poder casarse, y cuyos padres fueron felices de “entregarla” a don Capëtë. Por su parte, él tendría quien le cocinara, quien limpiara su casa, quien le hiciera compañía. Y también era una manera de confirmar su integración a la sociedad chácobo, aun en su justo lugar: en lo más bajo de la escala social, a través de una alianza que rozaba el grado cero del matrimonio.

Los chácobos son uxorilocales, y se trataba pues de un matrimonio atípico, ya que la novia iba a residir donde su marido y no al revés. Pero claro, para la familia se trataba menos de perder a un yerno "útil" que de deshacerse de una boca inútil. Notemos de paso que la familia de don Toro, en un contexto muy marcado por la vigencia de la uxorilocalidad, siempre se las arregló para no respetar la regla, con la activa complicidad de los misioneros obsesionados por los modelos virilocales de la Biblia (más informaciones sobre ese tema en Villar, 2015). En efecto, el poder político de Toro y sus hermanos descansa en parte sobre el hecho de que todos optaron por matrimonios con mujeres carayanas, lo cual les permitió quedarse juntos, librarse de la autoridad de un suegro chácobo y reforzar sus alianzas con el mundo urbano de los carayanas. Casando a su empleado de esta manera, al estilo virilocal, sólo reprodujeron en suma una estrategia que ya antes les había servido bien.⁴ Y, una vez más, con un beneficio que rozaba el grado cero de la ventaja política...

Dicho eso, don Capëtë sólo era un resorte ínfimo en la estrategia económica de los chácobos. Y si bien se había integrado relativamente bien a la comunidad, seguía siendo un extranjero y, sobre todo, un brasileño.

¿Qué pasa con ser brasileño?

Brasil no se encuentra lejos del territorio de los chácobos. Si bien la mayoría de ellos vive en Alto Ivón y en sus alrededores, otra parte reside más cerca de su territorio de origen, en el río Yata. Para ellos, la ciudad más cercana no es Riberalta sino Guayaramerín, en plena frontera con el Brasil, frente a su gemela Guajará-mirim, del otro lado de la frontera. Además, históricamente hablando, parte de los antepasados de los chácobos, conocidos como karipunas, vivían en territorio brasileño (Córdoba y Villar, 2009).

Los chácobos de Alto Ivón se asentaron más temprano que los del Yata, tienen escuelas bilingües y están regularmente expuestos a la ineludible retórica nacionalista. Izan la bandera cada mañana cantando el "ritmo nacional", por más que varios de los más jóvenes confunden los "hados propicios" con helados sabrosos... En cambio, los del Yata, mucho más aislados, parecen tener una idea más borrosa de las realidades geopolíticas. Los niños del Yata a los que pregunté en 1993 (pero las cosas han podido cambiar desde entonces) no tenían idea de que vivían "en Bolivia". Claro que sus padres sabían más, y algunos de los chácobos del Yata han vivido en Brasil, hablan portugués e incluso los de Alto Ivón tienen cierta idea de aquel país. Pueden pensar incluso en ir allá, como hizo por ejemplo una jovencita quien, peleada con su familia por un amor frustrado, huyó a Brasil. Sabía muy bien que su familia tendría muchos problemas para encontrarla allí: mucho más que si se hubiera quedado en Bolivia.



Yopa Roca – Foto: D. Villar

Sin embargo, la mayoría de los chácobos, incluso los de Alto Ivón, sólo tiene una idea bastante vaga del país vecino. Hasta hace poco, utilizaban para nombrar a sus habitantes una expresión que, hay que decirlo, hacía poco caso de la complejidad de la población: así, todos los brasileños eran “*chêquëbo*”, “negros” (*chêquë*, ‘oscuro’, -*bo*: sufijo colectivo), y ese nombre era para ellos netamente peyorativo, pues el negro evoca la suciedad.

Los brasileños pueden ser objetos de burla; por ejemplo, se imita su rechazo a comer mono y su manera de decir “macaco é como ‘j’ente” (¡en portugués, con la jota!). Para explicar las tendencias sádicas de Martorell, a veces se insiste sobre el hecho de que era originario de Guayarará, como si este origen “dudoso” pudiera explicar aunque sea en parte sus abusos, librando indirectamente de culpa a los “verdaderos” bolivianos. Así, los brasileños encarnan de cierta manera, y desde hace mucho, la figura de una alteridad desvalorizada, aun cuando algunos chácobos la reivindican a veces para justificar su pobre conocimiento del español. Así, para negar que era “indio”, un hombre del Yata dijo a uno de sus compañeros de borrachera: “Yo ni não soy chacobo, não, soy de Walalami-li”. El chiste resulta irresistible para los chácobos de Alto Ivón, que se burlan de sus parientes que no solamente se niegan a asumir su identidad indígena sino que conocen tan poco el mundo exterior que ni siquiera logran pronunciar bien “Guayaramirim”, con lo cual evidencian doblemente la condición originaria que quieren disimular. La auto-contradicción es objeto universal de burla pero, en este caso particular, el humor seguramente se acentúa por la absurda idea de que alguien pueda ser tan poco sofisticado como para reivindicar una identidad tan poco prestigiosa como la brasileña.

Para volver a don Capëtë, vemos pues que, además de todos sus problemas, su nacionalidad de origen le jugaba en contra, mucho más cuando apuntaba de forma indirecta a una región en la cual habían actuado antaño los abusivos patrones de los chácobos. Durante una entrevista sobre su muerte realizada en agosto de 2015 con un compañero chácobo (don Paë Chávez, alias Paëcito), este último hablaba sistemáticamente de la nacionalidad de Valdemar Lima como si tuviera una conexión necesaria con sus poderes maléficos. De su llegada a su pueblo después de 25 años en el Benicito, por ejemplo, comentó (en castellano): “Aquí trabajo 5 años. Aquí en Alto Ivon. Como el é *brasileiro*, y él era brujo. Bien brujo era, el *brasileiro*”. Y, media hora después, en relación con la mujer que supuestamente había matado, siguió diciendo: “Sabemos que la había brujeadado. Sabemos que él era viejo, curandero, *brasileiro*, ¿no?”.

La muerte de don Capëtë

La ejecución de don Capëtë ha sido contada en los periódicos locales de Riberalta y brevemente mencionada en la tesis de una antropóloga italiana, Isabella Lepri, que llegó a Alto Ivón poco después de los hechos y que no pudo quedarse por el nerviosismo general y el recelo hacia los carayana de aquel momento (Lepri, 2003). En esas

circunstancias, Isabella se fue y escribió su tesis sobre los ese ejja –seguro que algo enojada conmigo por haberle hablado de la acogida, la apertura y la generosidad de los chácobos... pero ésa es otra historia.

Así como la cuentan los chácobos, la historia de la muerte de don Capêtê es la siguiente. Una mujer muy enferma, afiebrada, habría dicho en su lecho de muerte que había visto a don Capêtê en su sueño, mandándole hechizos, y que entonces supo que él era el responsable de su enfermedad. Cuando murió al día siguiente, en el momento del entierro, la familia no tenía ninguna duda sobre quién había sido el culpable y decidió vengarse enterrándolo junto con su víctima. La mujer había sido picada por una hormiga *tucandeira* (*Paraponera clavata*; *buna* en chácobo y en castellano regional), que suele provocar fuertes dolores, hinchazón, fiebre y hasta necrosis de la zona picada, pero normalmente sin resultados fatales. El deceso era pues algo sospechoso (aunque pueda suponerse que la difunta tenía otra enfermedad, diabetes tal vez, susceptible de acentuar los efectos del veneno).

En la mañana, después del velorio y de los llantos rituales que duraron toda la noche, la familia de la difunta fue en busca de don Capêtê, que según algunos estaba en pleno ataque de malaria, o por lo menos bien trancado en su casa, y por supuesto, temblando. Los dos hijos de la difunta le pegaron, a pesar de sus gritos y sus súplicas, y lo obligaron a cargar a la muerta (algunos dicen que como si hubiera sido una pesada cruz de madera) del almacén hasta que se desmayó, vencido, y que tuvieron que arrastrarlo entonces con un bejuco hasta la tumba. Lo arrojaron ahí y lo cubrieron de tierra:

“Los hijos dijeron: ‘nadie se va meter, porque de repente hay problema. Sabemos que no tiene familia’. Y ello creía así. Y entonces de allí ya ellos cogieron bejuco, así de diez metros de bejuco, de bejuco bueno, lo sacaron y lo amarraron así en el cuello, lo amarraron. Lo amarraron así en el cuello con el bejuco. De ahí los dos hijos lo arrastró. Y esta muerta que estaba adelante, la llevaron los otros ya [...] Y tenía su reloj, lo botaron, tenía su placa, todo el placa lo botaron. Entonces de ahí ya, así arrastrando, arrastrando, arrastrando lo llevaron hasta el cementerio. Y de ahí ya toda la cadera de aquí, Papa, de aquí se había raspado el tronco como si lo habría arañado todo la sangre así. Y así que de vivo arrastró [los matadores] a Valdemar. Y atrás que miro o sea que miraron: ahí estaba la señora junto de este hueco, estaba junto del pozo estaba la señora. Entonces, de ahí ya, empezaron a mirar, empezaron a llorar primero, después, y pon: le pusieran al pozo a la muerta. Y ya cuando aún estaba vivo también Valdemar. Entonces de ahí ya, de ahí ya encima lo empujaron, sí. O sea que ya la muerta estaba en el pozo, de ahí encima del cajón también. De ahí ya lo tumbaron al pozo. De ahí ya cuando quería levantar ya lo echaron tierra. Echaron tierra así vivo. A lo así se fue. A lo así volcado se fue. Ahí quería levantar. Echaron tierra. Harta tierra echaron. Bastante tierra echaron a Valde-

mar. Porque el cajón estaba debajo y encima estaba Valdemar. Entonces echaron tierra y después ya cuando ya echaron tierra, ay Dios, alzó su mano así, y ya no más echaron más tierra encima y ya pisotearon ya con el piés ya: 'to to to', lo pisaron a la tierra, así”.

(Paë Chávez, agosto de 2015)

Un amigo boliviano, casado con una mujer chácobo, me dijo que antes de morir don Capêtê habría confesado que su plan era de acabar con todos los chácobos y que se habría adueñado en menos de cuatro años de sus tierras, si lo hubieran dejado. Otro amigo chácobo dijo por su parte que, justo antes de que el último montón de tierra le tapara la cara por completo, Valdeco habría prometido vengarse, jurando que su alma volvería a atormentar a sus asesinos –tal vez lo creía de verdad, o tal vez se trataba de un último intento desesperado por salvarse. Según otro testimonio más creíble, de primera mano, Valdemar Lima ya se había desmayado cuando lo enterraron: sólo movía un poco el brazo, y es sólo al día siguiente que los carayanas del lugar empezaron a insinuar que su alma merodeaba el lugar debido a su mala muerte. Como prueba, los perros ladraron dos días sin parar, sin dejar dormir a la gente... Sea lo que fuere, los chácobos han visto en esas palabras la prueba de su culpabilidad, de sus poderes de chamán capaz de matar y deseoso de haberlo, incluso desde el más allá.

Tal vez pueda identificarse allí la prueba de cierta compatibilidad entre los sistemas de creencias de carayanas y chácobos. En todo caso, no encontré a ningún chácobo que pareciera arrepentirse de nada, y debo confesar que, por el cariño personal que tenía hacia el anciano, y en cuanto agnóstico por lo que toca a la hechicería, eso me dolió. Dicho eso, hay que notar que las autoridades tradicionales de Alto Ivón, don Toro en particular, no estaban ahí en el momento de los hechos. Y muchos dicen que, de haber estado presentes, el entierro habría tenido un final menos trágico.⁵ En otras palabras, existe cierto consenso sobre el hecho de que fueron las familias menos “urbanizadas” de Alto Ivón los que hicieron justicia por mano propia al modo chácobo, aun si la dimensión cristiana de los hechos (el papel de la cruz en la escenografía de la ejecución) no deja duda sobre el carácter sincrético de lo que pasó.

De hecho, los chácobos más urbanizados no tienen problema en recurrir a las instituciones nacionales para arreglar sus problemas, en particular cuando involucran a carayanas. Me acuerdo, por ejemplo, de una reunión en el galpón de Alto Ivón: para solucionar un caso parecido, en el cual se acusaba a un carayana de haber hechizado a una familia chácobo, se barajaron públicamente varias opciones, desde la ejecución del culpable hasta cosas más cosmopolitas, como una queja formal ante las autoridades a través de un abogado. En otras palabras, arreglar internamente los asuntos de brujería no es en Alto Ivón una regla absoluta. El carácter sincrético del asunto, sobre todo la dimensión cristiana de la cruz, es muy evidente. Es algo que hay que tomar en cuenta para entender lo que pasó después, cuando las autoridades regionales se en-

teraron e intervinieron. Dicho eso, la cuestión ahora es saber si don Capêtê fue ejecutado como lo habría sido un chamán chácobo, o si el trato que le dieron revelaba algo de su condición de carayana.

¿Qué pasa con el hecho de ser enterrado vivo?

Afortunada, o desafortunadamente, no tengo muchos datos sobre las antiguas ejecuciones de personas acusadas de brujería entre los chácobos. En uno de los pocos casos que me contaron, una mujer no fue enterrada viva sino matada a palos, y luego todos sus orificios fueron tapados con puntas de bambú. No tengo tiempo de entrar en detalles, pero al parecer, según varios testigos chácobos, el medio más eficaz de deshacerse de un brujo es quemarlo (lo que plantea una vez más el problema de la eventual influencia cristiana, pero ése es otro tema): “Antes, pero no este año, pero antes, dice, antes nosotros, había dice una persona embrujaba, su padre iba ande su casa, el brujo, ahí lo flechaba; lo flecha y lo juntaba el fuego, y lo quemaba” (Paë Chávez, agosto 2015).

En cambio, el tema del ahogamiento recuerda la ejecución de un hombre acusado de brujería en los tiempos de uno de los patrones abusivos, en la década de 1950. Para deshacerse de él, el patrón habría pedido a uno de sus empleados chácobos que le atara una piedra al cuello de su paisano y lo ahogase en el río. No fue enterrado vivo, pero en fin, no es algo tan diferente. En otra ocasión, para vengarse del asesinato de uno de los hermanos Martorell, su familia habría hecho ahogar a un jefe de los chácobos en el río, con la ayuda de una patrulla militar. Esto hace pensar también que quemar sería la manera chácobo de deshacerse de los brujos, mientras que ahogarlos sería el método carayana. La crucifixión simbólica de don Capêtê y su posterior ahogamiento sugieren que habría sido muerto como un carayana, como la gente de Martorell mataba a los chácobos de antaño, y no como los indígenas mataban a sus propios brujos. Sea lo que fuere, el epílogo de esta historia tiene un interés particular para la temática de las relaciones con el Estado, visto que hizo intervenir la policía y otras autoridades.

Para entender la forma que tomó la ejecución del pobre Capêtê, también vale la pena notar que –según el testimonio de mi amigo Paëcito– al frente de la comisión que llegó de Riberalta para investigar sobre el caso, estaba el jefe Rabi Toro Ortiz. Él comentó los abusos cometidos otrora en el Benicito, y habría dicho:

“Nosotros tenemos ley del monte. ¿Qué quiere decir ‘ley del monte’? Ley del monte nosotros por aquí, por ahí se lo matan a los carai a nosotros, nosotros los crucificamos. Los crucificamos en medio de la carretera. Ahí podemos crucificar nosotros a un carai que nos ha baleado a uno de nosotros. ¿Por qué

vamos a crucificarlo allá? Para que vean los pasajeros que van en la flota, que van en todas la movilidades: para que lo vean.”

Así, en relación con la brutalidad de los carayana contra ellos tanto hoy como en el pasado, los chácobos reivindican formas de venganza que se destacan por su carácter particularmente simbólico, espectacular, nítidamente extrovertidas. Por lo que parece, Valdemar Lima recibió un tratamiento que mandaba un mensaje a un destinatario fundamentalmente extraétnico...

Desenlace

Avisada por un profesor carayana que estaba en la comunidad en el momento de los hechos (y que fue obligado unos meses después a salir de la misma), la policía no tardó en intervenir: “cuatro camionetas de pura policía”, mandada por el subprefecto, don Héctor Bacalazo. La reacción de los chácobos fue unánime y solidaria. Nada de dejar a las autoridades locales involucrarse en asuntos internos. Estaban en su casa y arreglaron sus asuntos a su manera. No tenían que rendirle cuentas a nadie. Toro Ortiz llamó por radio en todas las comunidades del territorio (28 en total), para pedir refuerzos, y vinieron centenas de personas estratégicamente armadas con arcos y flechas, para que la policía no les confiscara sus fusiles de caza, y sin duda alguna para dar más credibilidad a la dimensión “indígena” de sus argumentos.

Siguió un episodio bastante agitado, en que se bloqueó el camino a la comunidad con troncos de árboles para impedir la llegada de más policías que querían desbloquear la carretera. La cosa pudo ponerse dramática y diez años después los chácobos todavía recordaban traumáticamente la experiencia; de hecho, sólo mucho tiempo después la gente comenzó a hablar, y mis amigos chácobos me contaron lo que pasó. El enfrentamiento con las autoridades bolivianas despertó, por supuesto, antiguos recuerdos. En varias oportunidades de la historia chácobo, los asesinatos de carayanas habían provocado enfrentamientos con el ejército, por ejemplo en Puerto Limones y en Caimanes en los años ‘40 y ‘60 del siglo pasado. A veces los chácobos ganaban, otras veces no. Así, aunque el hecho de emplear la violencia contra los indígenas sea hoy mucho más problemático que antes, el riesgo real en estos enfrentamientos era claramente peor para los chácobos. Uno se imagina muy bien la gravedad de la situación, así como la tensión reinante.

Hubo, claro, negociaciones, en las cuales un elemento esencial fue la cuestión de la autonomía indígena. El argumento de la policía era que, como la víctima era extranjera, el asunto ya no era solamente interno. Pero los chácobos no pensaban lo mismo, y de ahí el título de este artículo: “*Si matamos a un brasileño, ¿en qué le concierne al*

gobierno?". Tal como lo contó mi amigo Paë Chávez, los acontecimientos fueron los siguientes:

"Entonces de ahí ya, bravo se vino este don Héctor Bacalazo. Bravo se vino con su sogá para amarrar, para llevar a [los matadores]. Nosotros hemos dicho: 'Señor por favor, escuche nuestra palabra. Como que usted es una autoridad, y nosotros somos, nosotros estamos en nuestra casa. No es nomás como un pollo y cogerlo y llevarlo y botarlo al camión y llevarlo ya nomás de una vez. No. Primero ustedes como autoridades tiene que respetar a nosotros y nosotros, lo que nosotros no hemos estudiado pero sabemos y respetamos de usted como autoridad'. De ahí 'está bien'. O sea que, sub-prefecto era, bravo también, y nos miraba la policía. Entonces nosotros hemos dicho 'mire usted, señor, cuando trabajaba (en el) Benicito nuestro abuelo, a su cántaro de nuestro abuela, lo baleaba, lo baleaba, lo baleaba. A chivé, derramaba chivé. Lo correteaban a bala. Como siempre, el Rabi dice: nos baleaban, nos reteaban, nos mataban nuestros abuelos. Así queríamos hacer nosotros a los carái. Pero nosotros, el raíz que hemos nacido, ya no, ya no lo hacen a nosotros así porque ya nosotros ya tenemos ya, tenemos derecho ya. Porque ese tiempo, no sabía nada, no sabía nada, este nuestro abuelo. Lo correteaba, y lo huasqueaba a los chicos, antes, y los amarraba: así hacía. Así nos quiere hacer a nosotros, pero ahorita no. Por eso que nosotros, nosotros tenemos ley del monte. [...] Ya nosotros tenemos derecho. Ya nosotros tenemos, este de que nosotros estamos estudiando un poco. En eso, en eso yo creo que en ese camino quería hacer nosotros este alguno de lo brujo, pero ahorita: ¡no! Por eso que ya no es nomás llevarlo, agarrarlo y llevarlo a nosotros. Porque nosotros tenemos también ley del monte que nosotros podemos hacer. [...] Sí, tenemos autoridad. Tenemos dirigentes de nosotros, tenemos presidente, vicepresidente, capitán y sub-capitán, cacique y de todo nosotros tenemos. Pero ante no era así. Pero ahora, dijo, nosotros, no es nomás cogerlo y llevarlo al cárcel. Aquí nosotros vamos hacer el documento primero."

Constatando que la totalidad de los (bien armados) representantes de todas las comunidades chácobos estaban de acuerdo, el sub-prefecto tuvo que cambiar sus planes. En vez de apresar a los jóvenes matadores, regresó con fotos de sus cabezas rapadas y un documento en el cual las historias de violencia, tortura y matanzas del tiempo del Benicito ocupaban mucho más espacio que el caso de homicidio por brujería que venía inicialmente a investigar. Esta vez, los chácobos fueron finalmente los ganadores. Percibiendo su firmeza y temiendo seguramente un baño de sangre, los policías dieron media vuelta y se retiraron. Isabella Lepri tuvo que cambiar su proyecto de tesis y la cooperativa ya no existe, reemplazada por un comercio realizado directamente por

patrones de Riberalta (que compran los productos) y por pequeños empresarios chácobos (que venden de forma minorista en la comunidad).

Conclusión: la noción de “ley” indígena

La conclusión de los chácobos sobre el episodio parece ser que, a fin de cuentas, fue su propia ley la que prevaleció. Pero, si bien es cierto que parecen haber salido victoriosos, quisiera concluir planteando un elemento de reflexión tal vez trivial, pero que no siempre se toma en cuenta suficientemente cuando se habla de las relaciones interétnicas. Es la noción de “ley chácobo”, de la cual se habla mucho hoy, pero que no tiene demasiada relevancia antropológica. Por así decirlo, la manera que tienen los chácobos de arreglar sus asuntos sigue, claro, normas sociales, preceptos morales y costumbres, pero la noción de “ley” chácobo, como la de “cultura” descrita para otras partes de la Amazonía, no tiene ninguna raíz histórica ni una auténtica relevancia a nivel local⁶. El concepto de “ley” pertenece a un sistema completamente diferente, a un modelo heredado del viejo mundo, el mundo de los carayanas, en el cual la noción de legislación y de codificación escritas desempeña un papel central. Pretender encontrar ese modelo en las costumbres de los chácobos es un acto etnocéntrico.

Es cierto que existe una palabra chácobo, *yoba*, que corresponde a la noción de “ley” y que hoy sirve para traducir este concepto. Pero se trata evidentemente de un neologismo creado por los misioneros para traducir la biblia. Este neologismo fue forjado a partir del término que remitía antaño a la noción de “consejo”, “orden”, “instructivo”, etc.; es decir, un concepto que se refería a preceptos más puntuales que normativos. Irónicamente, entonces, la idea de que pueda existir una “ley chácobo”, reforzada por la voluntad del gobierno de formalizar las “leyes” indígenas en el marco del pluralismo jurídico de un Estado plurinacional, ofrece a los políticos chácobos la libertad de maniobra para presentar como “rasgo cultural” algo que sólo depende de su propia voluntad.

Por ejemplo, desde hace unos años y con mucho éxito, don Toro accedió a altas responsabilidades políticas como presidente de la Central Indígena de la Amazonía Boliviana (CIRABO). Hace poco agredió a un oponente político, le pegó, y luego se justificó arguyendo la “ley” de los chácobos, como lo muestra este extracto de la revista en línea Erbol, del 25 de septiembre de 2014:

“El candidato suplente por la circunscripción especial del departamento del Beni de Unidad Demócrata (UD), Julio Quete, denunció este jueves que fue golpeado por un grupo de indígenas afín al Movimiento Al Socialismo (MAS), tras salir de un medio televisivo local de Riberalta; mientras que el presidente de la Central Indígena de la Región Amazónica de Bolivia (CIRABO), Ra-

by Ortiz, quien lideró la agresión, dijo que lo escarmentaron por chismoso, como se acostumbra en el pueblo Chácobo [...] Raby Ortiz justificó la paliza que le dieron a Julio Quete, por chismoso y porque dijo que los acusa en los medios de comunicación de estar vendidos al MAS. Indicó que el chisme se resuelve a golpes en el pueblo Chácobo, de donde es originario el dirigente indígena. Para justificarse, don Toro dijo: "Ese es enemigo de nosotros. La costumbre de nosotros es cuando hay chisme se enfrenta puño a puño; ahí uno se enfrenta como hombre, pero así hablando en canal 36, eso no es nuestra costumbre. Me molesta porque agarra mi nombre. Soy chácobo, soy indígena, esa es nuestra ley del pueblo Chácobo", aseveró a Erbol.

Para concluir, pues, sólo diré que don Capêtê también murió por una ley que no es la de la selva ni tampoco la de la pampa, y mucho menos la de la ciudad, sino tal vez, y simplemente, la ley de un destino ineludible. ○

Notas

* Traducido del francés por Isabelle Combès y Diego Villar.

- 1 Los datos etnográficos sobre los cuales se basa este trabajo han sido recogidos a lo largo de varios años gracias al generoso respaldo del IFEA (Instituto Francés de Estudios Andinos), del LESC (Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative, CNRS - Université Paris Ouest Nanterre) y de la ANR (Agence Nationale de la Recherche) por medio del proyecto Fabriqu'AM (*La fabrique des « patrimoines ». Mémoires, savoirs et politiques en Amérique indigène aujourd'hui*).
- 2 Es también en las cercanías del río Caimanes que el antropólogo sueco Erland Nordenskiöld (2002 [1911]) había logrado contactarse con algunas familias chácobo algunas décadas antes. Además, la cacería de "lagartos", para la venta de sus pieles, era en aquel entonces uno de los trabajos más comunes a los que los chácobo se dedicaban.
- 3 Contrariamente a lo que se opina muy a menudo sobre la actitud neo-colonialista de los antropólogos de otrora, autores como Wanda Hanke arriesgaron su vida denunciando la violencia contra los pueblos originarios de Bolivia: "I have intervened at the Bolivian government and also at the United Nations, but it was without any success - as it had been at the Human Rights League. I have provided them exact names of the slave traders and reliable data about the slave trade. An adult female slave was sold for ten thousand Bolivianos, a child for five thousand. Some of the Bolivian journals have published my articles about the slavery and therefore the government had ordered all the slaves to be moved to one mission. However, all this effort was futile due to the financial resources provided by the multi-millionaire Bruckner, and I was hardly able to save my own life. However, I was forced to leave the area." (Hanke, 1959, p. 147).
- 4 Según Wanda Hanke (1957) y los propios chácobos, esa estrategia de casamientos políticamente útiles parece haber sido usada en el pasado también con mujeres hispano hablantes tales como mama Rosa y sobre todo la muy famosa y ya mencionada mama Tohé.
- 5 Según Diego Villar (com. pers.), un malentendido debido a las pésimas condiciones de radio comunicación pudo haber sido el motor de la tragedia. Desde Alto Ivon, comunicándose con las autoridades en Ríberalta, se habría hablado de la muerte de don Valdeco, consultando lo que debía hacerse. Y habrían recibido la respuesta de que si alguien había muerto, había obviamente que enterrarlo... Sin embargo, los principales protagonistas, luego de la ejecución, habrían respetado todas las obligaciones rituales (ayunos, reclusión, pinturas, etc.) que incumben a un matador amazónico.

- 6 Sobre el desarrollo reciente de un equivalente semántico de la noción de "cultura" entre los chácobos, ver Erikson (2011, 2014).

Bibliografía

BÉGHIN, F.-X.

- 1976 [1973] Exacciones a las poblaciones indias de Amazonía. En: El etnocidio a través de las Américas (Robert Jaulin, ed.): 127-167; México, D.F.: Siglo XXI.

CARNEIRO, R.

- 1977 Recent Observations on Shamanism and Witchcraft among the Kuikuro Indians of Central Brazil, *Annals of the New York Academy of Sciences*, 293: 215-228.

CÓRDOBA, L. Y VILLAR, D.

- 2009 Etonimia y relaciones interétnicas entre los Pano meridionales (siglos XVIII-XX), *Revista Andina*, 49: 211-244.

ERBOL DIGITAL

- 2014 Indígena masista dice golpeó a un opositor por "chismoso"; Disponible en: http://www.erbol.com.bo/noticia/indigenas/25092014/indigena_masista_dice_golpeo_un_opositor_por_chismoso

ERIKSON, P.

- 2011 La patrimonialización de los cantos chamánicos chacobo. En: Por donde hay soplo (Jean-Pierre Chaumeil, Óscar Espinosa de Rivero & Manuel Cornejo Chaparro, eds.): 491-501; Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.

- 2014 El ritual como máquina del tiempo: ejemplos chacobo (Amazonía boliviana). En: Antes de Orellana. Actas del 3^{er} Encuentro Internacional de Arqueología Amazónica (Stephen Rostain, ed.): 399-406 y 553-555; Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos (Actes et Mémoires de l'IFEA, tome 37).

HANKE, W.

- 1957 Los indios Chácobos del río Benicito. *Revista Khana (La Paz)*, 3-4 (27-28): 11-32.

HANKEOVÁ, W.

- 1959 Neznámý indiánský kmen na jezere Jorá v Bolívii. *Československá etnografie*, 7(2):146-156.

LEPRI, I.

- 2003 We are not the true people. Alterity and Identity among the Bolivian Ese Eja, Ph. D. dissertation, London School of Economics, 314 pp.

LOWREY, K.

- 2007 Witchcraft as metaculture in the Bolivian Chaco, *Journal de la Société des Américanistes*, 93-2: 121-152.

NORDENSKIÖLD, E.

- 2003 [1911] Indios y blancos en el Nordeste de Bolivia. La Paz: APCOB/Plural.

RIVIÈRE, P.

- 1970 Factions and exclusions in two south american village systems, En: *Witchcraft Confessions and Accusations* (Mary Douglas, ed.): 245-255; Londres: Tavistock Publications, ASA Monographs, 9.

VILLAR, D.

- 2015 Procesos de evangelización en la Amazonia boliviana. Un drama misionero en tres actos. *Boletín Americanista (Barcelona)*, 70(1): 113-131.

WHITEHEAD, N. & WRIGHT, R.

- 2004 In darkness and secrecy: The anthropology of assault sorcery and witchcraft in Amazonia. Durham & London: Duke University Press.

Entre la brujería y la ley: los certificados de un iwishin awajún

Simone Garra

Université Paris Ouest Nanterre La Défense

A partir de Pierre Clastres (1978), toda una tradición de estudios antropológicos y de filosofía política ha descrito la Amazonía como el lugar privilegiado de “sociedades contra el Estado” irreductiblemente adversas a la formación de jerarquías estables y poderes centralizados. Más recientemente, Viveiros de Castro llegó incluso a definir al perspectivismo amerindio como una “cosmología contra el Estado” (2011: 912), un pensamiento radicalmente opuesto al principio unificador de la trascendencia, cuya principal inquietud sería “como dejarse investir por la alteridad sin que esta se vuelva un germen de trascendencia, una base de poder, un símbolo del Estado” (2011: 907). Ahora bien, en los últimos cincuenta años, la mayoría de las sociedades de esta región ha experimentado un contacto sin precedentes –por intensidad y rapidez– con el Estado-Nación y la economía capitalista globalizada. Las escuelas de los misioneros jugaron un rol clave para la expansión de las fronteras internas en las tierras bajas, sentando las premisas, si así lo podemos decir, “ontológicas” para la pacificación de estos grupos. La enseñanza de la escritura fue el primer objetivo de los misioneros en este proceso de “civilización” de la población indígena. En principio era el Verbo, la palabra (escrita) de Dios, pero también la del Estado: la Biblia y la Ley fueron introducidas al mismo tiempo como las dos caras de un mismo principio de autoridad trascendental. En este sentido, Goody (1977) demostró cómo la escritura jugó un rol fundamental en el proceso de mutación de muchas sociedades. Con la escritura –afirma el autor– “el Estado penetra en los hogares, en el corazón de la familia” (Goody 1977: 98 traducción mía). Durante mis primeras estadias en el Cenepa y Santa María de Nieva,¹ fui sorprendido al descubrir la gran importancia que los documentos escritos (actas, certificados, denuncias, etc.) tienen en casi todos los aspectos de la vida cotidiana de una aldea awajún. La experiencia de la alteridad y el sentido de exotismo que suscitaba en mí esta sociedad amazónica se encontraban así confrontados con la sorpresa de reencontrar allí una obsesión por lo jurídico para mí desagradablemente familiar.

En este artículo, quiero analizar la relación que los awajún entretienen con el “hacer documentos” a partir de un caso al mismo tiempo emblemático y paradójico: la

producción de certificados en el marco de las dinámicas de acusaciones de brujería. Pero antes de entrar en el análisis de estos objetos, introduciremos brevemente nuestro contexto etnográfico.

La revolución de la escritura entre los awajún

En un trabajo reciente sobre los awajún, Greene cita un pasaje significativo de una publicación del Instituto Lingüístico del Verano: “la palabra escrita ha revolucionado la vida de los aguaruna” (2009: 141). ¿En qué consistiría esta “revolución”? Ciertamente, tal y como ocurrió en otras sociedades amazónicas, y más en general amerindias, el proceso de alfabetización de la población awajún estuvo enmarcado dentro de relaciones violentas y fuertemente asimétricas. La novela de Vargas Llosa, “La casa verde”, inspirada en los relatos de los habitantes de Nieva,² nos muestra cómo –a mitad del siglo XX– los awajún eran víctimas de la violencia cotidiana de los militares y los comerciantes. La educación escolar impartida en el internado jesuita de Santa María de Nieva correspondía perfectamente a los intereses de pacificación de los patrones y los soldados, y no excluía humillaciones y castigos físicos. En muchos casos, los estudiantes del internado eran niños y niñas raptados por los militares en sus correrías y entregados a los misioneros para que los volvieran sirvientes de los patrones. No obstante, este proceso no puede ser descrito únicamente como una imposición. Una gran parte de los awajún se hizo promotora o aceptó con entusiasmo la creación de escuelas con el objetivo de instaurar relaciones más igualitarias con los *apach*.³ Una vez más, me parece interesante citar una anécdota contenida en la novela de Vargas Llosa: Juma, el líder de la gente de Urakusa, años después de haber sido torturado por haberse levantado contra militares y patrones, sigue reclamando la devolución del jebe robado y las mujeres raptadas. Burlándose de él, los soldados le entregan un papel de periódico firmado por el Cabo, aconsejándole ir a Lima para presentar su reclamo en el Ministerio. Pese a su analfabetismo, Juma entiende la jugada de los militares y despedaza el papelito. Vemos como, por entonces, los awajún ya se veían empujados a hablar, escribir y leer el idioma de los agentes de la colonización para defenderse de ellos.

La historia posterior de los awajún –la gradual emancipación de los maestros bilingües del paternalismo de los jesuitas y los lingüistas del ILV, la creación de comunidades nativas y federaciones (inter-)étnicas, su protagonismo en el movimiento indígena nacional, la “subida al escenario internacional” (Smith: 2002) de los líderes políticos y sus logros en ámbito jurídico, hasta la reciente oposición frontal a las políticas neoliberales del gobierno peruano– es interpretada a menudo en términos de “empoderamiento”. Por su parte, Greene (2009) pone más énfasis en las maneras en que los líderes awajún han familiarizado, hecho propio, “acostumbrado”, los discursos globales sobre la indigenidad, construyendo su particular camino de entrada hacia ella. Tanto en la retórica awajún co-

mo en la antropología política contemporánea, se subrayan las continuidades que existirían entre los “hombres fuertes” awajún encargados de conducir las empresas bélicas del pasado y los modernos “guerreros de plumas y de papel”, que “deben continuar guerreando, pero por otros medios ajustados a los tiempos” (Greene 2009: 267).

A mi parecer, estos enfoques –al centrarse en las biografías y los discursos “hacia afuera” de los líderes políticos– nos dicen muy poco acerca de cómo la escritura ha transformado las relaciones internas de esta sociedad. Una “revolución” que concierne primeramente el ámbito de la morfología social: los grupos que antaño vivían dispersos en territorios muy amplios se concentraron alrededor de las escuelas, constituyendo las primeras aldeas que –a partir de la Ley de 1974– obtuvieron el estatuto de Comunidades Nativas. El espacio de la comunidad, representado como un polígono superficial, reproduce la visión territorial del Estado: sus límites son líneas imaginarias –fronteras– que la separan de las entidades territoriales vecinas. Para su existencia oficial, las Comunidades necesitan estructurarse a partir de un modelo institucional que recalca el de cualquier organismo jurídico: una Junta Directiva (Presidente, Vicepresidente, Secretario, Tesorero y Vocal), un estatuto y una asamblea de los miembros. Encargada de organizar todos los aspectos colectivos, e incluso solucionar las disputas inter-personales, la asamblea comunal es en su esencia jurídica. Las reglas de convivencia al interior de este espacio están fijadas en reglamentos escritos y conciernen cada ámbito de la vida cotidiana de las personas: como ya subrayó Brown (1984: 120) una gran importancia es dada a las normas sobre la sexualidad y el parentesco, pero también a los movimientos de las personas, sus actitudes y comportamientos, la utilización de recursos naturales y servicios, el trabajo, el comercio, etc. Estos reglamentos prevén castigos que van desde sanciones monetarias, reclusión en el calabozo de la comunidad, hasta la exclusión definitiva de la comunidad. Ahora bien, esta última pena es reservada exclusivamente a los que han cometido el delito de practicar la magia y la hechicería (*tunchi*). Tomando este “caso límite”, propongo desplazar el enfoque de la retórica de los “guerreros de pluma y papel” a las prácticas y los discursos que giran alrededor de la figura más marginalizada de la sociedad awajún: el “brujo”. De esta manera, quizás, tendremos una buena aproximación a las mutaciones internas provocadas por la “revolución de la escritura”.

Chamanes y brujos entre rumores y certificados

Entre 2009 y 2013, a lo largo de diferentes estadías entre los awajún del río Cenepa y los que viven en Santa María de Nieva (capital de la provincia de Condorcanqui), me encontré con una serie de documentos muy particulares, cuya principal función es certificar la inocencia de la persona acusada de haber provocado la enfermedad o la muerte de alguien por medios espirituales. A continuación, reporto la transcripción de

uno de estos certificados que me mostró el anciano Marcos durante una entrevista. Marcos, quizás el chamaán con mejor reputación en la región, vive en un caserío cerca de Santa María de Nieva.

Documento 1 (redactado con máquina de escribir)

**AÑO DE LA AUSTERIDAD Y PLANIFICACIÓN FAMILIAR
CERTIFICADO DE CURANDERÍA DEL CASERÍO DE TRES UNIDOS**

El señor Marcos Tuesta Sesejat, curandero y a la vez El Apu del caserío de Tres Unidos.

CERTIFICA

Que el señor Juan XXX, natural de XXX, domiciliado en la comunidad de XXX, con edad de 43 años con L.E número XXX se presenta en mi despacho culpado como brujo.

Según chequeo de mi parte no se encuentra ninguna culpabilidad, es una persona sana, solo dicen por envidia, habiendo otra persona que daña al enfermo.

De aquí, en caso contrario le siguen culpándole, la persona quien le calumnia será denunciada ante la autoridad competente de la subprefectura.

Para tal efecto firmamos la junta directiva del caserío. Y el testigo.

TRES UNIDOS, 11 de diciembre de 1991

Marcos Tuesta
Apu del Caserío Tres Unidos
(firma y sello Apu Caserío Tres Unidos)

Mario XXX
Presidente del APAFA
(firma y sello APAFA
Caserío Tres Unidos)

Samuel XXX
Secretario del Acta
(firma y sello Secretario
Caserío Tres Unidos)

Oswaldo XXX
Policía de la Comunidad XXX
(firma)

En un trabajo de Guallart (1989: 138), tenemos prueba de la existencia de certificados parecidos ya en 1984. Actualmente, en las comunidades del Cenepa y el Alto Marañón, la certificación de la inocencia de un presunto *brujo dañino (tunchi)* por parte de un chamán (*iwishin*)⁴ se ha vuelto una práctica común. Los reglamentos de algunas

comunidades imponen incluso que el acusado de brujería posea tres certificados de este tipo, emanados por tres *iwishin* diferentes, para demostrar su inocencia y así poder seguir viviendo en la comunidad.

Como en un sinnúmero de otras aldeas, en la Amazonía como en otras regiones y continentes, entre los awajún las sospechas y las acusaciones de brujería constituyen parte integrante de las relaciones entre vecinos. Una enfermedad grave o la muerte de una persona es explicada primeramente a partir de las tensiones que conciernen la esfera social. ¿Quién me tiene rencor? ¿Con quién he discutido? ¿Quién me envidia? Éstos son los primeros de una larga serie de interrogantes que afligen al enfermo. La concepción chamánica de la enfermedad de los awajún participa en el “complejo de los dardos mágicos” característico de la Amazonía noroccidental. Además, en los últimos treinta años, nuevas prácticas de curanderismo y hechicería, tales como el *vegetalismo* y la *magia*, se han difundido en la región, interactuando con las teorías locales del *juwak* y los *tsentsak*.⁵ Soñar repetidamente con alguien o ver a una determinada persona durante una toma de *baikoa*⁶ o *natem* mezclado con *yaji*,⁷ va alimentando la certeza del enfermo de que esta persona le está haciendo daño por medio de la brujería. Las sospechas son comunicadas rápidamente al núcleo de parientes más cercanos y se transforman pronto en rumores que circulan al interior de la aldea.

Dependiendo de las relaciones y las posiciones recíprocas del enfermo (o pariente del difunto) y el sospechado de haber cometido un acto de brujería, una acusación puede ser pronunciada abiertamente dentro de la asamblea comunal. De todas maneras, cuando las sospechas, las enfermedades y las muertes se multiplican, será inevitablemente la asamblea el órgano encargado de tratar el asunto. La cuestión “brujería” es insertada entonces dentro de la agenda de la asamblea y notificada en el libro de las actas. A menudo, antes de iniciar, se entona el himno nacional y siempre se conforma una Junta Directiva de la Mesa, compuesta por un presidente de la mesa, un secretario de la mesa y uno o dos vocales, normalmente varones adultos. Estas figuras son propuestas y elegidas por los presentes. El presidente tendrá sobre todo el encargo de introducir el argumento de discusión, distribuir los turnos de palabra y mediar, hasta que la asamblea logre el consenso de la totalidad o la mayoría de los habitantes. Él o los vocales ayudan al presidente en estas tareas, mientras que el secretario resume y transcribe los puntos salientes y las decisiones tomadas durante la discusión en el Libro de las Actas (normalmente en español pero también en awajún, según la preferencia del secretario).

Las discusiones entre los awajún son normalmente muy animadas y aún más cuando se discute de casos de brujería. Las amenazas de muerte proferidas en estos contextos no deben ser tomadas a la ligera. Como es bien sabido por todos los que conocen los jíbaro, la venganza de los parientes del difunto contra el brujo responsable de su muerte es considerada no solamente “legítima” sino incluso una obligación moral hacia él. El acusado buscará normalmente defenderse de estas acusaciones, alegando

su inocencia y eventualmente contra-acusando y desviando las sospechas hacia otras personas. Cabe además la posibilidad de que alguien pueda ser *tunchi* sin saberlo, porque otra persona introdujo en su cuerpo los *tsentsak* o cargó un espíritu *pasuk* dañino en su espalda, o que *tunchi* o un *mágico* estuvo “jugando por cuenta de otro”, es decir, utilizando una tercera persona para hacer daño a la víctima. Por todas estas razones, se necesita la intervención de un *iwishin* públicamente reconocido para determinar la identidad de la persona responsable del *daño*. Los *iwishin* viven normalmente fuera de las comunidades nativas, en parcelas de tierra privadas, pueblos y ciudades. Se trata normalmente de chamanes y *vegetalistas* awajún y wampis o de curanderos *apach*, en su mayoría originarios de Chiclayo, Piura, Cajamarca, Huancambamba y Bagua.

He identificado tres situaciones-tipo de intervención de los *iwishin* en las dinámicas de acusaciones de brujería. Estas tres situaciones presentan un grado creciente de publicidad y “oficialidad”. Pueden constituir tres momentos diferentes dentro de un mismo proceso.

La primera situación es la consulta informal y no involucra ningún tipo de documentación escrita. El enfermo acude donde el *iwishin* para curarse y puede pedir la identificación de su agresor espiritual. En este caso, el chamán o curandero normalmente proporciona indicios acerca de determinados eventos o características de la persona que tienden a confirmar las sospechas del enfermo pero evita de indicar directamente a alguien. El *iwishin*, de esta manera, alimenta los rumores que desembocaran en una acusación. Cabe señalar que, si bien todos los *iwishin* afirman que ellos se dedican únicamente a la curación, esta tipología de consultas informales –que involucran únicamente a él y su cliente– pueden servir también para el objetivo opuesto: es decir se puede pedir al especialista ritual que realice un acto de brujería en contra de alguien.

En la segunda situación, una comisión oficial de la comunidad acompaña a un acusado de brujería donde el chamán para que éste declare si él es o no es un brujo. Esta situación resulta de una decisión de la asamblea, donde el juego de acusaciones y contraacusaciones ya se dio públicamente y la decisión de realizar una consulta donde el *iwishin* fue notificada por el Secretario de Mesa en el Libro de Actas de la comunidad. Los miembros de la comisión de la comunidad –compuesta por el apu o alguien que tiene un cargo oficial dentro de la comunidad (p.e. un agente de la policía comunal)– tienen la importante función de ser testigos de la palabra del chamán. El certificado será entonces firmado por el chamán y los demás presentes. Es el caso del documento que presentamos anteriormente y que analizaremos con más detalle.

En la tercera situación, el *iwishin* es contratado por los comuneros y traído a la comunidad. Esto ocurre cuando se han registrado varios casos de enfermedades y muertes sospechas. Todos los comuneros deben contribuir a pagar al especialista ritual, que puede cobrar cifras muy altas, en algunos casos entre 1.500 y 2.000 soles. Asimismo, todos los comuneros deben presentarse en el local comunal para asistir y someterse a un “chequeo”, es decir, someterse a la mirada del *iwishin* encargado de descubrir al *tunchi*. Una vez que los comuneros son reunidos, el *iwishin* examina a los

sospechosos y luego cada individuo de la comunidad, para decir quién es y quién no es brujo. Todo acto del chamán aquí es público y transcrito en las actas. Al final de la sesión, se certifica el veredicto del *iwishin*: se producen certificados como el que hemos presentado anteriormente para desmentir las acusaciones hacia alguien o se notifica en el Libro de Actas la expulsión definitiva del brujo de la comunidad. Esta medida extrema es vista como la única solución posible para garantizar la tranquilidad y el bienestar de la comunidad, y evitar que el caso desencadene la lógica de la venganza de sangre, una eventualidad siempre presente.

Acusando, desmintiendo o confirmando las sospechas, el *iwishin* está entonces en una posición de poder con respecto de los comuneros. Este poder que los comuneros otorgan al especialista ritual se debe a su supuesta capacidad de ver lo que para los demás es invisible: la subjetividad escondida de los fenómenos, la causalidad oculta de las enfermedades y la muerte. Como afirma Viveiros de Castro “la buena interpretación chamánica es aquella que consigue ver que cada acontecimiento es, en realidad, una acción, una expresión de estados o atributos intencionales de algún agente” (2004: 44). Ahora bien, como se ha mencionado, cada hombre y mujer puede intentar escrutar las intencionalidades escondidas de los fenómenos durante el sueño o la experiencia de la visión inducida por los psicótrópos. Sin embargo, una cuestión central se pone en el interior de la comunidad ¿cómo saber si él que acusa está diciendo la verdad o está calumniando a alguien deliberadamente? De hecho, “calumnia” es el término que es usado en el certificado que hemos presentado, y la “calumnia” es explícitamente prohibida y sancionada en las comunidades. La manipulación de los rumores aparece constantemente en las dinámicas del conflicto entre awajún en todos los niveles: desde las relaciones sentimentales a las relaciones con el Estado y los poderosos actores del capitalismo internacional. Además, varios de los awajún con quienes hablé afirmaron que “la ayahuasca a veces miente”, es decir que no se puede confiar totalmente en las visiones de una persona “normal” bajo el efecto del *natem/yaji*, las plantas más usadas en estas situaciones.

Se hace necesaria por lo tanto, la intervención de un hombre (muy raramente una mujer) con experiencia y fama en este ámbito, que se encuentre por encima de las partes en causa. En otras palabras, alguien que esté en una posición de superioridad y *objetividad*, con respecto de los demás. Por lo tanto, la preferencia por los *iwishin* que son exteriores al grupo, sean ellos shuar, wampis o mestizos, no se explicaría solamente por la gran valorización que esta sociedad atribuye a lo que viene de afuera, conocimientos chamánicos *in primis*. Lo que aparece central es también su posición neutral con respecto de las relaciones inter-personales e inter-subjetivas que existen en el grupo. Es quizás por esto que los awajún afirman con frecuencia que “los chamanes awajún son mentirosos”. Posición muy particular, entonces, la del *iwishin*, llamado a subjetivizar el fenómeno enfermedad, atribuyendo la culpa a alguien, pero permaneciendo en una posición de objetividad, es decir, haciendo abstracción de las relaciones inter-subjetivas

entre él y el acusado, y entre el acusado y el acusador, para diagnosticar –y certificar– una verdad que no tenga nada de subjetivo: el ser *tunchi* de alguien. En este sentido, la posición del *iwishin* es comparable a la de un juez que, tras haber analizado las pruebas, escuchado a los testigos, el acusado y al acusador, establece la culpabilidad y la inocencia del imputado. Y también nos hace pensar en la relación que el médico establece con el cuerpo de su paciente para poder efectuar un diagnóstico: el primero ocupa una posición de sujeto (conocedor) y el segundo de objeto (conocido). En efecto, se dice que el *iwishin* mira el cuerpo del supuesto *tunchi*, así como el del enfermo, “como si fuera transparente”, “como rayos X”, para descubrir la presencia y la calidad de las sustancias chamánicas que hacen enfermar o permiten hacer daño a la persona. De hecho, vimos como en el documento presentado, el acusado de *tunchi* ocupa una posición pasiva con respecto del *iwishin*: él no tiene la palabra y ni siquiera firma el certificado.

Si la palabra escrita del juez es la palabra escrita de la Ley y si la palabra escrita del médico es la palabra escrita de la Ciencia, dos principios supremos y trascendentales del Estado occidental, ¿en nombre de qué principio trascendental la palabra escrita del *iwishin* establece una relación de sujeto – objeto con el acusado de brujería? Los datos presentados hasta ahora presentan un neto contraste con la rica literatura etnográfica acerca del “chamanismo de guerra” amazónico, donde curar, identificar al agente del ataque espiritual y contraatacar al enemigo son aspectos inescindibles de un intercambio peligroso pero necesario (Chaumeil 1985, 2004). En este sentido, el chamanismo jíbaro fue considerado por todas las etnografías como el motor de la venganza entre grupos⁸, una dinámica social que expresaría “en negativo” el principio de reciprocidad característico de las relaciones entre afines (Descola 1993). Según Descola (1982, 1993) y Taylor (1984), los chamanes, juntos con los “hombres fuertes” *kakajam*, serían los puntos focales de la red local de grupos de parentela, y dotarían de unidad ideológica y cohesión sociológica a sus respectivos “nexos endógamos”. Discutiendo las ideas de P. Clastres acerca de las “jefaturas sin poder” amerindias, Descola subraya cómo en estas sociedades se atribuye a los chamanes el “poder de mantener la vida e imponer la muerte, decir lo que es y lo que será” (1988: 823). Entre los jíbaro este estatuto los expone permanentemente a la venganza de los enemigos. En este sentido, las posiciones de *iwishin* y *tunchi* serían relativas a (y constitutivas de) las relaciones inter-subjetivas e inter-grupales.

Dijimos que en la actualidad los awajún otorgan a *iwishin* que son totalmente exteriores al grupo el poder de excluir definitivamente alguien que es interior al grupo. Ahora bien, tenemos que matizar estas afirmaciones. En primer lugar, muchos de estos *iwishin*, aun no siendo awajún, viven en la región y probablemente están muy enterados de los rumores de brujería que circulan entre las comunidades y el pueblo de Santa María de Nieva. Cabe siempre la posibilidad que el *iwishin* no sea suficientemente neutral y es por esto que en algunas comunidades se pide hoy la certificación de tres *iwishin* diferentes para poder contrarrestar la acusación de brujería. En segundo lugar, tuve no-

ticias de personas que fueron indicadas por los *iwishin* como *tunchi*, pero lograron permanecer en sus comunidades en virtud de su prestigio individual y sobre todo gracias al apoyo de una consistente red de parientes. De la misma manera, pero en el sentido inverso, algunos individuos que habían recibido los certificados de los *iwishin* que comprobaban su “ser personas sanas sin ninguna culpabilidad” finalmente fueron expulsados o tuvieron que escapar de la comunidad porque ya llevaban el estigma de *tunchi*.

El valor de la palabra escrita del especialista ritual es entonces precario y no parece tener tanto peso como para contrarrestar los rumores entre vecinos. Los *iwishin* mismos son los primeros blancos de estos rumores y constantemente tachados de *dañinos* o charlatanes. Cada año, entre 2009 y 2013, tuve noticia de un *iwishin* asesinado por represalia en la región de Condorcanqui. Por esta razón, como los acusados de brujería (*tunchi*), la mayoría de los *iwishin* viven lejos de las comunidades, sobre todo en los pueblos y ciudades de los *apach*, donde están relativamente protegidos por la presencia de policía y otras instituciones de seguridad. Comparando los relatos de los ancianos awajún sobre los chamanes de la época preescolar y las biografías de los *iwishin* actuales, me parece que éstos últimos ya no tienen el mismo prestigio, los mismos privilegios y la misma protección que gozaban los primeros.

Obligados a otorgar a un especialista ritual el poder de determinar la identidad del *tunchi* al interior del grupo, y obligados a empujar afuera del grupo a los especialistas rituales ya que éstos son los primeros potenciales *tunchi* y elementos desestabilizadores de la paz social, los awajún parecen atrapados en la contradicción entre las dinámicas inter-subjetivas que caracterizaban la vida en la época preescolar y la necesidad de un principio unificador que garantice el mantenimiento del orden de la comunidad nativa. Como hemos visto, esta contradicción se expresa en los términos de un constante conflicto entre el rumor y el documento.

De la brujería al Estado, del Estado a la brujería

El “certificado de curandería” que presentamos tiene como modelo los “certificados de buena conducta” otorgados por representantes de diferentes instituciones estatales (administrativas, educativas, policiales, militares...) a individuos ubicados en una posición subordinada, en el marco de una jerarquía explícitamente reconocida por ambas partes. Toda una serie de elementos formales participan en la construcción de la legitimidad del documento. En la cabecera aparece la “denominación del año”, aprobada cada año por Decreto Supremo, que constituye un requisito necesario para todos los documentos oficiales. En seguida, Marcos se autodenomina “Curandero y Apu del Caserío Tres Unidos”, poniendo así el énfasis en su autoridad. Ahora bien, ya vimos que el *iwishin* no tiene actualmente alguna autoridad al interior de la sociedad awajún, más allá de la que le otorga un determinado grupo en un determinado momento. Por

otro lado, el Caserío Tres Unidos no es más que una parcela privada de tierra, que hospeda unas tres casas, las del chamán, su hijo y su suegro. Si bien es cierto que, en una comunidad, el Apu o Presidente tiene una carga oficial, emanada por la asamblea comunal y reconocida por los Registros Públicos, en este caso Marcos es solamente el Apu de su propia familia, dentro de una parcela de tierra que le pertenece legalmente. Lo mismo vale para la “Junta directiva del caserío” que es compuesta por dos parientes estrechos de Marcos: además del Apu, están el Secretario que redactó el documento (hijo de la hermana de la esposa de Marcos) y el Presidente de la Asociación de Padres de Familia (el hijo de Marcos). Por su parte, el testigo que acompañó al acusado aparece como Policía de la Comunidad. Todos los nombres de los firmantes son acompañados por sellos que recalcan su posición de autoridades. En cambio, Juan se encuentra en la posición pasiva de “culpado como brujo”: al contrario que los demás, él necesita ser identificado (a través de lugar de nacimiento, residencia y número de libreta electoral), pero no tiene voz, ni firma, ni mucho menos sello.

La presencia (o la ausencia) de estos elementos formales al interior de los certificados de curandería no es anodina. La firma misma, como signo de identificación, se enmarca en una concepción social de la identidad del individuo históricamente y culturalmente determinada. Sus orígenes, como demuestra Fraenkel (1992), se remontan al siglo XVI en Europa. Según la autora, anteriormente los signos de identidad privilegiaban la parte inter-subjetiva del sí-mismo, la determinación del individuo por parte de su red de pertenencia. Con la firma, es la singularidad del ser que se vuelve central, aquella parte del sí-mismo irreducible a la los demás (1992: 10-11). En nuestro caso, vimos como el estatuto relacional e inter-subjetivo de *iwishin*, en el documento, es fijado como marca de auto-identificación por el firmante: “el señor Marcos Tuesta Sesejat, curandero y a la vez El Apu del caserío de Tres Unidos, certifica que...”. Algo que, como vimos, es también un reflejo de la relativa desvinculación de los *iwishin* y los grupos. El *iwishin* actual ya no se limita a proferir su potencia en los cantos, entonando la primera persona del pronombre personal (“*wi, wi, wi...*”) para desafiar a los enemigos humanos y no humanos. Su “yo” escrito y firmado lo ubica dentro de una sociedad en que las personas – en tanto que individuos únicos – son considerados portadores de atributos y roles institucionales que trascienden las relaciones inter-subjetivas (alguien es profesor, médico, ingeniero...).

La firma, los sellos y los demás aspectos formales confieren al escrito el valor de autenticidad gracias al cual puede tener una vida independiente de los sujetos y las circunstancias del acto ceremonial. En otras palabras, “la acción se centra en el acto jurídico mismo, en el documento” (Fraenkel 1992: 10 - traducción mía). Más allá del contenido del texto escrito, son estos elementos formales los que atribuyen agentividad al documento. Quizás estas características del lenguaje jurídico ya habían sido percibidas por el Juma de Vargas Llosa cuando entendió la burla de los militares y despedazó el pedazo de papel que ellos le habían dado (nos referimos a la anécdota reportada anteriormente). Quizás si se hubiera tratado de un papel redactado formal-

mente, con firmas y sellos de los militares, Juma habría intentado ir hasta Lima para reclamar sus derechos, aunque no hubiese servido de nada. Sea como fuera, en la actualidad, los awajún atribuyen un peso enorme no solamente a la escritura, sino más específicamente al texto como acto jurídico.

Este fenómeno ha sido descrito y analizado por otros autores en otras sociedades amerindias (Allard 2012, Gordillo 2006, Guzmán Gallegos 2012, Walker 2015). Gordillo (2006) discute a este propósito el concepto de “fetichismo del Estado” para describir la relación que los toba del Chaco entretienen con los documentos de identidad. El autor retoma el concepto marxista de “fetichismo de la mercancía”, es decir, la atribución a la mercancía de un valor independiente de la fuerza-trabajo, un valor que surge de la alienación de los trabajadores de sus productos. En el caso de los documentos de identidad, el fetichismo de los toba resultaría de su larga experiencia de “no-ciudadanos” en el contexto del Estado argentino. El Estado es visto entonces como una poderosa entidad separada de ellos y los documentos son considerados dotados de un poder intrínseco relativamente destacado de sus condiciones originales de producción (2006: 163). La fetichización consistiría en la reificación de determinadas relaciones en la materialidad del objeto o, como afirma Pouillon, “el proceso general por el cual una sociedad se vuelve opaca a ella misma” (1975: 115). En este sentido, me parece que la fetichización de lo jurídico no concierne solamente a los pueblos indígenas. Por el contrario, esta fetichización es uno de los medios a través del cual operan las relaciones de poder en el contexto de los Estados modernos. Al cargar de agentividad los documentos en su materialidad, se mistifican y se reifican las relaciones de violencia y desigualdad en las que se fundan las jerarquías sociales.

Lo paradójico de nuestros certificados de curandería es que ellos son creados al interior de un vacío jurídico, ya que la brujería no es considerada como delito por el Estado. Si los documentos como fetiches tienen la función de volver opacas las relaciones sociales para que ellas se reproduzcan de manera inconsciente, ¿qué relaciones están en juego en los certificados de curandería? Como hemos visto, la posición súper-partes del *iwishin*, llamado a pronunciarse en las disputas de brujería, es precaria y relativa puesto que él mismo está expuesto a las acusaciones de *tunchi*, así como a las de charlatanería. Me parece que, en última instancia, es el orden de la Comunidad Nativa lo que se busca reproducir a través de estos certificados, frente a la potencial disgregación puesta en acto por los rumores de brujería. Como sostiene Walker, la comunidad representa en este sentido “un microcosmos del Estado: una organización política centralizada y un orden coercitivo que castiga en su propio nombre” (2015: 55). Esta apropiación creativa y heterodoxa de la ideología del Estado no deja de buscar un diálogo con el Estado mismo, sobre todo desde el reconocimiento internacional de los derechos de autodeterminación y la creación del concepto de “justicia intercultural”.

En el certificado de Marcos, se afirma: “de aquí, en caso contrario le siguen culpándole, la persona quien le calumnia será denunciada ante la autoridad competente

de la subprefectura”. De esta manera, la autoridad del Estado es llamada directamente en causa. La oficina de la subprefectura (hoy gobernación), en Santa María de Nieva, es la institución del Estado a la que con más frecuencia acuden los awajún cuando se sienten amenazados de muerte. La Policía Nacional es vista por una gran parte de la población como una institución foránea y abusiva y los asuntos cotidianos de seguridad son manejados sobre todo por la Ronda Campesina y la Seguridad Ciudadana, instituciones que en la región tienen una gran mayoría de empleados indígenas. Presentar una denuncia a la Subprefectura significa interpelar una autoridad de más alto nivel en la jerarquía del Estado, sin acudir directamente a la policía. Los asuntos de brujería son discutidos con frecuencia en los despachos de Santa María de Nieva de la Ronda Campesina y la Seguridad Ciudadana, cuyos miembros buscan una mediación entre las partes a partir del supuesto compartido de que la brujería sí existe. Sin embargo, los acusados de brujería amenazados de muerte en muchos casos presentan una denuncia en la gobernación, indicando el nombre de la persona que les está amenazando. De esta manera, informan a las autoridades de la situación y desaniman el potencial homicida, sin pedir una intervención directa de la policía. Por su parte, la Subprefectura entrega unas “cartas de garantías” a la persona amenazada de muerte, es decir, una prueba escrita de que el Estado está al tanto de la amenaza e intervendrá en el caso en que el homicidio se cumpla.

El mismo Marcos, se encontró una vez amenazado de muerte tras el asesinato de un *tunchi* en una comunidad vecina. El *iwishin* llamado a intervenir en la asamblea comunal, había revelado públicamente la identidad del *dañino*. Después del homicidio del supuesto *tunchi*, los deudos de la víctima le acusaron de ser cómplice del homicidio y le prometieron venganza. Frente a esta amenaza, Marcos movilizó su red de parientes, aliados y pacientes habituales, invitando a los representantes de las comunidades cercanas en una asamblea en su casa. Como muestran los siguientes documentos, en esta ocasión, fue Marcos quien necesitó ser “certificado” por los comuneros, una prueba más de la relación circular y no vertical que existe entre el *iwishin* y sus interlocutores. Presentamos a continuación los documentos que certificaron la “buena conducta” de Marcos:

Documento 2 (manuscrito)

Acta de Asamblea Comunal

En el club de la comunidad nativa de Santa Rosa
a los días diecinueve del presente mes de agosto mil novecientos noventa y uno

Siendo a las once de la mañana se llevó una reunión para discutir de los siguientes puntos:

1. Que habiendo acordado nosotros los clientes del señor Marcos Tuesta de la Comunidad Tres Unidos que lo garantice para que trabaje sin ningún problema
2. Ya que el señor viene curando durante 30 años sin ningún problema
3. La mayoría de la comunidad nativa de Condorcanqui conocen por su especialidad de médico curandero
4. Según dice el documento solicitamos que el médico sea garantizado ante la Subprefectura provincial y autoridades competentes.

Siendo a hora 12 del medio día se dio la terminado la reunión para mayor constancia firmamos todos los presentes.

Artemio xxx
Apu de la C.N. Santa Rosa
(firma y sello)

Luis xxx
Secretario de la C.N. Santa Rosa
(firma y sello)

Gustavo xxx
Vocal
(firma y número DNI)

Virgilio xxx
Vocal
(firma y número DNI)

Documento 3 (redactado con máquina de escribir)

**AÑO DE LA AUSTERIDAD Y LA PLANIFICACIÓN FAMILIAR
COMUNIDAD INDÍGENA AGUARUNA
CHINGAMAR DL.NO.22175**

MEMORIAL N.003

SEÑOR: SUBPREFECTO PROVINCIAL DE CONDORCANQUI.

Los suscritos comuneros de la Comunidad Indígena Aguaruna Chingamar, ubicado en el distrito de Nieva, provincia Condorcanqui, departamento de Amazonas, ante Ud. con el debido respeto, nos presentamos y exponemos:

Que el señor Marcos Tuesta, peruano, domiciliado en la comunidad Tres Unidos, de profesión Curandero, es una persona conocida por casi todos los naturales de esta provincia, tanto por los Indígenas, como de muchos Mestizos y ha adquirido renombre casi en todas las Comunidades Indígenas. Además cuenta con casi 30 años de experiencia en el campo CURATIVO.

Además el mencionado Curandero, realiza sus curaciones en coordinación con el Enfermero Técnico Jefe de la Posta Santiaria de Santa María de Nieva Señor José Caicharo Naca.

En tal virtud suplicamos a este Superior Despacho y a las Autoridades Políticas en conjunto se sirva autorizarle u otorgarle al señor curandero en mención, las garantías necesarias para salvaguardarle cualquier atentado físico o mental en contra de su vida. Pues nosotros somos testigos de sus buenas curaciones así como lo son muchos de otras comunidades.

Chingamar 25 de agosto 1991

Fernando XXX
Apu de la comunidad de Chingamar

(firma y sello)

Gonzalo XXX
Secretario de la comunidad
de Chingamar
(firma y sello)

Documento 4 (redactado con máquina de escribir)

EL SUBPREFECTO DE LA PROVINCIA DE CONDORCANQUI QUE SUBSCRIBE:

Certifica:

Que el señor Marcos Tuesta Sesejat, natural y residente del distrito de Santa María de Nieva, sector Tres Unidos, identificado con libretto electoral cuyo número no recuerda por no tenerlo a la vista.

Según el Acta de la Comunidad Nativa de Santa Rosa de fecha 19 del mes en curso certifica que el señor indicado SE DEDICA A CURAR por muchos años, en merito al documento que indico, el suscrito habiendo indagado ante los vecinos notables de esta ciudad ha comprobado que el señor Marcos Tuesta Sesejat, solo y esclucivamente se dedica a curar enfermedades de esta manera colabora con sus paisanos hobrando de buena fé.

Se expide a solicitud berval del interesado y recomendación de la comunidad de Santa Rosa, para los fines que los crea convenientes, recomendando a las autoridades que tengan que ver en este aspecto que es de bien social.

Santa María de Nieva, 24 de agosto de 1991

José L. León Fernández
Subprefecto
(firma y sello del Ministerio del Interior)

Estos tres documentos plantean toda una serie de cuestiones, algunas de las cuales no serán tratadas aquí por razones de espacio y pertinencia. Lo primero que tenemos que subrayar es que Marcos es considerado como uno de los últimos *iwishin* awajún “tradicionales”, tanto por su práctica y concepción de la curación, como por las buenas relaciones con la población. En este sentido, el adjetivo “tradicional” es una construcción contemporánea que sirve para diferenciarlo de los “curanderos” awajún y mestizos considerados “modernos” y así contrastar la “autenticidad” de los ancianos con la “charlatanería” de los contemporáneos. Sin embargo, el anciano Marcos no es ciertamente un representante de una hipotética cultura awajún “incontaminada”. Hijo adoptivo de un comerciante *apach*, Marcos viajó mucho a lo largo de su vida siguiendo a su padre y el chamanismo que él practica representa un sincretismo de los conocimientos de los *iwishin* awajún de la época de sus padres y abuelos, con los curanderismos mestizos de la región Loreto. Interesante también es su interacción con el mundo de Santa María de Nieva: los clientes mestizos, el enfermero de la posta sanitaria, la subprefectura a la que se dirigen sus vecinos y clientes. Todos estos y otros factores, sobre los que no nos explayaremos, juegan a favor de su reputación y fueron determinantes en la resolución del caso que acabamos de presentar. Otros *iwishin* nunca obtuvieron el apoyo formal de comunidades enteras y aún menos de la subprefectura. De hecho, aparentemente Marcos es el único especialista ritual awajún de la región que logró alcanzar una edad muy avanzada, sin ser víctima de agresiones, tener que escapar o dejar su oficio.

Pese a la excepcionalidad del caso de Marcos, en este intercambio de documentos podemos vislumbrar una lógica que se manifiesta con bastante frecuencia en las interacciones que se dan entre Estado y las comunidades en el contexto de los casos de brujería. En un polo tenemos las acusaciones de brujería que se fundamentan en la experiencia del sueño y la visión bajo el efecto del *yajinatem* y la *baikoa*. Estas acusaciones emergen de las dinámicas inter-subjetivas propias de la sociedad awajún y pueden llevar a la eliminación física del supuesto brujo o su exclusión del grupo. En el polo opuesto tenemos los certificados de la subprefectura que resultan de los pedidos de intervención de los acusados a la autoridad del Estado. Estas “cartas de garantías” actúan en defensa del supuesto brujo y contra el potencial homicida. Efectivamente, al otorgar estas cartas, la subprefectura se compromete a intervenir en caso que la venganza contra el supuesto *tunchi* se cumpla. Aunque en realidad, so pretexto de “respetar las costumbres” de la población, las autoridades locales prefieren dejar que los awajún arreglen el asunto entre ellos. De hecho, las intervenciones de la policía en las comunidades nativas son muy raras y consideradas como una injerencia por los habitantes.

Para la gran mayoría de los awajún, el problema es que el Estado no reconoce el delito de brujería, pero la brujería sí existe y necesita ser castigada. El Estado, al intervenir solamente a partir de los conceptos de “calumnia” y “amenaza de muerte” termina defendiendo a los supuestos *tunchi*, quienes a los ojos de sus acusadores son autores de homicidio. Los malentendidos de la interacción entre la población y el subpre-

fecto se hacen manifiestos en los documentos que hemos presentado: los awajún piden al Sub-prefecto reconocer las capacidades de Marcos en campo curativo (documentos 2 y 3) e incluso de protegerlo de un posible “atentado mental” (documento 3); el subprefecto responde que, tras haber realizado investigaciones entre los vecinos, puede comprobar que Marcos “solo y escluciblemente se dedica a curar enfermedades” (sic). Sin embargo, ¿cómo pueden las autoridades del Estado proteger a alguien de un “atentado mental”? ¿cómo pueden las autoridades del Estado comprobar que el *iwishin* solo se dedica a curar enfermedades, es decir, que él no es un daño, un charlatán y no alimenta las venganzas entre grupos?

Entre los vecinos shuar, en el marco de la constitución plurinacional ecuatoriana, se están dando intentos de institucionalización del chamanismo a través de la legitimación y la certificación de los chamanes por las organizaciones indígenas y las instituciones administrativas locales. Durante mi trabajo de campo, esta hipótesis fue evocada frecuentemente por varios de los awajún con quienes hablé. Dos conocidos dirigentes políticos me hablaron incluso de la posibilidad de crear una “ley sobre la brujería” en el marco del proceso de autodeterminación jurídico-territorial del pueblo awajún. Esto no es tan sorprendente. De hecho, la juridización de la brujería representó una larga y dramática etapa de la historia occidental y es un fenómeno que actualmente encontramos en otros lugares del mundo, por ejemplo en ciertos países africanos donde el delito de brujería es reconocido y castigado penalmente⁹. Fijando jerarquías y roles, transformando los rumores y las relaciones inter-subjetivas en potenciales delaciones ante la autoridad, me parece que este intento de “justicia intercultural” no haría más que fomentar las dinámicas de exclusión y desigualdad en las Comunidades Nativas.

A manera de conclusión

Hace más de cincuenta años, los misioneros y los militares empezaron a sembrar el germen de la ley entre los awajún con el objetivo de pacificar y “civilizar” esta población, en el marco de un proceso de integración político-administrativo de la región. La centralización política y la nucleación de la población conllevaron una serie de problemas materiales y sociales, entre otros, el agotamiento de la fauna y los productos de recolección, la difusión de epidemias, la competencia por puestos y recursos económicos, los celos y las envidias entre vecinos, etc. Sería simplista considerar las acusaciones de *tunchi* como la consecuencia directa de tales fenómenos. Como hemos visto, ellas emergen primeramente de las experiencias subjetivas de la enfermedad, el sueño y la visión. No obstante, vivir en comunidad significa vivir en proximidad con los potenciales enemigos, lo que es motivo de una tensión permanente. Ahora bien, si para la gran mayoría de la población la disolución de las comunidades no es tomada

en consideración como alternativa colectiva, los rumores y las acusaciones de brujería, con sus efectos disgregadores, impulsan la fragmentación de los grupos y la dispersión territorial.

La comunidad misma – como entidad colectiva - busca entonces evitar su fragmentación, lo que implicaría su posible disolución. Para esto, se hace necesario un árbitro “neutral”, que pueda juzgar de manera “objetiva”: es lo que se pide al *iwishin*. El chamanismo intenta así establecer un diálogo “desde abajo” con el Estado, pero este diálogo resulta imposible por las contradicciones intrínsecas de sus premisas. Efectivamente, brujería y chamanismo tienen su sentido solamente como relaciones entre múltiples subjetividades, humanas y no humanas, relaciones que escapan al dominio del Estado. La prueba de estas contradicciones la encontramos en el valor relativo de los certificados de los chamanes que, en la gran mayoría de los casos, no pueden borrar el estigma de *tunchi* producido por los rumores. La brujería, parte integrante de las dinámicas sociales antes de la formación de las comunidades, aparece así integrada al nuevo contexto de la aldea y la ley, transformándose y transformando a su vez las dinámicas sociales. Las decenas de “brujos condenados” expulsados de las comunidades awajún, en su mayoría hombres que sobreviven en las periferias de los pequeños centros urbanos amazónicos, nos hablan de la complejidad de estas transformaciones, un proceso de urbanización que no puede ser reducido a los factores económicos y que tiene que ver con un conjunto de aspectos sociales y culturales. Me parece que uno de los mayores intereses de la antropología contemporánea está justamente en el análisis de las tensiones internas que existen en las sociedades confrontadas con la expansión del Estado y el Capital. ¿Podemos hablar todavía de “sociedades contra el Estado”? Actualmente, entre los awajún, el Uno del que nos habla Clastres parece ser al mismo tiempo buscado y rechazado. ○

Notas

- 1 Provincia de Condorcanqui, departamento de Amazonas, Perú.
- 2 La historia oral de David Samaniego Shunala, recopilada por Serrano (1995), corrobora las anécdotas narradas por Vargas Llosa, entre otras los raptos de los niños por los soldados y la torturas sufridas por un hombre de Urakusa llamado Jum.
- 3 Con el término *apach* los awajún designan a los que no pertenecen a su grupo, ni tampoco a la Amazonía indígena. En español ellos traducen este término por *mestizo* pero esta categorización étnico-racial tiende a incluir a todos los foráneos.
- 4 Los awajún, en español, no hablan de *chamanes* sino de *curanderos* o *brujos*. En idioma awajún, *iwishin* se refiere normalmente a los especialistas rituales que curan, mientras que los términos *tunchi* y *wawek* se refieren más bien a los que ocultamente hacen daño a los demás. El debate antropológico sobre la noción de “chamanismo” es objeto de un gran número de artículos, mientras que “brujería” es utilizado a veces de manera indiscriminada para referirse a un gran número de prácticas y fenómenos diferentes. En el presente artículo utilizo “brujería” para referirme al conjunto de discursos y prácticas a lo largo del mundo basados en la idea de actos agresivos por medios espirituales, incluyendo aquellos “chamánicos”.

- 5 Se trata de los poderes/substancias del chamán, que tienen una dimensión física y otra metafísica. El *juwak* es la flema gelatinosa transmitida entre chamanes durante los rituales de iniciación. Esta flema contiene los dardos *tsentsak*, que son al mismo tiempo agentes patógenos y curativos.
- 6 Con este término se denominan las diferentes clases de *datura*, en el español regional *toé*. El tipo de *baikoa* utilizado para expulsar los agentes de la brujería y descubrir al *tunchi* es llamado *tsuwak baikoa*.
- 7 El *natem* y el *yaji* son las plantas que los awajun de Condorcanqui combinan para preparar la *ayahuasca*. Actualmente, esta mezcla es utilizada con diferentes finalidades no solamente por los *iwishin*, pero varios me dijeron que "el *yaji* también es brujo" y su ingestión frecuente puede generar la formación de *tsentsak* en el cuerpo de la persona. Pues, al parecer, hace treinta años la mezcla de *natem* (banisteropsis caapi) y *yaji* (banisteriopsis cabrerana) estaba estrictamente reservada a los *iwishin*, quienes la utilizaban en sus sesiones curativas para individualizar los *tsentsak* en el cuerpo del paciente y descubrir quién es el responsable de la enfermedad. En la actualidad, los que se consideran afectados por la brujería, lo toman para vomitar y expulsar los *tsentsak* e identificar el responsable de la agresión chamánica, sin necesidad de pedir los servicios de un *iwishin*. Mas en general, el *yaji* es considerado capaz de desvelar la realidad escondida de acontecimientos pasados, presentes y futuros.
- 8 La literatura antropológica sobre los pueblos jíbaro es muy rica. Las referencias más interesantes sobre chamanismo agresivo y acusaciones de brujería entre los jíbaros son: Brown (1988), Colajanni (1984), Descola (1982, 1993), Harner (1972), Karsten (1935), Mader (1999), Rubenstein (1995).
- 9 Ver entre otros los procesos de brujería en Camerún descritos por Geschiere (1998)

Bibliografía

ALLARD, O.

- 2012 Bureaucratic anxiety. Asymmetrical interactions and the role of documents in the Orinoco Delta, Venezuela. HAU: Journal of Ethnographic Theory, 2 (2): 234-56.

BROWN, M.

- 1984 Una paz incierta, Lima: CAAAP.
 1988 Shamanism and its discontents. Medical Anthropology Quarterly, New Series. Vol. 2, No. 2 (Jun. 1988): 102-120.

CHAUMEIL, J. P.

- 1985 Échange d'énergie: guerre, identité et reproduction sociale chez les Yagua de l'Amazonie péruvienne. Journal de la Société des Américanistes. Tome 71, 1985: 143-157.
 2004 Del proyectil al virus: el complejo de dardo - mágicos en el chamanismo de oeste amazónico. En Salud e interculturalidad en América Latina: perspectivas antropológicas (Gerardo Fernandez ed.): 265-278; La Paz: Abya Yala, UCLM.

CLASTRES, P.

- 1978 La sociedad contra el Estado, Barcelona: Monte Ávila Editores.

COLAJANNI, A.

- 1984 Prácticas chamánicas y cambio social. La muerte de un hechicero Achuar: hechos e interpretaciones. En: Relaciones interétnicas y adaptación cultural entre Shuar, Achuar, Aguaruna y Canelos Quichua (Brown, M. ed.): 227-249. Quito: Abya Yala, 1984.

DESCOLA, P.

- 1982 Les guerriers de l'invisible: sociologie comparative de l'agression chamannique en Amazonie et en Nouvelle-Guinée. L'Ethnographie. 87-88 : 85-111.
 1988 La chefferie amérindienne dans l'anthropologie politique. Revue française de science politique. 38, année n.5, 1988: 818-827.
 1993 Les Affinités sélectives. Alliance, guerre et prédation dans l'ensemble jivaro. L'Homme. Volume 33, Numéro 126: 171-190.

FRAENKEL, B.

- 1992 La signature, genèse d'un signe, Paris: Gallimard.

GESCHIERE, P.

- 1998 Sorcellerie et modernité. Les enjeux des nouveaux procès de sorcellerie au Cameroun. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*. 53e année, N. 6, 1998: 1251-1279.

GORDILLO, G.

- 2006 The crucible of citizenship: ID paper fetishism in the Argentinean Chaco. *American Ethnologist*. 33: 162-176.

GOODY, J.

- 1979 *La raison graphique*. París: Les Editions de Minuit.

GREENE, S.

- 2009 Caminos y carretera. Acostumbrando la indigenidad en la selva peruana, Lima: IEP.

GUALLART, J. M.

- 1989 *El mundo mágico de los Aguarunas*, Lima: CAAAP.

GUZMÁN-GALLEGOS, M.

- 2012 *Tarjetas de identidad, huellas robadas y el libro de San Gonzalo: el poder de los objetos textuales en la cosmovisión Runa*. En *La vida oculta de las cosas* (Santos Granero ed.): 283 – 310. Quito, Abya – Yala.

HARNER, M.

- 1972 *The Jivaro, People of the Sacred Waterfalls*. Berkeley: University of California Press.

KARSTEN, R.

- 1935 *The Head-hunters of Western Amazonas: The Life and Culture of the Jibaro Indians of Eastern Ecuador and Peru*. Volume 7, no 1. Helsingfors: Societas Scientiarum Fennica, *Commentationes Humanarum Litterarum*.

MADER, E.

- 1999 *Metamorfosis del poder. Persona, mito y visión en la sociedad Shuar y Achuar* (Ecuador, Perú). Quito: ABYA-YALA.

POUILLON, J.

- 1975 *Fétichisme sans fétiches*. París: François Maspero.

RUBENSTEIN, S.

- 1995 *Death in a Distant Place or the Politics of Shamanism*. PhD Dissertation, Columbia University.

SERRANO, E.

- 1995 *David Samaniego Shunala, Nueva crónica de los indios de Zamora y del Alto Maraón*. Quito: Abya-Yala.

SMITH, R.

- 2002 *Los indígenas amazónicos suben al escenario internacional*. En: *Lo transnacional, instrumento y desafío para los pueblos indígenas* (Morin F. y Santana R. eds.): 203-242. Quito: Abya-Yala.

TAYLOR, A. C.

- 1984 *La Alianza Matrimonial y sus Variaciones Estructurales en las Sociedades Jíbaro*. En: *Relaciones Interétnicas y Adaptación Cultural* (Brown, M. compilador): 89 – 108. Quito: Abya-Yala.

VIVEIROS DE CASTRO, E.

- 2004 *Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena*. En: *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno* (Surrallés A. y García Hierro P. eds.): 37-80. Copenhague: Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA)

- 2011 *O medo dos outros*. *Revista de Antropologia, Sao Paulo, USP, V.54, N. 2*: 885 – 917.

WALKER, H.

- 2015 *Justice and the Dark Arts: Law and Shamanism in Amazonia*. *American Anthropologist*. Vol. 117, No. 1, March 2015: 47 – 58

Chamanismo, petróleo e itinerarios legales inconclusos en la Amazonía de Ecuador*

Ivette Vallejo y Corinne Duhalde

FLACSO sede Ecuador

La Amazonía ha sido el *locus* donde continuos arribos de la modernidad y auges extractivos han enlazado territorios, poblaciones y naturaleza, ampliando fronteras con la producción de *commodities*¹ para el mercado global (Hennessy, 1978). Cada auge² ha movillizado “nuevos deseos, conocimiento, sistemas, tecnologías y formas de organización social” (Little, 2001: 2), e introducido nuevos actores y lógicas de dominación y conflicto.

En esta dinámica histórica, se produjo la extinción de diversos pueblos (Trujillo, 2001; Taussig, 1987; Pineda, 1993), la mayoría sufrió procesos de “dislocación tribal” (Lyon, 1975), mientras otros se adaptaron (Whitten, 1987), crecieron en términos demográficos, ampliaron su área de influencia cultural, territorial, actuaron como “intermediarios culturales” (Little, 2001) y sobrellevaron procesos de etnogénesis (Little, 2001; Reeve, 2002; Whitten, 1987). Otros, se han mantenido en aislamiento como estrategia de sobrevivencia (Moore, 2003).

En el caso *sapara* en Pastaza -Amazonía suroriente del Ecuador- se dieron transformaciones en la etnicidad desde la época colonial (siglos XVII y XVIII), dentro del área de las misiones jesuitas de Maynas, en la región de Canelos sirviendo como “zona de refugio” de individuos y familias de quijos, zápara, jíbaro e indígenas de origen andino que huían de los *encomenderos* (Naranjo, 1977, citado en Little, 2001: 44).³ Se produjo una amalgama étnica y kichwización. Los *sapara* no misionados o “infeles” fueron llevados casi a la extinción en la época del auge cauchero, disminuidos en términos demográficos a mediados del siglo XIX y primeras décadas del XX, debido a desplazamiento, correrías de caucheros, sobre explotación e impacto de epidemias.

En la época de los intentos misionales dominicos por asentar a los *sapara* de Andoas, la población habría disminuido por ataques en las riberas del Bobonaza organizadas por tribus jíbaras del Pastaza. Para 1850 en las riberas del Conambo la población de Santa Rosa, antes floreciente pueblo cauchero, parecía una aldea fantasmal. “Sus habitantes, en su mayoría gente zápara,⁴ la habían abandonado para ponerse a salvo de la epidemia de sarampión [...], llevada por comerciantes del Marañón” (Trujillo, 2001: 33). Grupos *sapara* se dispersaron hacia el Napo, fueron contratados por

hacendados y comerciantes para perseguir a peones fugados de haciendas caucherías, insertándose en el tráfico de esclavos. Esto último, les ubicó como objeto de guerras de venganza interétnica y entre tribus de filiación *sapara*, que les diezmó; además de sufrir epidemias como fiebre amarilla, viruela y sarampión (Trujillo, 2001). El proceso se ahondó con la expansión de grupos *waorani* sobre las cabeceras del Curaray, desde el Yasuní y Tiputini.

En pequeñas aldeas dispersas, sobrevivientes *sapara* perdieron su lengua y adquirieron el *kichwa* para su relacionamiento social; se subsumieron entre los *kichwa*, y se produjeron intercambios exogámicos –alianzas matrimoniales– con otros grupos étnicos del suroriente. En registros oficiales se les consideró extintos.

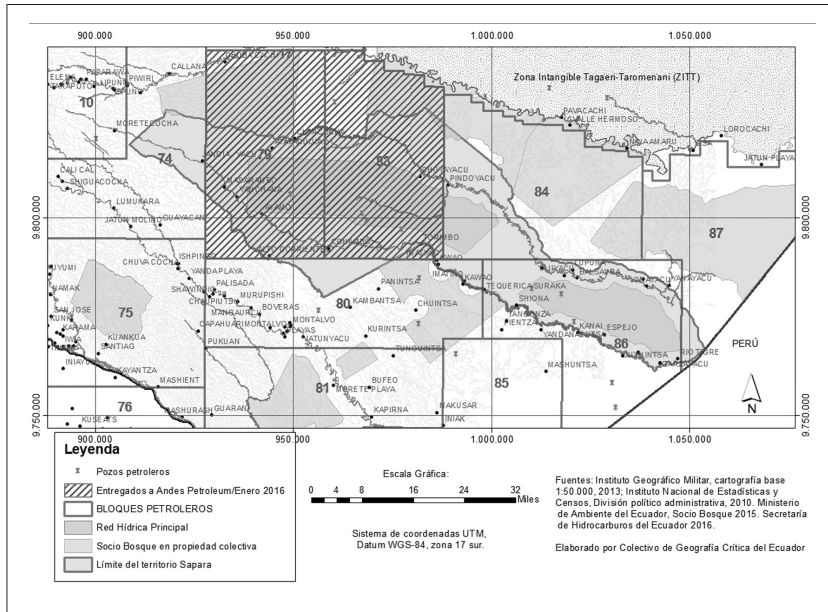
A principio de 1980 inician un proceso de visibilización organizativa e identitaria en respuesta a la amenaza de la expansión de la frontera petrolera sobre su territorio, con sus efectos en sus medios de vida y cultura. Según el Censo de Población y Vivienda (INEC, 2010), 559 personas se autoidentifican como *sapara*⁵ no obstante el territorio *sapara*, adscrito a dos parroquias, Montalvo y Río Tigre es pluriétnico por el asentamiento de población *achuar*, *andoa*, *kichwa*, *shiwiar* y los matrimonios interétnicos existentes.

En Pastaza, la exploración sísmica comenzó en 1921 con la Leonard Petroleum Company, subsidiaria de la Standard Oil; continuó en 1937 hasta los años 50 con la Royal Dutch Shell en una amplia área de concesión por el Estado ecuatoriano y por CEPE entre los años 70 y 80. En este período las exploraciones sísmicas iniciales tuvieron participación de trabajo indígena, insertados como guías y trocheros en la selva. Fue a inicios de los años 80 cuando las comunidades indígenas comenzaron a percibir la magnitud de la industria hidrocarburífera y sus impactos en la división y fragmentación social, alejamiento de animales y contaminación de los ríos (Sawyer, 2004), lo que se acentuó con la vivencia de la explotación petrolera instalada en comunidades del bloque 10 desde 1988, en la zona de Villano.⁶ La política petrolera en medio de rondas de licitación ha despertado desde fines de los años 90 reacciones que han fluctuado entre la negociación y la resistencia.

El 28 de noviembre de 2012 se oficializó la XI Ronda de licitación petrolera, destinada a la exploración y explotación de 13 bloques petroleros en las provincias de Napo, Pastaza, Morona Santiago y Orellana, con incidencia en territorios de 7 nacionalidades indígenas, entre ellas los *sapara*. Previo a esto, a partir del 2 de agosto de 2012 con la expedición de un decreto ejecutivo se inició un proceso de consulta previa que irrespetó la normativa internacional, con respecto a los derechos de los pueblos indígenas (Vallejo, 2014).

La XI Ronda sobrepuso varios bloques sobre el territorio *sapara* (74, 79, 83, 84, 86) y una parte de los bloques 80 y 87. En la licitación recibieron ofertas de interés 4 bloques: el 29 por parte de Repsol, los bloques 79 y 83 por parte de la empresa china Andes Petroleum, y el 28 por parte del Consorcio PetroAmazonas (EP, ENAP, empresa nacional de Chile y Belorunef, empresa nacional Bielorusia).

Mapa 2 – Territorio sapara y bloques petroleros



Fuente: Colectivo de geografía crítica del Ecuador, 2016

El bloque 79 incide en las comunidades Jandiyaku, Mazaramo, Ayamo, Nima Muricha; y el bloque 83 tiene incidencia en Conambo, Torimbo e Imatiña, a orillas del Conambo, y Chuyayaku en las riberas del Pindo.⁷

Sobre territorio *sapara*, que abarca 341.236,41 ha, se sobrepone la territorialidad extractiva. Mujeres y hombres *sapara* de varias comunidades del río Conambo temen afectación en sus formas de vida, pérdidas en la producción de chacras, disminución de la fauna, lo que afectaría su provisión mediante caza y pesca. De forma contradictoria, una importante área bajo convenio con el Programa SocioBosque del Ministerio de Ambiente se vería intervenida.⁸ Entre los efectos del proceso, ha emergido conflictividad y violencia entre comunidades, disputas por la representación política de la nacionalidad, que reavivan anteriores conflictos.

La ruta de Imatiña... la denuncia

El 1 de marzo de 2013 se presentó una denuncia por amenaza de muerte en la ciudad de Puyo, ante la Notaría primera del cantón Pastaza. Quien la antepuso es Imatiña,⁹ un *sapara* adulto de 52 años, de la comunidad de Torimbo, situada a orillas del río Conambo al centro del territorio sapara.

Aquí, un fragmento de la denuncia:

Los días veintinueve y treinta de enero del año dos mil trece, se celebró en la comunidad de Pindoyacu una asamblea en la que se originaron amenazas públicas por parte del señor [...] presidente de la NASE y [...] vicepresidente de la Junta Parroquial de Río Tigre, dirigida a las familias sáparas asistentes a dicha asamblea ya que fueron pronunciadas públicamente, incluyeron el uso de una escopeta y la amenaza de uso de chamanismo en contra de las familias sáparas. Luego de tres días de ocurridas las amenazas, el tres de febrero del año dos mil trece nos dirigimos a pescar en el río Dzurayacu [8 personas], mi hijo de trece años de edad, de cédula [...], quien se alejó del resto del grupo aproximadamente unos treinta metros. Lo llamamos pero al no responder fui a buscarlo. Lo encontré en la orilla del río que es de arena, con el cuello y el pecho fracturado por un golpe, en la cara tenía la marca de una mano y los labios cortados. Ya no estaba con vida, cuando lo cogí salió bastante sangre de la boca y de la nariz. Posteriormente a este acontecimiento, llamamos al teniente político [...] para que viniera a auxiliar, así mismo, llamé a la junta parroquial y notificamos al presidente de la NASE [...]. Nadie respondió al llamado. Ante esta situación, levanté al cuerpo de mi hijo y lo lleve a mi casa donde permaneció dos días. Posteriormente a este hecho, el día martes doce de febrero del año dos mil trece, mis hijos [2 personas], salieron de nuestra casa a cazar y fueron perseguidos. Uno de ellos debido al susto se desmayó, el hermano tuvo que ir empujándolo hasta llegar a nuestra casa. Mi hijo permaneció con dolor de cabeza y toda la noche estuvo exaltado y se desmayaba sucesivamente y con fuerte dolor de cabeza, y esta situación se mantiene.

(Acta, Notaría primera del cantón Pastaza, 1 de marzo de 2013)

Conforme el demandante, su familia habría recibido amenazas por parte del dirigente de la Nacionalidad Sápára del Ecuador (NASE) y del vicepresidente de la junta parroquial de Río Tigre en una asamblea realizada el 29 y 30 de enero de 2013 en la comunidad de Pindoyaku. Los sucesos ocurridos, se enmarcan en tiempo posterior a la consulta previa realizada en Conambo, que culminó en la firma de convenios con la Subsecretaría de Hidrocarburos (SHE).

Según registra el acta, los arriba mencionados habrían proferido amenazas con escopeta, advirtiendo sobre el uso de chamanismo a quienes interfirieran con el proceso de inicio de las actividades extractivas. En entrevista, Imatiña refiere que las amenazas tuvieron como detonante su posición de rechazo a la explotación petrolera.

Los pozos licitados, en los bloques por concesionarse a Andes Petroleum (Danta 1 y 2) se encuentran localizados en la jurisdicción de la comunidad de Torimbo, opuesta al extractivismo, lo que despliega fricciones con aquellas comunidades ex-

Acta de denuncia en notaría

DR. ANDRES CHACHA GUALOTO **Notaría Primera del Cantón Pastaza**

voluntaria, con pleno conocimiento de los efectos legales de este acto jurídico, prevenido, de la obligación que tengo de decir la verdad con claridad y exactitud, bajo las penas de delito de perjurio en caso de falseamiento de la Verdad, declaro bajo juramento que:" Los días veinte nueve y treinta de enero del año dos mil trece, se celebró en la comunidad de Pindoyacu una asamblea en la que se originaron amenazas públicas por parte del señor Basilio Fabián Mucushigua, Presidente de la NASE y Bolívar Santi Vicepresidente de la Junta Parroquial de Rio Tigre, dirigida a las familias Saparar asistentes a dicha asamblea ya que fueron pronunciadas públicamente, incluyeron el uso de una escopeta y la amenaza de uso de shamanismo en contra de las familias Saparar. Luego de tres días de ocurridas las amenazas, el tres de febrero del año dos mil trece nos dirigimos a pescar en el río Dzuruyacu María Guadalupe

pectantes de la obra gubernamental del desarrollo, como la construcción de una Ciudad del Milenio en Conambo, implementación de unidades educativas del milenio, conectividad, becas estudiantiles, y recursos económicos pactados mediante convenio.

En el territorio sapara hay 23 comunidades, de las cuales, 9 se reconocen como pro-petroleras (Conambo, Santa Rosa, Wiririma, Balsaura, Pindoyaku, Lupuna, Imatiña y Suraka), mientras contrarias se manifiestan 7 (Llanchamacocha, Naruka, Jandiyaku, Masaramu, Ayamu, Torimbo, y Ripano). En el resto hay familias con posiciones divididas o fluctuantes.

Los sucesos narrados, afectaron a la familia de Imatiña, una persona admirada y respetada en su comunidad. Uno de sus nueve hijos, Emerson, de 13 años, murió por chamanismo, por acción de un *supay*,¹⁰ "murió chupado por el diablo" (*supay*) enviado por un chamán contratado a su vez por el presidente en funciones de la NASE, de la comunidad pro-petrolera de Santa Rosa.

El padre de Imatiña fue hermano de Blas (antiguo y último *shimano*¹¹) fallecido a comienzos de los años 80, quien inició el proceso organizativo -para frenar las actividades petroleras del bloque 10- y de revitalización étnica sapara que incluyó la recuperación de la lengua, de la cultura y titulación territorial.

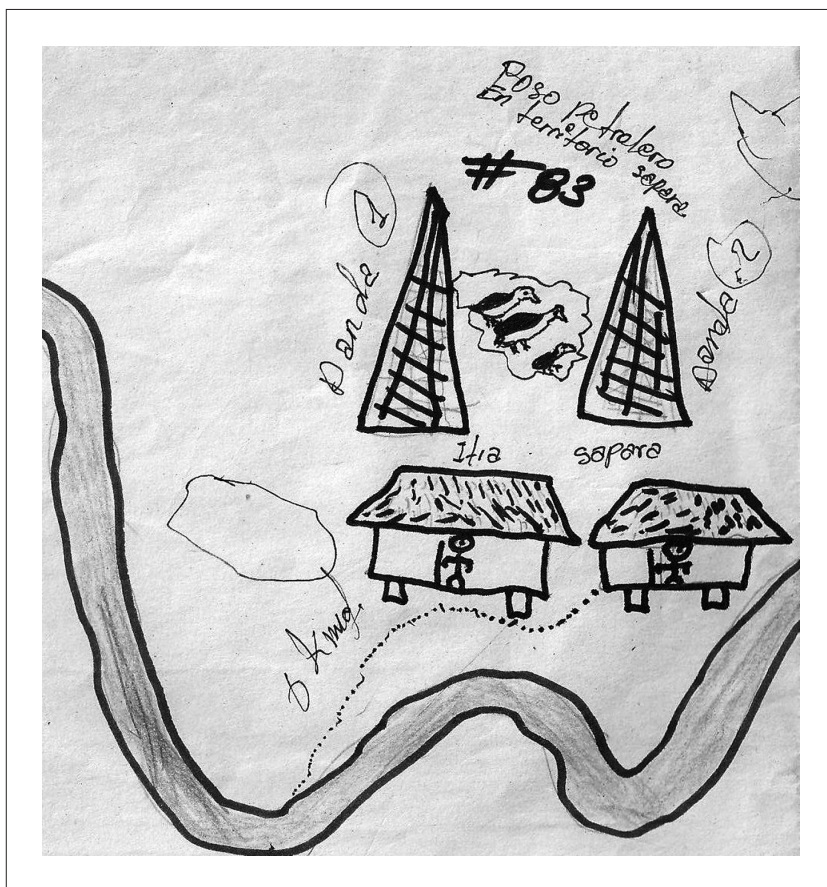
De acuerdo al relato de Imatiña en la madrugada del 3 de febrero de 2013, tuvo un mal sueño. Su hijo le despertó para que lo acompañe a pescar con barbasco, se dirigieron al río Dzurayacu y barbasquearon en la quebrada. Decidieron regresar al medio día, pero al llegar a casa el niño decide volver al río para recuperar un pez grande que se les escapó en la orilla. Imatiña y su esposa se dirigieron mientras tanto a un riachuelo a limpiar el pescado. Horas más tarde, el hijo no retorna, su padre le sale a buscar y lo encuentra junto al río muerto, morado y estrujado. Imatiña enfatiza, “yo no creía en esto, hasta que me pasó...ha sabido existir el *supay*”.¹² Conforme su narrativa, “tenía la boca comida, sin un diente, así ha sabido chupar feísimo. Estaba tirado a la orilla del río, tenía las costillas rotas”.¹³

En la comunidad de Torimbo hay seis familias con vínculos de parentesco. El cuñado de Imatiña es descendiente de la familia principal, fundadora de la comunidad. Torimbo, localizada en el Conambo se considera que era un tambo donde se aglutinaron sapara; fue el primer asentamiento con un patrón semi-concentrado antes de la década del 30. El abuelo Tutulichu Mucushigua creó la comunidad. Se narra que fue uno de lugares de asentamiento de los “*sapara originarios*”, o “*sapara propio*”, “*ancestrales*”, categorías que las utilizan para diferenciarse de otras etnias que llegaron después, los “migrantes” conforme les denominan a *achuar*, *kichwa*, *shiwiar* y *andoas* asentados en su territorio.

Estas nominaciones entre propios y foráneos revelan tensiones y disputas por la representación de lo étnico, o por el reconocimiento legítimo de la posesión y titularidad del territorio, así como la interlocución con la sociedad envolvente, instituciones del Estado, empresas, ONG y cooperación internacional.

La *purina* de Imatiña se encuentra a 2 o 3 horas de caminata desde su conjunto residencial, que está distante del centro donde se encuentra la escuela y casa del profesor, la radio, cancha y pista. A su familia le preocupa que los pozos perforados décadas atrás, actualmente sellados, y que entrarían en concesión, se encuentren en su *purina*. Para los sapara las *purinas* son espacios necesarios para el aprovisionamiento de recursos de cacería, pesca, recolección de frutos, semillas del bosque y donde a su vez se cultivan chacras; suelen ser lugares de alta concentración de biodiversidad, con presencia de saladeros, de tigres, pumas y panteras negras. Son espacios también de aprendizaje y de transmisión de saberes a nivel intergeneracional. Los abuelos, de su experiencia de las primeras entradas de la exploración sísmica de la Shell en los años 30, les dejaron el mandato de cuidar el territorio y de no permitir el ingreso de las petroleras.

Dibujo de purina de Imatiña y pozos (bloque 83)



Duhalde, C, Torimbo, 2014

De las visiones chamánicas al limbo jurídico

Volviendo al caso, la Fiscalía recibió el comunicado de la muerte del niño y se efectuó la denuncia de amenazas en la notaría de Puyo, capital de provincia. Después de 20 días de recibido el comunicado, la Fiscalía envió dos médicos y un policía de criminalística para la exhumación del cadáver y diagnóstico de la causa de muerte. En palabras del fiscal de la Unidad de Asuntos Indígenas de la Fiscalía de Pastaza, “porque es lejos y por la ausencia de recursos, este proceso no se pudo hacer antes, no sabemos qué pasó, el cadáver ya estaba descompuesto” (Entrevista. Puyo, 2015). “No se pudo determinar nada” y el diagnóstico fue “muerte por causas naturales”.

La justicia ordinaria no procesó el caso por chamanismo, al no haber dentro de su tipología de delitos. Según el fiscal, de origen shuar, existe una imposibilidad para tratar el caso, los jueces no lo aceptaron. Considerando el marco del pluralismo jurídico reconocido en el Ecuador, según el fiscal se debería tener una terna de chamanes peritos. El juez debería tomar el resultado de lo que digan los chamanes como prueba y los chamanes deberían ir a audiencia para relatar sus visiones. Esto debería ser suficiente, pero no se ha efectuado, y el caso al momento está archivado.

Desde la perspectiva de Imatiña, si su familia tuviera recursos económicos podrían reactivar el proceso legal en la justicia ordinaria, hasta que el presidente de la NASE sea juzgado y puesto en la cárcel. "Murió por chamanismo, mandado a hacer por... Tendría que estar preso, tengo todos los papeles, pero por falta de plata no seguí con los abogados... Aquí vino la doctora, tengo las fotos, dijo que tenía rotas las costillas" (Entrevista a Imatiña. Torimbo, 2014).

El padre y familia del niño muerto explican este hecho en función de las averiguaciones que efectuaron, siguiendo un itinerario que les condujo a distintos chamanes, cada uno ubicado en una provincia amazónica diferente para así indagar el origen de la muerte del niño y a sus causantes. Dos hijos de Imatiña le motivaron a que busque la verdad de lo ocurrido consultando a chamanes en la ciudad de Coca (provincia de Orellana) y Shell (Pastaza), mientras el yerno llevó a Torimbo a unos chamanes de Tena (Napo).¹⁴

En las visiones adivinatorias, propiciadas con la ingesta de ayahuasca, observaron en una vela, símil de una proyección audiovisual, que el presidente de la nacionalidad *sapara* contrató los servicios de un chamán para matar a Imatiña y su esposa, no a su hijo. El chamán Rumi Linga era un conocido de Imatiña, un shuar que tiempo atrás se refugió con su familia en Torimbo, tras su huida de la comunidad Alto Corrientes localizada en el río Corrientes paralelo al Conambo, muy cercana tanto de Conambo, como de Torimbo. La huida se originó tras el asesinato del padre de Rumi Linga en Conambo, considerado un chamán "maldito" por haber ocasionado males y muertes. Rumi Linga y su familia fueron acogidos por la comunidad de Torimbo, les permitieron hacer chacra, construir su vivienda, cazar y era frecuentemente visitado. Posteriormente habría decidido vivir en Conambo, una vez aplacados los sucesos previos, por ser una comunidad más grande con escuela, colegio y pista.

Antes de formar la comunidad de Santa Rosa, el actual presidente de la NASE, residió en Conambo donde vivía Rumi. Conociéndolo, contrata sus servicios conforme lo visualizaron los tres chamanes consultados. Las visiones coincidieron en que la muerte fue provocada por un *supay*, enviado por este chamán. En este acto, dos situaciones a considerar. La primera es que no se trata de un chamán ajeno o distante a Imatiña, sino de una persona conocida por la comunidad, que lo acogió; lo que lleva al chamán a no actuar directamente. Busca una estrategia indirecta para cumplir su cometido y con sus poderes maneja la interlocución con un espíritu/*supay* a través de



Imatiña en su casa en Torimbo. Fuente: Corinne Duhalde

quien intermedia o “terceriza”.¹⁵ La segunda cuestión a considerar es que, se produjo una equivocación por parte del *supay*, encomendado para matar a Imatiña y su esposa, no al hijo.

Desde las cosmologías indígenas, especialmente amazónicas, se ha explicado que animales, espíritus, y otros seres no humanos, entre los que podríamos incluir a los *supay*, comparten atributos de los seres humanos, como la subjetividad, razón, intencionalidad entre otras (Descola, 2004); así se concibe que animales, estrellas, fenómenos celestiales y fuerzas de la naturaleza tienen almas o espíritus que se manifiestan como seres humanos, por ello generalmente se dice “son gente como nosotros” (Shepard, 2003). A esto habría que añadir también que caben cualidades humanas como el error. En la interpretación de los miembros de la comunidad *sapara* de Torimbo “así como las gentes nos equivocamos, así también se equivoca el *supay*”.¹⁶

El acoso del *supay* ha continuado. En Torimbo, dos días antes de la celebración de fin de año, un *supay* persiguió y atacó a Imatiña. El 29 de diciembre de 2014, Imatiña se dirigió de cacería y en el camino a poca distancia de su casa escuchó un ruido fuerte como si golpearan la raíz de un árbol de ceiba. En su narrativa indica que iba protegido, llevaba consigo tabaco. Mientras corría, soplabla y fumaba, lo que le logró salvar.¹⁷

“Vino como un rayo, un trueno que sonaba, creo que yo estuve escuchando alguien que venía hablando metiendo la boca en como una caneca o en algo. Sonaba, ya yo me quedaba ya el cuerpo ya no me resistía, pero yo seguía fumando tabaco, tabaco fumaba, soplabo. Ahí sí me ha dejado tranquilo, y ya después mucho me estaba acercándome, ahí sí me fui corriendo ya. Allá tengo, en la loma tengo una chacra. Ahí apenas que llegué en la chacra, ahí sí me di cuenta que algo me estaba persiguiendo de atrás, pero los perros, ¡nada! no ladraban”.

(Entrevista a Imatiña. Torimbo, 31.12.2014)

Consiguió librarse de la acción del *supay*, a través del soplo que se describe como función de pasar energía, dones, capacidades o poderes de un ser a otro, por ejemplo de un chamán a un aprendiz de chamán, o de padres a hijos. En el caso descrito, el soplo funciona como neutralizador de fuerzas contrarias amenazantes. En el relato, comenta Imatiña, “como gente me estaba persiguiendo”, el *supay*, aparece por los costados, por delante, por detrás y los perros que le acompañan no logran identificar la amenaza.

Este encuentro con el *supay* lo dejó debilitado, con sueño y dolor de cabeza; no acostumbrado a dormir durante el día tuvo que acostarse. Su esposa, conocedora de prácticas curativas para limpiar como dicen “los mal aires”, le limpió con hojas y con el carbón de la chonta, emergiendo un aire de olor fuerte y concentrado. En sus palabras, “apestaba ese mal aire”.

Del mundo onírico y sus revelaciones

Al dormir abatido y con mucho dolor del cuerpo y cabeza, Imatiña tuvo un sueño en el que visualizó un tigre, que lo percibió como amenaza. En un relato sobre la experiencia onírica expresada como hecho real, conforme lo vivencia él, tomó una escopeta al escuchar el molesto rugido de un tigre. Al disparar no encontró nada, ni tampoco lo hicieron sus perros. Al siguiente día, nuevamente soñó con un tigre, pero esta vez, se le presentó como una persona mayor y barbado. Ocurrió en el sueño una metamorfosis en que el tigre adoptó una apariencia humana. Primero le reclamó por querer matarlo, en el sueño de la noche anterior, y luego le alertó que ande con cuidado, protegido y nunca solo. Le dijo, “de gana me andas buscando, si yo he venido para avisarte a usted. Antes que no te suceda nada, yo he venido para avisarte. Tienes que andar con mucho cuidado”. En el sueño le alertó sobre el asedio al que continuaría expuesto.

En otro sueño, se le presentó un “*supay* negro” quien le dijo que no lo estaba buscando a él si no a otra persona, en este caso a su esposa Lupe. A diferencia del *supay* que se equivocó, matando al hijo, este parecía implacable. Se le presentó con

dos espadas como candela a cada costado y le sopló con tal fuerza que casi lo tumba al piso. Un año y medio después ocurrieron nuevos episodios de ataques del *supay*.

Los sapara exaltan como parte de su identidad el control de los sueños a través de los cuales pueden ir al pasado, al futuro, y orientar sus acciones; recuperar información del pasado para la reafirmación en el presente, densificar su historia y encontrar respuesta hacia el futuro. Para los sapara, "... objetos y sueños son soportes cognitivos ventajosos considerados como lugares del saber y como lugares para la historia" (Bilhaut, 2011: 232). Una singularidad de la onírica *sapara* es que el uso de los sueños es utilizado para ir al pasado y ser testigo de este; además de la manipulación de objetos híbridos como piedras y escudos para la guerra (Bilhaut, 2011). Algunos soñadores construyen el pasado a través de la experiencia onírica, un pasado que sirve al presente, que lo explica, que interviene en los procesos identitarios, y que orienta la acción organizativa y política que trasciende el espacio nacional; esto, así como decisiones más cotidianas sobre si salir de cacería, o sobre la previsión de algún encuentro desafortunado o amenazante. El sueño de los sapara, "es un modo de relación y de comunicación entre las personas humanas y no-humanas. [...], esta cualidad se extendió a la relación con los animales, las plantas y todos los que son sujetos" (Bilhaut, 2011: 125).

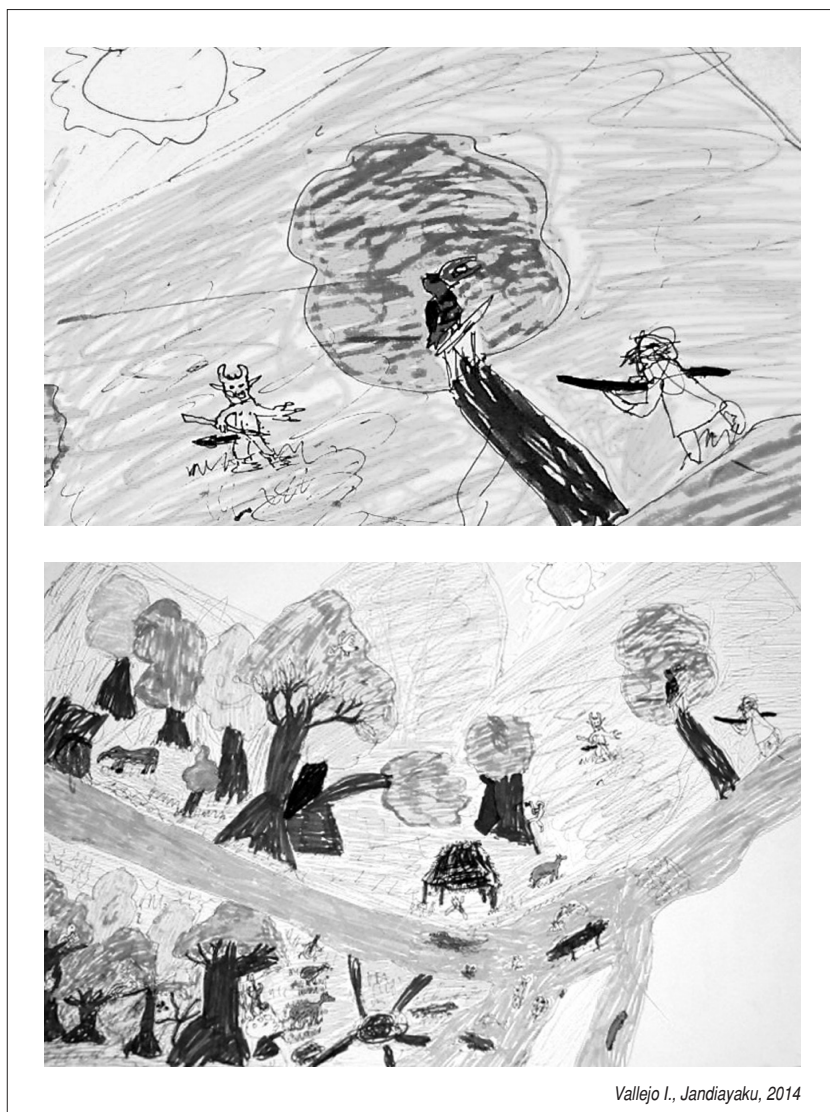
En la interpretación de Imatiña y su familia, la dirigencia actual de la nacionalidad les quiere hacer daño por su posición opuesta al ingreso de empresas petroleras. Como lo explica Imatiña: "yo no quise destruir a mi selva"; "no quise que vengan los de hidrocarburos" (Entrevista. Torimbo, 31.12.2014).

Fetichización de los nuevos *commodities*, fetichización de lo jurídico

En el caso descrito, se evidencia que, si se siguiera el itinerario de los usos y costumbres indígenas, un acto de muerte por chamanismo se venga por este mismo mecanismo, generándose un cierto acomodo de la ruptura en el equilibrio social; no obstante se produce a la vez un espiral sin fin de conflicto y venganza. En esta trama, Imatiña, un adulto sapara que ha adoptado la religión evangélica, como una adquisición de "civilidad" opuesta a la condición de "infiel" y "salvajes" con las que se les representaba desde la colonialidad del poder, opta por recurrir al ámbito de la justicia ordinaria.

No utiliza lo jurídico como espacio de reivindicación de derechos colectivos frente a la amenaza de la actividad petrolera, o en defensa de su territorio, si bien es su posicionamiento de defensa territorial, el que le coloca en la indefensión frente a una dirigencia que cuenta con el respaldo y legitimación del Estado y de su institucionalidad¹⁸ (además de contar con recursos económicos provenientes del convenio suscrito por la NASE con el Ministerio de Ambiente en el marco del Programa SocioBosque).¹⁹

Supay en dibujos de niños



En un inicio, Imatiña tuvo problemas para admitir que los *supay* existan, pese a ser un elemento cosmológico amazónico.²⁰ En general, para deshacer el daño de un chamán, se tendría que acudir a otro más poderoso para retornar la brujería a quien la perpetró, embrujándolo; cuestión que Imatiña no consideró apropiado. En su condición de sapa evagélico no quiso entrar en el espiral de venganza por acción chamánica.

En este ámbito, recurre a la justicia ordinaria, antepone una demanda en la Notaría primera del cantón Pastaza y prosigue el caso en la Unidad de Asuntos Indígenas de la Fiscalía de Puyo, con la pretensión de encontrar justicia, que se declare culpable al presidente *sapara* por asesinato de su hijo por chamanismo.

Se produce una fetichización de lo jurídico y del aparato institucional de la justicia ordinaria, que ocurre en un contexto de vaciamiento de los sentidos culturales donde anteriormente los *sapara* encontraban respuesta. No obstante, para las averiguaciones sí acudió a chamanes. Se puede apreciar que el chamanismo está impregnado de ambigüedad moral; la distinción entre bien y mal no es obvia y la posición moral del chamán en las culturas amazónicas puede ser ambigua (Shepard, 2003).

Los chamanes tienen el poder de curar enfermedades, pero los mismos saberes pueden ser usados para causar enfermedades y muerte; no son inherentemente buenos o malos y la forma en que accionan puede estar sujeta a variados propósitos. Son seres eminentemente “transespecíficos” (Viveiros de Castro, 2004), que pueden metamorfosearse en formas animales y que son parte del mundo “altamente transformacional” de las culturas amazónicas (Rivière, 1994, en Viveiros de Castro, 2004: 39).

El chamanismo ha sido de gran importancia para los pueblos indígenas de la Alta Amazonía, lo que ha sido también una realidad para los *sapara*. Esto, a pesar de los quiebres ocasionados por la evangelización y misiones católicas y evangélicas en el suroriente amazónico del Ecuador. En retrospectiva, en la época colonial, los pueblos misioneros forzaron agrupamientos con diferentes sociedades indígenas, situación que provocó rupturas en la organización social interna, “usualmente basada en lazos de parentesco o atada a un jefe-chamán, así como a áreas de uso territorial de cada grupo indígena” (Little, 2001: 43). En los relatos *sapara*, se mantiene este recuerdo hasta hoy. Algunos de los patriarcas de las comunidades han sido chamanes o que pudieron llegar a serlo. No obstante sus poderes y saberes también los han hecho blanco de venganzas y provocación de males y enfermedades por parte de otros. Esto expresa la vigencia del chamanismo, aunque no necesariamente instaure jefaturas políticas para la interlocución con el mundo blanco-mestizo.

Retornando al caso, en la justicia ordinaria se considera que se puede encontrar respuesta. Se percibe a esta instancia como el referente donde se aplica justicia desde el umbral de lo “civilizado”; sin embargo, como el caso lo revela, demandas como esta se tornan ininteligibles para sus operadores. Las demandas no son procesadas interculturalmente, y al no haber una traducción de los significados, en este caso vinculados al chamanismo, el acceso a la justicia queda en un limbo trágico, en la irresolución.

En diálogo investigativo con el Fiscal indígena²¹ que conoce del caso, un *shuar* residente en la ciudad de Puyo, a cargo de la Unidad de Asuntos Indígenas:

F: *Desde la justicia ordinaria no había evidencia. Nosotros nos basamos en evidencia. Los jueces no van a aceptar la concepción de uno [como indí-*

gena]. Entonces primero, para remediar esto, habría que tener una terna de chamanes peritos, después, que el juez tome esto como prueba. Ahí sí... Además que el chamán vaya a la audiencia y diga "esto ocurrió" [en función de las visiones]. Y esto es todo... y fin! Es bien difícil. El caso está archivado y la figura de muerte natural no es causal de delito.

C: *Pero, ¿quién decide que es muerte natural?*

F: *A petición del Fiscal le pide a un juez provincial de primer nivel que haga la investigación y emita un informe. En otros casos se ha ingresado causas por intimidación, no por chamanismo. No existe este delito en el cuerpo penal.*

C: *¿Se podría reabrir el caso?*

F: *Existiendo indicios. De que se admitiera que se hizo el acto o que el chamán viniera a declararlo. La figura sería la de intimidación, que consta en el artículo 154 del Nuevo Código Penal Integral.*

La posible salida que encuentra el Fiscal sería la de un ejercicio de pluralismo jurídico, en el que se construyan evidencias desde las visiones de chamanes que actúen como peritos a través de sus revelaciones sobre el caso, con la dificultad que desde el Fiscal y juez provincial se logre una comprensión sobre esta problemática. No existe una figura legal, no existe delito por chamanismo; podría ser tratado dentro de la justicia ordinaria bajo la figura jurídica de intimidación.

Chamanismo en la economía política petrolera

En un contexto extractivo, en el que se circunscriben actualmente las comunidades del territorio sapura, a partir de la XI Ronda Petrolera, el chamanismo toma agencia. Si antes, se lo activaba en medio de conflictos interpersonales, intraculturales e interétnicos, actualmente opera en medio de intereses articulados a la predación mercantil creando un nuevo escenario en que se profundiza la violencia, la intimidación y la muerte por acción chamánica, lo que se suma a otros efectos de la economía política del petróleo, como la contaminación ambiental, reducción de los espacios de la biodiversidad, des-territorialización y despojo.

En el Ecuador, la profundización del extractivismo se materializa con los lineamientos de un gobierno de matriz nacional-desarrollista (Gudynas, 2011; Svampa, 2013) que conlleva nuevas formas de colonialidad del poder en un modelo no sostenible en términos ecológicos (Acosta, 2011; Lander, 2013) y que acentúa la dependencia primario-exportadora.

En la provincia de Pastaza, la XI Ronda ha generado un clima de conflictividad, de confrontación al interior y entre las distintas nacionalidades indígenas. Este escenario,

en el que el chamanismo acompaña procesos de división, posturas a favor o en contra de la actividad petrolera, tiene su correlato en otras regiones de la Amazonía.

En Pastaza, varios casos de muertes por razones inciertas se han presentado recientemente en el pueblo kichwa de Sarayaku. Consejos de gobierno de varias nacionalidades indígenas se reunieron para tratar los casos en una Asamblea en febrero de 2015, con participación de chamanes, para dilucidar con sus visiones el origen de dichas muertes. Lograron visualizar que el chamanismo estaría siendo operado desde las esferas del propio Estado;²² esto supone que una práctica cultural indígena se la atribuye también a otros posibles ejecutores, de población blanco-mestiza en un ejercicio de poder e intimidación que emerge del contexto extractivo.

La conflictividad actual en territorio sapura está precedida por acontecimientos de divisiones y conflictos históricos que se han suscitado con población de otras nacionalidades que se insertaron, principalmente andos y achuar en la década del 30. Así también como describe Bilhaut (2005), correlaciones de fuerzas contrarias por razones de índole religiosa mutaron posteriormente a una confrontación entre comunidades pro y contra el extractivismo petrolero, lo que continúa sucediendo. Otros conflictos se han derivado de la disputa por el acceso a recursos de cooperación internacional y de apoyo de ONG, creando en distintos momentos fragmentación organizativa (Vallejo, 2014).

Emplazándonos en la convocatoria de la XI Ronda Petrolera y los convenios con la NASE, aquellos grupos familiares de comunidades antes consideradas al margen de los beneficios de los recursos de cooperación o de proyectos, han ganado poder al adherirse a la política del desarrollo conexas a las políticas extractivas. La actual dirigencia se legitima en base a su anuencia con el gobierno nacional, a los convenios suscritos con la SHE y a los recursos del convenio con SocioBosque. Del acceso a estos recursos son excluidas, aquellas comunidades contrarias o resistentes al ingreso de empresas petroleras. No existe un manejo transparente de los fondos del programa, al punto de que le han sido suspendidos a la NASE los desembolsos, e inclusive se considera que el pago al chamán para propiciar la muerte de Emerson, proveniría de recursos de dicho programa.

Conclusiones

El artículo ha abordado la fetichización de lo jurídico en itinerarios legales de muerte por chamanismo; no obstante la fetichización es más amplia y envuelve todo el escenario extractivo al ocultar relaciones de violencia.

En clave marxista, el concepto del fetichismo de la mercancía sirvió para discutir la invisibilización de las relaciones subyacentes (explotación del trabajo humano), a la extracción de plusvalía. Es así como en la sociedad capitalista se presenta en la conciencia, la mercancía como una cosa distinta a lo que realmente es, atribuyéndole

“vida, autonomía, poder y hasta dominación a objetos de otra forma inanimados” (Taussig, 1993: 53); ¿qué ocurre con esta fetichización propia del capitalismo en el encuentro y subordinación de sociedades amazónicas, en la integración a la economía de mercado?; ¿qué amalgamas o yuxtaposiciones se producen?

En una perspectiva amplificada, en que la naturaleza, y más precisamente el petróleo se torna una mercancía, “*commodity*” codiciada, puesta en circulación conforme a los requerimientos del mercado, un similar ocultamiento encubre relaciones de violencia, poder, muerte y chamanismo en el actual contexto de profundización del extractivismo petrolero en la Amazonía ecuatoriana. Como lo plantea Watts (1999), la industria de hidrocarburos genera y crea dinámicas de violencia entrelazando corrupción y muerte, con la ampliación voraz y rapaz de las fronteras del capitalismo.

El petróleo, a la vez crea un “mundo de ilusión” (“oil is money”), actualmente “el petróleo te conecta”, “mejora tu comunidad”, entre otras frases vinculadas al petro-fetichismo, o petro-magia (Watts, 1999). La petro-violencia emerge como una “cultura de terror y espacio de la muerte” (Taussig, 1987 citado en Watts, 1987). Son los costes de la extracción y los flujos del circuito petrolero que no son valorados.

La discursividad de la política gubernamental petrolera, justificada desde el Estado con las promesas del “salir de la pobreza”, y alcanzar el desarrollo, el *sumak kawsay* y el “buen vivir” ocultan los impactos ambientales, la contaminación, así como relaciones conflictivas, el enfrentamiento que opone familias y comunidades, activando antiguas disputas por el territorio. Actualmente los conflictos giran en torno a las posibles regalías y compensaciones de las utilidades que genera la explotación petrolera.

El caso descrito revela la fetichización de lo jurídico, cuando los *sapara* siguen itinerarios legales, se apropian del referente de la justicia ordinaria, recurren a sus operadores teniendo que movilizarse a grandes distancias hasta Puyo, capital de Pastaza, para lo que incurren en onerosos gastos de transporte en avioneta, al no tener carreteras. En un contexto extractivo, el acceso a la justicia se dilata, se vuelve irresoluble para aquellos que defienden su territorio como espacio de vida y su continuidad cultural. Son las complejidades de la interlegalidad, no solventadas por el pluralismo jurídico reconocido en los *corpus* normativos a nivel internacional y en la Constitución del Ecuador. Finalmente, el pluralismo jurídico no concreta derechos, menos aún, cuando se involucran en la disputa recursos naturales no renovables considerados estratégicos al desarrollo, por parte del Estado. ○

Notas

* Los datos del presente artículo fueron recabados durante la investigación de campo realizada entre 2014 y 2015 en el marco del Proyecto “Ecologías Políticas de la Diferencia en lugares del circuito petrolero en costa y Amazonía del Ecuador” implementado desde FLACSO sede Ecuador con participación de los profesores-investigadores Ivette Vallejo, Fernando García y Cristina Cielo, y de investigadores de campo, así como de becarios/as de Antropología, Sociología y Estudios Socioambientales.

- 1 Se utiliza el concepto de *commodity* como lo hace Svampa (2013) en un sentido amplio para nominar al producto "indiferenciado cuyo precio se fija internacionalmente".
- 2 En la Amazonía se han descrito varios auges: la búsqueda de oro durante la colonización española, la extracción de chinchona y zarzaparrilla entre los siglos XVII y XVIII, caucho a fines del XIX y primeras décadas del XX y petróleo desde la década del 20 en el siglo XX (Sawyer, 2004).
- 3 En el área de las misiones jesuitas de Maynas en la región de Canelos se produjo una mezcla y adopción del kichwa como *lingua franca*, utilizada por los misioneros para evangelizarlos. Es así como emerge una cultura formativa, que devino amalgamada en los canelos *kichwa* (Whitten, 1994). Este grupo se forjó a partir del encuentro y situación colonial, que Whitten (1987) denomina "etnogénesis", Taylor (1994) "tribus neocoloniales", y Hudelson (1981) "culturas transicionales" de la Alta Amazonía.
- 4 A lo largo del texto se escribirá "*sapara*" que es el término que se utiliza actualmente, no obstante en textos académicos y documentos organizativos de décadas previas se escribía "*zápara*".
- 5 En los 80' quedaban cinco mayores *sapara* hablantes (Andrade, 2001) asentados en distintas comunidades. Actualmente cuatro ancianos mantienen sentidos lingüísticos *sapara* y se encuentran en Llanchamacocha, Jandiyaku, Conambo e Imatña. En su cotidiano hablan kichwa.
- 6 Alrededor de 200.000 ha fueron concesionadas en 1988 por ARCO para explorar y explotar petróleo en el bloque 10 localizado dentro de territorio kichwa (Sawyer, 2004), y posteriormente AGIP asumiría las operaciones hasta la fecha.
- 7 A junio de 2015 en los bloques 74 y 75 entra la empresa ENTRIX para hacer estudios de impacto ambiental, previos a operaciones de la estatal PetroAmazonas, lo que provoca preocupación en comunidades del pueblo kichwa de Sarayaku y comunidad *sapara* de Llanchamacocha en el río Conambo.
- 8 Convenio suscrito desde 2009 y que concierne 121.682 ha. El Programa SocioBosque está direccionado a generar incentivos a la conservación de bosques para la mitigación del cambio climático.
- 9 Se utilizará a lo largo del texto nombres ficticios para referirnos a los actores intervinientes a fin de precautelarlos.
- 10 *Supay* es el término kichwa utilizado para designar a un espíritu. En el mundo kichwa-*sapara* varios *supay* pueblan el territorio y conviven con estos.
- 11 Chamán en lengua *sapara*.
- 12 Enunciación tomada de entrevista.
- 13 Relatos de campo, Torimbo 28.12.2014.
- 14 El recurso de acudir a chamanes es fuertemente vigente en comunidades amazónicas. Se trata de "ver o conocer verdaderamente" (Shepard, 2003) a través de sus visiones mediante trance. Los chamanes así, usan los poderes transformadores de las plantas psicoactivas, especialmente tabaco y ayahuasca para "pasar del mundo mundano al mundo sobrenatural" (Shepard, 1998 en 2003: 244). En este estado actúan como intermediarios entre los seres humanos y los espíritus y fuerzas sobrenaturales en redes de relaciones socio-cosmológicas.
- 15 Este ejercicio de "tercerizar", encargar a otro, se explicaría en la habilidad que tienen los chamanes de "cruzar deliberadamente las barreras corporales y adoptar la perspectiva de subjetividades alo-específicas" (Viveiros de Castro, 2004: 43) o interlocutar con entidades para encargarles acciones..
- 16 Notas de campo, diálogo con un dirigente de Torimbo (01.2015) de la facción *sapara* opuesta a la explotación petrolera.
- 17 En etnografías que abordan el tema del chamanismo en sociedades amazónicas, se describe como formas de combatir males propiciados se emplean cantos, soplos y otros mecanismos (Moore, 2003).
- 18 Instituciones como CODENPE, SHE, ECORAE y Ecuador Estratégico.
- 19 Alrededor de 459.517 USD habría recibido hasta octubre de 2014 la NASE por un total de 121.682 ha bajo convenio de incentivos para la conservación de bosques.
- 20 El socio-cosmos animista *sapara* incluye una plétora de *supay* ambivalentes benefactores o maléficos; a los que se suman varios amos que son dueños de distintos animales, entre ellos mencionan a *Manari* (lagarto), *Patugari* (boa dueña de las chacras), *Iyari* (dueño de los puercos sajino), *Saweraw* (anaconda, dueña de los pescados y distintas especies de ríos y lagunas), el perezoso (dueño de las especies arbóreas), también ciertas divinidades como *Amazanga*, figura tutelar que orienta la cacería, y dueño principalmente de los mamíferos, animales terrestres. Seres con los que existe interacción.

- 21 La figura del fiscal indígena, es la de un profesional abogado que opera desde el ámbito de la justicia ordinaria, no obstante puede ofrecer un ejercicio intercultural, aproximando este sistema al de la justicia indígena.
- 22 Comunicación personal. Dirigenta de la mujer del Consejo de Gobierno Alterno de la NASE, 24.03.2015.

Bibliografía

ACOSTA, A.

- 2011 Extractivismo y Neoextractivismo: Dos caras de la misma maldición. Agua, Ecuador, Energía. Línea de Fuego. Quito.

BILHAUT, A.-G.

- 2011 El sueño de los záparas: patrimonio onírico de un pueblo de la Alta Amazonía. Quito: FLACSO Sede Ecuador, Abya-Yala.

DESCOLA, P.

- 2004 Las cosmologías indígenas de la Amazonía. En: Tierra Adentro: Territorio indígena y percepción del entorno (Alexandre Surrallés & Pedro García, eds): 25-36; Copenhague: IWGIA.

GUDYNAS, E.

- 2011 Más allá del nuevo extractivismo: transiciones sostenibles y alternativas al desarrollo. En: El desarrollo en cuestión. Reflexiones desde América Latina (Fernanda Nanderley, coord.); La Paz: OXFAM, CIDES.

HENNESSY, A.

- 1978 The frontier in Latin American history. Bristol: Edward Arnold.

HUDELSON, J.

- 1981 The expansion and development of Quichua transitional culture in the Upper Amazon basin. Phd diss, New York, Columbia University.

LANDER, Edgardo

- 2013 Tensiones/contradicciones en torno al extractivismo en los procesos de cambio: Bolivia, Ecuador y Venezuela. En Edgardo Lander, Carlos Arze et al, Promesas en su laberinto: cambios y continuidades en los gobiernos progresistas de América Latina. Quito: IEE.

LITTLE, P.

- 2001 Amazonia. Territorial struggles on perennial frontiers. Baltimore: The John Hopkins University Press.

LYON, P.

- 1975 "Dislocación tribal y clasificaciones lingüísticas en la zona del Río Madre de Dios". En: Actas y memorias del XXXIX Congreso Internacional de Americanistas. Vol 5. Lima: IEP.

MOORE, T.

- 2003 La Etnografía tradicional Arakambut y la minería aurífera. En: Los pueblos indígenas de Madre de Dios: Historia, etnografía y coyuntura: 58-90; Copenhague: IWGIA.

PINEDA, C. R.

- 1993 La vida cotidiana en los barracones de la Casa Arana. En: Pasado y presente del Amazonas: Su historia económica social (R. Pineda & B. Alzate, ed-): 55-66; Bogotá: Universidad de los Andes.

REEVE, E.

- 2002 Los Quichua del Curaray: el proceso de formación de la identidad. Quito: Abya Yala

SVAMPA, M.

- 2013 Consenso de los Commodities y lenguajes de valoración en América Latina. Nueva Sociedad, no. 244, marzo-abril.

SHEPARD, G.

- 2003 Chamanes y la ambigüedad del bien y el mal en la mitología Matsigenka. En: Los pueblos indígenas de madre de Dios. Historia, etnografía y coyuntura (Beatriz Huertas & Alfredo García, eds.): 111-126; Copenhague: IWGIA.

SAWYER, S.

- 2004 *Crude Chronicles. Indigenous politics, multinational oil, and neoliberalism in Ecuador.* Durham: Duke University Press.

TAUSSIG, M.

- 1987 *Shamanism, colonialism, and the wild man.* Chicago: University of Chicago Press.
1993 *El diablo y el fetichismo de la mercancía en Sudamérica.* México D.F: Ed. Nueva Imágen.

TRUJILLO, J.

- 2001 *Memorias del Curaray.* Quito: FEPP.

VALLEJO, I.

- 2014 *Petróleo, desarrollo y naturaleza: aproximaciones a un escenario de ampliación de las fronteras extractivas hacia la Amazonía suroriente en el Ecuador.* *Anthropologica.* Año XXXII/N32:115-138. Lima: PUCP.

VIVEIROS DE CASTRO, E.

- 1998 *Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism.* *Journal of the Royal Anthropological Institute* 4 (3). 469-488.
2004 *Perspectivismo y multinaturalismo en la América Indígena.* En: *Tierra adentro: Territorio indígena y percepción del entorno* (Alexandre Surrallés & Pedro García, eds.): 37-82; Copenhague: IWGIA.

WATTS, M.

- 1999 *Petroviolence: community, extraction and political ecology of a mythic commodity.* En: *Violent Environments* (N. Peluso & M. Watts, eds.); Ithaca: Cornell.

WHITTEN, N.

- 1987 *Sacha Runa: Etnicidad y adaptación de los quichuas hablantes de la Amazonía ecuatoriana.* Quito: Abya - Yala.
1994 *Canelos Quichua.* En: *Encyclopedia of world cultures. Vol 7: South America* (J. Wilbert, ed.); Boston: G.K Hall.

De un convenio de recolección de muestras vegetales a la creación del Instituto de Etnobotánica Yánasha Domingo Huayul Espíritu:

estudio de caso en la selva central peruana

Céline Valadeau

Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA)

Los grupos étnicos de la Amazonía han demostrado su capacidad en la apropiación de instrumentos jurídicos y conceptos ecológicos en el mercado de los proyectos de desarrollo sostenible, a pesar de una gran diferencia a nivel cultural (Albert et al., 2009). Para los diferentes grupos étnicos de la Amazonía peruana, la necesidad de organizarse en federaciones o asociaciones apareció a partir de 1969. Con el fin de afirmarse, la necesidad de apoyarse en las estructuras jurídicas legales resulta de la antinomia entre la autodeterminación de esas sociedades y los programas nacionales de desarrollo (Chaumeil, 1994). En la Amazonía, la multiplicación de las asociaciones indígenas tiene su origen en la confluencia de varios conflictos sociopolíticos (Albert, 2001). En el plano interno peruano se debe resaltar en primer lugar, la promulgación de la Constitución de 1993, cuyo artículo 80 del código civil le abrió a las asociaciones la posibilidad de constituirse en personas jurídicas. En segundo lugar, existió el vaciamiento político de ciertas zonas amazónicas. A pesar de este vacío, varios programas nacionales tuvieron lugar. En tercer lugar, se globalizaron las preocupaciones relativas a la conservación y protección del medio ambiente y los derechos de las minorías étnicas, así como la descentralización y la implementación de mini proyectos locales (Albert, 2001).

Los espacios amazónicos son territorios de alta diversidad que cuentan con diversas especies biológicas, relieves terrestres y climas. Estas características otorgan importantes ventajas que, en un país como Perú, pueden traducirse en ventajas competitivas que contribuyen al desarrollo nacional. Así, en varias partes amazónicas, como en la Selva Central, existen diferentes programas de protección y conservación de la naturaleza como las Áreas Protegidas, y otros programas de desarrollo como los planes de manejo sostenible de los bosques. Por esas razones y en torno a la natura-

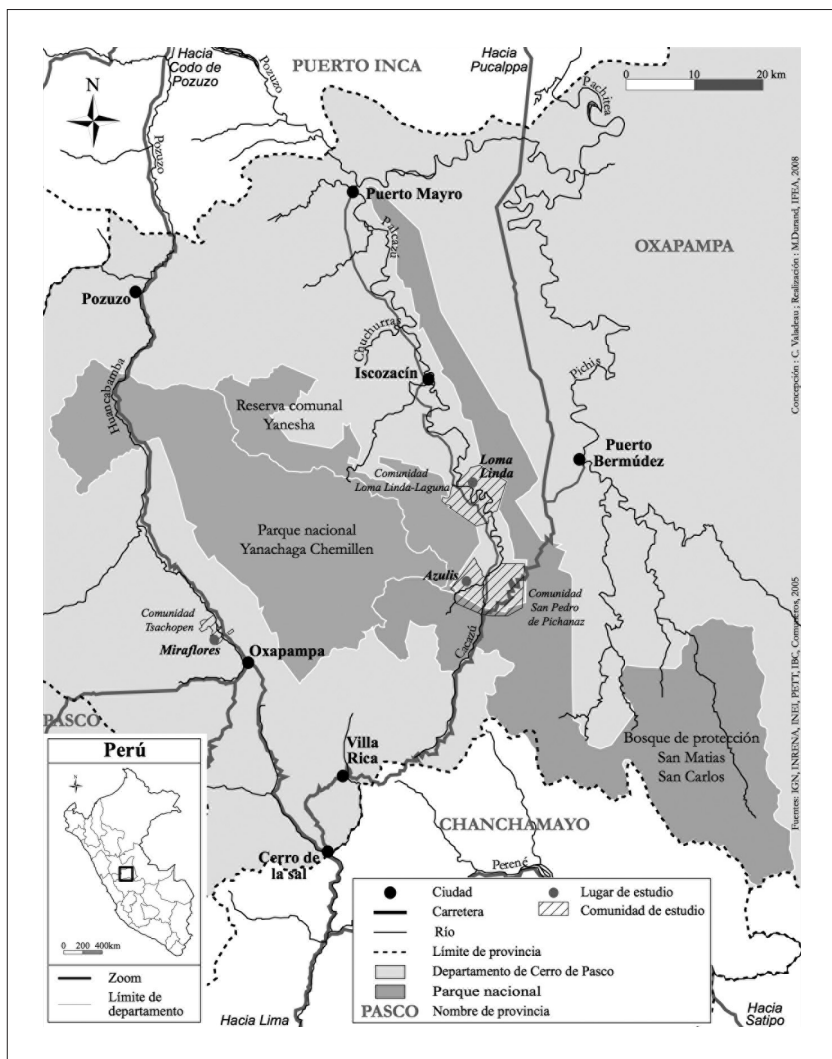
leza, se iniciaron y se extendieron ciertas interacciones entre las comunidades que pueblan esas áreas y los actores externos nacionales o internacionales.

A lo largo de este texto, quiero examinar de manera cronológica cuáles fueron los factores que facilitaron la aparición de las formas jurídicas, como las asociaciones, tomando como ejemplo el caso de los yánesha del piedemonte de la selva central peruana. Efectivamente, reconstruiré una parte del proceso de pérdida de tierras y de gestión ambiental a que fueron expuestos los yánesha, antes de presentar la creación del Instituto Etnobotánico que se inscribe en la misma dinámica. Después, abordaré la forma jurídica de manera intrínseca y extrínseca con el fin de analizar cómo los yánesha perciben y utilizan este perfil jurídico.

De la pérdida parcial de su territorio a la primera organización intercomunal yánesha

Los yánesha (anteriormente llamados amuesha) tienen filiación con la familia lingüística arawak. Alrededor de 8500 personas yánesha viven en el piedemonte de la selva central peruana ubicado en las provincias de Oxapampa (Pasco), Chanchamayo (Junín) y Puerto Inca (Huanuco). Las 48 comunidades están ubicadas en un rango de altitud que varía entre los 200 y los 1800 metros sobre el nivel del mar en los márgenes de los ríos Pichis, Palcazú, Pachitea, Huancabamba, Cacazú, Chorobamba y Yurinaqui (mapa 1). El territorio actual ha sido modificado respecto al ancestral. A inicios del siglo XVII, es decir antes de la colonización de la selva peruana, los yánesha residían en un corredor de valles intermontanos. Allí, se ubicaban asentamientos dispersos que fueron constituidos por varias unidades domésticas emparentadas entre sí. Cada uno era autónomo económica y políticamente. Estaban vinculados a través del intercambio de bienes como la sal de piedra, las alianzas matrimoniales y algunas celebraciones rituales (Benavides & Pariona, 2002). La pérdida de su territorio en beneficio de los colonos fue el resultado de varias incursiones entre las cuales se cuentan en primer lugar las españolas y misioneras franciscanas del siglo XVI, y luego las penetraciones militares de 1847 y de las coloniales austro-alemanas de finales de 1800. Entre 1847 y 1900, la mayoría de la población yánesha se desplazó hacia tierras más bajas (Santos-Granero, 1998). Hubo también, durante el imperio de los incas (siglos XIV-XVI), una dominación política al buscar incorporarlos a la economía incaica a través de la elaboración de tejidos de algodón, aunque los yánesha se mantuvieron como pueblo periférico dentro del Imperio (Smith, 1999). Y después, hacia 1930, las tierras más fértiles de los valles fueron ocupadas por colonos, desplazando a los indígenas hacia las zonas más pobres. Según R. C. Smith, es a partir de la década de 1940 que esta situación se intensificó con la inmigración de colonos provenientes de las zonas andinas (Smith, 1982).

Mapa 1 – Territorio yánesha



Además de esas presiones territoriales, existieron otras formas de violencia desde finales del siglo XIX relacionadas con una nueva economía. Los yánesha del medio y bajo Palcazú estuvieron en contacto con la economía de mercado. Sin embargo, este contacto siempre estuvo mediado por alguno de los patrones del área. Ellos manipulaban a los pobladores en su propio beneficio, pues los yánesha desconocían la lógica del mercado y los precios de los productos. Los patrones entregaban por adelantado bienes a los yánesha a cambio de su mano de obra. De esta manera, ellos se veían

“endeudados” y el patrón aseguraba para sí una oferta constante de mano de obra barata (Smith, 1982). A fines de la década de 1960, la mayoría de los hombres adultos yánesha estaba en deuda con algún patrón e invertía la mayor parte de su tiempo trabajando para devolver lo que debía (Smith, 1982). No hubo elección –“para la sociedad originaria el ingreso al nuevo sistema fue impuesto. La divergencia entre los sistemas era excesiva, sus lógicas operativas radicalmente opuestas” (Ribeiro, 2014, 137).

Por culpa de la pérdida significativa de gran parte de su territorio original debido a la progresiva apropiación por los colonos y de las nuevas presiones económicas, se inició entre los yánesha y otros grupos un proceso de reivindicación de tierras en forma comunal. Efectivamente a finales de la década de 1960 y comienzos de 1970, los yánesha, los shuar (de los ríos Huitoyacu, Manchari y Shintusi) y los awajún (de los ríos Potro y Manseriche) iniciaron el movimiento federativo de las comunidades nativas y nombraron líderes para defender sus territorios y sus intereses ante los funcionarios del Estado. En 1969, un evento reunió a líderes de 24 nuevas comunidades yánesha. Durante esta reunión nació el Congreso de Comunidades Nativas Amuesha, primera organización intercomunal entre indígenas amazónicos. Luego en 1981, este congreso cambió de nombre al de Federación de Comunidades Nativas Yánesha (FECONAYA) (Smith, 2006). En esta ocasión, el término “Amuesha” fue abandonado por no tener un significado propio, y fue aprobado el de “Yánesha” –“nosotros, la gente”-. Posteriormente, sus reivindicaciones encontraron respaldo en la Ley de Comunidades Nativas de 1974. Pero, es solo a partir de 1995 que el registro de propiedad tiene un real valor jurídico y que exige un plan referencial.

Gestión ambiental, violencia y creación de formas jurídicas

De manera más general, los nuevos territorios yánesha están ubicados en la cuenca del Palcazú constituida por las dos cadenas de montañas: Yanachaga y San Carlos. Fisiográficamente, esta cuenca es una conformación compleja compuesta de lomas divididas. Las cordilleras separan las tierras bajas planas y fértiles hacia el Oeste del valle, de las terrazas angostas y colinas altas de bajos suelos líticos hacia el Sur del valle. Al Sur del valle, las montañas Yanachaga y San Carlos se confunden en una masa montañosa (Benavides & Pariona, 2002). En su nuevo ámbito, los yánesha viven hoy de la pesca, la caza, la recolección, y la agricultura de quema y roza que se ha diversificado, puesto que existen actualmente ciertos tipos de monocultivos como el café, el achiote y el cacao.

En 1980, fue creado para esta zona un órgano descentralizado del Instituto Nacional de Desarrollo (INADE): el Proyecto Especial Pichis Palcazú (PEPP) mediante el Decreto Supremo N° 137-80-AA y el Convenio de Préstamo N° 527-0166 entre el Estado de Perú y Estados Unidos a través de la Agencia para el Desarrollo. Fue una de las estrategias del Presidente Belaúnde para resolver ciertos problemas económi-

cos del país a través de la colonización de la selva. Este proyecto tenía como raíces la promulgación de la Ley de Reforma Agraria de 1969 (N° 17716) que poseía como complemento los planes de colonización de la Alta Amazonía y el Proyecto de la Carretera Marginal de la Selva, zona donde persistían numerosos conflictos territoriales (Soria, 1990). Este Proyecto Especial todavía constituye una unidad ejecutora autónoma en lo técnico, económico, financiero y administrativo.

En 1986, el PEPP determinó la siguiente distribución de tierras en el valle de Palcazú: 39.893 hectáreas correspondían a las comunidades nativas y 22.511 ha, a los colonos. Estas tierras naturalmente incluyen las áreas de uso humano y las zonas de protección. Por medio de su Unidad de Catastro y Titulación (Decreto Supremo 62-75-AG de 1975 del Reglamento de Clasificación de Tierras), el PEPP procedió a un ordenamiento territorial y clasificó las tierras de acuerdo a su uso potencial. Así, fueron definidas las tierras aptas para una producción continua con tiempo de recuperación de dos años, tierras adecuadas para cultivos perennes, tierras de pastoreo, tierras de producción forestal y tierras de protección. Estas últimas presentan limitaciones en el uso agrosilvopastoril y pueden ser usadas para fines turísticos, para investigaciones, para extracción de plantas medicinales o silvestres, etc. Precisamente, el PEPP creó unidades de conservación como las Áreas Naturales Protegidas bajo la autoridad del Estado.

De éstas, hace parte la Reserva Comunal Yánesha, que fue la primera reserva de su tipo establecida en el país el 28 de abril de 1988 (Resolución suprema N° 0193-88-AG/DGFF). Su tamaño es de 34.744 ha y se localiza al este del Parque Nacional Yanachaga-Chemillén compartiendo de hecho un gran parte de sus recursos naturales. Uno de los objetivos de la reserva es proteger los nacimientos de los ríos y servir como zona de amortiguación del Parque Nacional Yanachaga-Chemillén (SERNANP, a). Según el Servicio Nacional de Áreas Naturales Protegidas por el Estado (SERNANP), su meta principal es garantizar el aprovisionamiento en recursos silvestres para las comunidades nativas. Busca afirmar también la participación de esas comunidades en su conservación para propiciar mejores condiciones de vida. En 2002, por medio del proyecto PiP (*Plan Implantation Project*) y mediante un acuerdo entre la FECONAYA y el organismo de conservación de la Fundación Peruana ProNaturaleza, la gestión de la reserva fue propuesta a los yánesha mediante la Asociación de Manejo de la Reserva Comunal Yánesha (AMARCY). La asociación agrupa a las diez comunidades que tienen límites con la reserva. Reconocida en 2005, está considerada como una entidad de ejecución del contrato administrativo que tiene como perspectiva acelerar la cooperación de prestación de servicios para el desarrollo y la educación ambiental, y actualmente las negociaciones de impuestos con las sociedades mineras (CDB, 2007). De igual forma, la cordillera Yanachaga-Chemillén es una de las Áreas Naturales Protegidas que debe su nombre de “bulto negro” (denominación quechua “yanachaga” que se interpreta como “bulto negro” y calificación yánesha “chemuell” literalmente “roza re-

ción quemada”) al color oscuro que los cerros tienen al atardecer. Tiene 122.000 ha y posee la gran característica geográfica de sumar una variedad climática, tres regiones ecológicas (puna, selva alta y selva baja) en un espacio geográfico situado dentro del Refugio Pleistocénico Pachitea-Ucayali y una alta diversidad biológica (SERNANP, b). “Después de más de una década (1974-1986) de propuestas y pedidos de creación de un parque por parte de las comunidades nativas que colindan con la cordillera Yanachaga, la creación del parque fue decretada el 14 de setiembre del 1986 (Decreto supremo N° 068-86-AG) bajo el auspicio del PEPP, a pesar de la fuerte oposición de los madereros de la zona. Sin embargo, en vez de buscar un arreglo de manejo compartido y defensa del parque con las comunidades nativas y otros vecinos, la administración del mismo siguió la estrategia tradicional, de guardaparques armados, ignorando a las comunidades y vecinos. El resultado era de esperarse: conflicto con las comunidades y vecinos e invasión por parte de madereros y cocaleros” (Smith, 2002). En este contexto, la DRIS (ONG de Desarrollo Rural Sustentable)¹ y la SERNANP quieren fortalecer la administración del parque fomentando la participación de la sociedad civil a través de una gestión compartida entre el Comité de Gestión del parque Yanachaga-Chemillén y las comunidades locales (García Calderón, 2014). Por último, el Bosque San Matías y San Carlos está compuesto por las cordilleras de San Matías y de San Carlos que albergan bosques inalterados e intactos. Creado el 20 de marzo de 1987 (Resolución suprema N° 0101-87-AG/DGFF) su extensión es de 145.818 hectáreas cuya área acoge una alta cantidad de especies biológicas endémicas (SERNANP, c). El Centro de estudio y de promoción del desarrollo (Desco) creado en 1988, asume el contrato de administración del Bosque comprometiéndose a la conservación del mismo y a la revaloración de los servicios ambientales (García Calderón, 2014). Estas tres Áreas Naturales Protegidas forman el Complejo Yanachaga; hoy en día declarado como zona de biosfera.² Las comunidades del valle que lo rodean mantienen ciertos derechos a participar y beneficiarse del manejo de los recursos naturales.

En las comunidades, el uso de la tierra es autorregulado por las unidades domésticas. Este es determinado generalmente por la capacidad de consumo anual y por la disponibilidad de mano de obra con que cuenta la unidad doméstica para realizar las labores agrícolas. Legalmente las comunidades están autorizadas a administrar y desarrollar el bosque mediante contratos de extracción que otorga el Ministerio de Agricultura. Sin embargo, esto no les permite ser realmente propietarios del bosque. Si la comunidad no obtiene el permiso, no puede realizar la extracción y menos la comercialización del producto.

Como enuncié anteriormente, el PEPP fue diseñado con base en una ideología colonialista del gobierno que desconocía la realidad de los usos de los recursos naturales de la selva central. Las reacciones frente al PEPP no tardaron en aparecer. El Congreso de Comunidades Nativas Yánesha, conjuntamente con otras organizaciones indígenas y organizaciones que trabajaban en la defensa de sus derechos como

pueblos, iniciaron una campaña que tuvo importantes repercusiones. Como consecuencia, el proyecto se transformó en un plan de manejo de recursos y en particular de manejo forestal de bosques tropicales utilizando un sistema denominado "Fajas a tala Rasa" o sistema de "Fajas protectoras"; un modelo de manejo que imita la naturaleza (Periona Arias, 1996). El objetivo planteado fue el de asegurar la propiedad territorial a las comunidades antes que la penetración de la carretera al valle, ya que ésta causaría una migración masiva. Este proyecto remodelado tiene como finalidad "impulsar el desarrollo de la selva central (...) mediante la ejecución de programas de desarrollo multisectorial que permitan el aprovechamiento de los recursos naturales de la región, y la preservación de la ecología y el medio ambiente" (PEPP). Tuvo varios componentes de desarrollo; creando áreas de conservación, tratando de promover una agricultura comercial sostenible de ganado y de plantas perennes como el cacao, el arroz, el pijuayo (*Guilielma gasipaes*) y el café, y un componente de asistencia de salud.

En este contexto fue que en 1986 comenzó a organizarse la COFYAL (Cooperativa Forestal Yánesha Limitada). Sus objetivos fueron crear una fuente de empleo para los miembros de las comunidades nativas y manejar los bosques naturales de las comunidades para alcanzar un rendimiento sostenible de productos forestales, respetando la integridad cultural del pueblo. Este componente del PEPP fue formulado por el Centro Científico Tropical de Costa Rica (CCT) (Stocks, 1990). COFYAL fue financiado por el PEPP, USAID y el Gobierno del Perú, y a partir de 1989 por la WWF (*World Wild life Fund for Nature*) a través de una ONG nacional, la Fundación Peruana para la Conservación de la Naturaleza (FPCN) ahora llamada Pronaturaleza. En 1993, la cooperativa cerró, pues no estaba de acuerdo con varios aspectos de la realidad concreta de los yánesha. En 1999, un grupo de comuneros yánesha tomaron la iniciativa de reactivar la cooperativa bajo un modelo de empresa privada y con una nueva razón social, ECOSAYA (Empresa Comunal de Servicios Agrícolas Yánesha), para lo cual restablecieron conversaciones con Pro-Naturaleza. Así en 1993, fue creada en Azulis sector de la comunidad de San Francisco de Pichanaz, la Empresa Comunal Agroforestal Yato Coc (inicialmente Mañorr) cuyo plan de manejo forestal fue elaborado junto a Pro-Naturaleza en 2001, iniciando además actividades de tallado de madera.

Los programas de desarrollo se multiplicaron en la región con fines sociales o para promover ciertos cultivos incluidos en el Plan de Acción sobre Desarrollo Alternativo y la Erradicación de Cultivos ilícitos (Estrategia Nacional de Lucha contra las Drogas 2002-2007, Comisión Nacional para el Desarrollo y Vida sin Drogas - DEVIDA) (foto 2). Estas iniciativas tuvieron como efecto la multiplicación de las asociaciones Yánesha. Por ejemplo, se creó CEPRO YÁNESHA la central de productores de café Yánesha (2008), la asociación de mujeres Arancom para promocionar las artesanía de Azulis (1998), la Empresa Comunal Yánesha de manejo forestal y productos maderables en San Pedro de Pichanaz denominada ECYFIAR, la Asociación Forestal Industrial Agro Rancsa (1997), la Asociación Agroforestal Sancore de Sistemas agroforestales y refo-

restación en Pampacocha de la comunidad 7 de Junio (2000) o la Empresa Agroforestal Ecoturismo PUETAREM (EAFEP) en Alto Esperanza de la Comunidad de Nueva Esperanza (2000) (DED & al., 2005).

Conscientes de la importancia de tener el protagonismo en sus manos para relacionarse autónomamente con el mundo —y los mercados exteriores— los yánesha pasan a ejercer el control de sus propias iniciativas. Esto lo vemos con relación a la estrategia de desarrollo y a la responsabilidad que se les otorga en la gestión de las Áreas Naturales Protegidas. Por ejemplo, en la obra “El Indígena y su territorio son un solo”; los autores de este texto argumentan: “Un proceso de desarrollo autónomo implica que el pueblo indígena tenga pleno control de la planificación y ejecución de las acciones así como de la definición de las necesidades que se van a satisfacer. Este proceso debe estar dirigido a lograr la independencia económica del pueblo en cuestión de forma autosostenida, debe buscar un uso equilibrado de los recursos que sirva para su reproducción como pueblo y, por último, debe ser capaz de reforzar la identidad y unidad de ese pueblo como sociedad culturalmente diferenciada” (Chirif Tirado & al., 1991). Con respecto al papel institucional, sigue lo que conocemos desde hace décadas: la invisibilidad del Estado, ineficiente en estructurar y gestionar políticas construidas a partir de las realidades regionales. La situación política de la zona se caracteriza por una falta de presencia del Estado en una situación de vacío de gobernanza (Larsen, 2009). Pero al mismo tiempo, luego de varias décadas de contacto con diferentes actores institucionales, los yánesha aprendieron sus derechos constitucionales.

Las investigaciones científicas y el caso del Instituto de Etnobotánica Yánesha

Durante el proceso de elaboración de su plan de manejo, la COFYAL recogió conocimientos tradicionalmente aplicados al uso y manejo del bosque, combinándolos con las técnicas científicas modernas. Esto contribuyó a que los yánesha fácilmente se adecuaron a la implementación del plan y a otros programas de investigación. Los técnicos yánesha de la cooperativa jugaron un papel muy importante en la identificación de las especies, conociendo la calidad de los sitios y la fisiográfica de los terrenos entre otros saberes.

De esta manera muchos estudios de flora y fauna han sido producidos en el valle, los cuales consisten en la identificación y determinación de la distribución de las especies de la zona. Se ejecutaron estudios de botánica y etnobotánica, para determinar el potencial y los diferentes usos de los recursos. En 1985, el CCT y el PEPP procesaron los inventarios de los bosques en dos fajas de investigación en el sector de Iscozacán con el objetivo de estudiar la dinámica de regeneración natural y determinar la factibi-

lidad ecológica y socioeconómica del sistema de manejo para bosques tropicales. La investigación botánica permitió identificar aproximadamente 65 especies de árboles en casa fajas (Periona Arias, 1996). La composición florística del valle del Palcazú y de la cordillera fue descrita por primera vez por Robin Foster (USAID) (Mollado, 2007). La investigación de la flora se amplió con el trabajo de David Smith (Missouri Botanical Garden) en la cordillera del Yanachaga-Chemillén. Las recolecciones de estos dos investigadores sirvieron para el establecimiento de los límites de las zonas protegidas. El Proyecto Flora del Perú fue también una investigación amplia. Blanca León, Alwin Gentry, David Smith, Robin Foster, Gary Hartshorn y Rodolfo Vásquez hicieron recolecciones botánicas en 1983. Desde 2002, el Jardín Botánico del Missouri con su Herbario (HOXA) en la Selva Central, continúa ampliando el conocimiento de esa flora.³ Recientemente, en 2011, el Ministerio del Ambiente del Perú hizo un trabajo de investigación sobre la riqueza biológica del Parque Nacional Yanachaga-Chemillén con el fin de poner en práctica una herramienta de gestión de los recursos naturales, como es la Guía de Evaluación de Flora y Fauna Silvestre.

Este periodo de interés científico está atravesado también por intereses económicos. Un caso muy conocido en la Selva Central es el de la Uña de gato (*Unicaria tomentosa*) es una planta conocida desde la llegada de del naturalista alemán Arturo Brell a la parroquia de la colonia de Pozuzo (Sánchez -Schwartz, 1995). La planta fue recolectada y llevada a Munich en 1967, a Roma en 1976 por Oscar Schuler Egg, y a Nápoles en 1989. Distintas plantas como la sangre de grado (*Croton lechleri*) fueron declaradas de interés económico. Posteriormente, los yánesha de la comunidad de Nueva aldea de Loma Linda crearon en 1993 la Asociación Forestal Yánesha Concoll Toroñ (literalmente “uña de gato”). Empezaron el trabajo en 1997, año en la cual se creó la ley de Aprovechamiento Sostenible de Plantas Medicinales y la Ley sobre Conservación y Aprovechamiento Sostenible de la Diversidad Biológica. Después de constatar el valor del *Croton lechleri*, de la misma forma, la comunidad nativa el Milagro creó en 1993 la Asociación Sangre de Grado en asamblea general con el objetivo de desarrollar su plantación con fines comerciales.⁴ El interés generado por el crecimiento de la planta en sus tierras llevó a los yánesha a crear diversas formas jurídicas.

En el año 2006, llegué a las comunidades yánesha con mi proyecto de doctorado que tenía una dimensión etnobotánica (Valadeau, 2012). Las comunidades dieron su aprobación, y ambas partes firmaron las *cartas de entendimiento* y los *consentimientos informados* (Foto 3). El convenio de recolección de plantas fue conseguido en octubre de 2007 con una autorización del INRENA N° 122-2007-INRENA-IFFS-DCB adscrito a mi investigación por un periodo de un año.⁵

Antes y después de la autorización de recolección hice mi trabajo etnográfico en varias comunidades. Durante mi estadía en Azulís (2006 y 2009), llegó a las comunidades una historia sobre la cuestión de la riqueza verde. Por ello en 2008, una persona me interpeló: “Ves, los franceses se llevan las plantas, y las producen allá...”. De-

trás de esta afirmación, estaba la declaración radiofónica de la Comisión de Anti-Biopiratería sobre la patente relacionada con el Sacha Inchi (*Plukenetia volubilis*) de la compañía francesa Greentech S.A.⁶ La cuestión de crear una asociación relacionada con las plantas medicinales fue planteada poco tiempo después en asamblea general. Mi apoyo fue solicitado así como los resultados parciales del trabajo etnobotánico. Se entregaron los resultados en un taller que reunió a todas las personas que habían participado en la recolección de plantas y a las autoridades. Allí se comprobaron los datos y se tomó la decisión de publicar un libro. A finales de 2009 se entregó este libro a las comunidades, que había sido depositado con anterioridad en INDECOPi como perteneciente al conocimiento yánesha. En tal ocasión en la comunidad de Azulís, surgió de nuevo la cuestión del Instituto de Etnobotánica Yánesha. Y el 6 de abril de 2010, en memoria de Domingo Huayul Espíritu, tabaquero y primer jefe de la comunidad, se creó el Instituto de Etnobotánica Yánesha Domingo Huayul Espíritu (IEBY) cuyos fines y objetivos son: “la conservación de la cultura, etnobotánica, etnofarmacológica y etnomédica del pueblo indígena Yánesha, la implementación de Centro Brasileño de investigación de plantas medicinales (CIPLAM)⁷ y la promoción del uso de las plantas tradicionales yánesha”. En el Título 3 de los estatutos de la Asociación, denominado “De los asociados, derechos, deberes y renuncia”, el artículo 6° define: la identificación, cultivo, validación, procesamiento y comercialización de las plantas medicinales y productos derivados, la reintroducción de remedios de origen vegetal, la comercialización, el diseño, formulación y preparación de productos fitofarmacéuticos y finalmente el hecho de establecer alianzas estratégicas y convenios con instituciones públicas y privadas y de cooperación técnica internacional.

Con este ejemplo de creación de una asociación yánesha, estas formas jurídicas parecen surgir cuando se presiona a la comunidad, como ha sido recalcado con frecuencia. Pero de esta constatación emerge la pregunta: ¿por qué la respuesta a una presión externa se materializa creando una asociación? A continuación, examinaremos esas formas jurídicas consideradas desde el punto de vista yánesha.

Forma jurídica entre los yánesha

Las formas jurídicas entre los yánesha pueden ser consideradas a través de diferentes ángulos que involucran sus vínculos internos (componentes de las asociaciones y sus relaciones con las demás) y externos (sus relaciones con los diferentes actores).

De manera general vemos que la creación de asociaciones se hace de manera comunitaria. La validación por parte de la Federación no es siempre requerida. Si las asociaciones son identificadas por la comunidad –como lo podemos verificar en los estatutos de la IEBY y como fue constatado en el sector de Miraflores de la comunidad Tsachopen por un grupo de jóvenes investigadores, en la asociación de teñidos Coyá-



Asamblea general en la casa comunal de una aldea yánesha del bajo Palcazú

nesha Cherom–, los fundadores y participantes de una asociación, son generalmente miembros de una misma familia extensa. “El grupo no solo está motivado por el desarrollo y permanencia de su cultura, sino que tiene otro lazo que las une: el familiar” (Arteta Penna & al., 2013). Entonces, existe una relación estrecha de parentesco entre los fundadores y miembros de una asociación y el lugar geográfico. También, si miramos –y este punto habría que profundizarlo– los datos sociopolíticos encontrados en la literatura podemos notar algunos vínculos. “La organización socio-espacial y socio-política se basaba (...) en la existencia de una serie de familias extensas dispersas que residían en pequeños conjuntos de dos y más casas. Dichas familias extensas estaban a su vez organizadas en “parcialidades”: conjuntos de familias extensas relacionadas entre sí mediante lazos de vecindad y usufructo de un mismo territorio, vínculos de parentesco y nexos de autoridad política hacia un mismo líder secular” (Santos Granero, 2004).⁸ Considerando estos mismos elementos, una asociación podría ser asimilada a una organización en parcialidad siguiendo el mismo modelo. Entonces, se podría decir que ésta permite el control del suelo definiendo un sistema de pertenencia y de responsabilidad del espacio. Es lo que la asociación posibilita bajo su forma jurídica puesto que afirma ante el Estado una forma de autoridad. Al respecto, E. Le Roy considera que el control del suelo y su “producción vegetal” es un modo de reconocimiento y de atribución de derecho funcional (Le Roy, 2008). Es decir un diálogo y una complementariedad entre las prácticas sociales, jurídicas y económicas.

Anteriormente hemos hecho constar cómo los yánesha comenzaron a crear asociaciones a partir de la década del 80, después de la creación de la Federación Yánesha. A partir de entonces, las formas jurídicas se multiplicaron de manera exponencial. De la misma manera, el IEBY o cualquier forma jurídica busca alianzas con instituciones externas nacionales o internacionales. Así, el AFYCT se unió con Pro-Naturaleza, el Jardín Botánico del Missouri, la DED-COICAP, el PEPP y el Fondo de Cooperación para el Desarrollo Social (FONCODES).⁹ Asimismo, ECYPIAR se conectó con Pro-Naturaleza, el PEPP, la COICAP y DEVIDA. De la misma manera y como último ejemplo, Arancom hizo enlaces con Pro-Naturaleza, Winrock International, DEVIDA y la ONG PATS. Estos mismos actores sin PATS y con el CCT hicieron alianza con Yato Coc. De manera general, cada comunidad se individualiza con un tipo de asociación específica seguramente debido a que las comunidades se encuentran frente a presiones y problemáticas diferentes. Por ejemplo, podemos exponer dos casos. El primero es el de la comunidad de Tsachopen. Su cercanía a la ciudad de Oxapampa, que tiene una fuerte inversión en actividades turísticas las cuales involucran a la misma comunidad, induce actividades de venta de artesanía. Así nació la asociación de teñido de Tsachopen. Otro ejemplo, es el de la comunidad de Azulis con la creación de su asociación de etnobotánica, lo cual sucedió después de haber hecho una investigación etnobotánica. Entonces, si examinamos el funcionamiento de esas formas jurídicas, podemos constatar que la mayoría ha desarrollado formas de cooperación con un actor externo. Según la perspectiva de los comuneros, las demandas a estos actores son diversas, habiendo sido consignadas y formuladas como sigue: Al Estado peruano se le pide facilitar el mercado de madera procedente de los bosques, planes de manejo comunitario, que tenga en cuenta los términos de referencia adecuados a la realidad y a las condiciones de las comunidades nativas, que proceda a la titulación de tierras, proteger el bosque y los terrenos designados como áreas forestales (patrimonio comunal). A las ONG se les pide participar en la coejecución de proyectos (elaboración, ejecución y evaluación de planes de desarrollo), realizar capacitaciones participativas y elaborar proyectos participativos. A las empresas privadas se les demanda establecer estándares de precio para los productos y alianzas para el mercado en planes de desarrollo empresarial, así como el desarrollo de un sistema de información de los precios del mercado nacional e internacional. Por último, a la cooperación internacional se le pide que los proyectos de desarrollo ejecutados sean previamente consultados y con financiamiento integral, que la participación de los pueblos indígenas en los proyectos de desarrollo sea efectiva y que contribuyan en la búsqueda de mercados (DED & al., 2005). Los puntos requeridos al Estado peruano también fueron evocados en el Plan de Vida de ciertas comunidades; planes que suponen la necesidad de desarrollar estrategias políticas y alianzas (Espinosa, 2014) (dibujo 1 y foto 1). En estas demandas se formaliza el deseo de construir interacciones que formen un conjunto de

redes. Este último constituye un cuadro sociopolítico para articular sus proyectos (Albert, 2001).

Así, la composición intrínseca de las asociaciones permite pensar que los yánesha las organizan sobre un modelo de gestión socio-espacial y sociopolítico propio, y que su fin es construir vínculos con formas jurídicas exteriores.

Vestirse de asociación para comunicar

En este texto quise sacar a luz una forma distinta de pensar la relación entre lo humano y la naturaleza cuando está relacionada con las cuestiones de propiedad territorial y de recursos naturales, así como las respuestas jurídicas que surgen cuando las comunidades son presionadas, la mayor parte de las veces por intereses económicos.

Las formas jurídicas adoptadas por las comunidades yánesha se caracterizan por una organización interna propia, articulada por relaciones de parentesco. Pero a la vez, asumen un carácter puramente legal, es decir de reconocimiento de las leyes nacionales. A primera vista, esas formas jurídicas indígenas pueden ser pensadas únicamente como respuestas a ciertas presiones socio-ambientales o socio-culturales. Sin embargo, el aumento de personerías jurídicas entre los yánesha y la voluntad explícita de estas de crear vínculos con otras formas jurídicas exteriores parecen testimoniar también una preocupación por interactuar con el otro. Así, en vez de elegir una oposición directa y frontal, los yánesha escogen una “forma de disimulación” que son las formas jurídicas, las cuales les permiten interactuar sin ser dirigidos (Scott, 2013). De esa forma, pueden establecer un continuo y una complementariedad entre prácticas sociales, jurídicas y económicas, al contrario de la sociedad civilista que considera discontinuidad, oposiciones, contradicciones o imposibilidades (Le Roy, 2000). En este continuo se inserta el diálogo como forma dinámica que permite hacerlo funcionar. Para que una comunicación pueda ser posible, es ineludible la elaboración de documentos legales escritos, firmados y sellados. Eso muestra la necesidad de materializar una serie de enunciados, como los que hacían los wayápi o los yagua, bajo la forma de cordeles con nudos (Beaudet, 1997; Chaumeil, 1993). La materialidad del documento jurídico representa en sí mismo una marca de oficialidad en términos de orden y posibilidad. Así, el documento representa la forma tangible que parece ser la modalidad de la comunicación, y que permite el ajuste y la interacción. Se conjuga como una manera de revestirse de los mismos aspectos con los cuales se quiere dialogar y tener alianzas. ○

Notas

- 1 DRIS (Desarrollo Rural Sustentable) es una ONG fundada en 1998 que busca promover el desarrollo socio-económico y productivo de las zonas altoandinas y andino amazónicas del país a partir de acciones que se basan en una preocupación constante por la conservación y uso adecuado de la biodiversidad.
- 2 En 2010, el Consejo Internacional de Coordinación del Programa sobre el Hombre y la Biosfera (MAB) de la UNESCO, reconoció la Reserva de Biosfera Oxapampa Asháninka yánesha. Las reservas de biosfera son sitios delimitados por las autoridades locales y nacionales con la participación de las comunidades, en los que se experimentan nuevas prácticas para compatibilizar la actividad humana con la preservación de la naturaleza que se convierten en auténticos laboratorios del desarrollo (FECONAYA). El proceso empezó hace más de 30 años y ha sido catalogado por la Comisión Consultiva "como un proceso altamente participativo y que ha contado con el apoyo del gobierno peruano para lograr la delimitación de mutuo acuerdo, junto con las comunidades Asháninka y Yánesha, de las tres zonas de la reserva de biosfera" (UNESCO citación de FECONAYA).
- 3 El Missouri Botanical Garden desarrolla también el PEDS, un plan de Educación Ambiental. Su aplicación implica un amplio conocimiento del funcionamiento de la naturaleza, es decir, teorías de la ecología y conservación, compromisos ecológicos e iniciativas comunales de aplicación práctica.
- 4 Tuvo un apoyo de la ONG EDMAR (donación de Japón) para un proyecto de reforestación de Sangre de grado sobre 150 ha con permiso de manejo forestal del INRENA. Apoyaron con la capacitación en viveros y se ofreció al mercado de la empresa "shaman Pharmaceutical" (DED& al., 2005).
- 5 En la autorización está mencionado: "la investigación correspondiente al estudio etnobotánico y colecta científica de muestras botánicas fuera de las Áreas Naturales protegidas en el departamento de Pasco, Provincia de Oxapampa, en la comunidad Nativa de Tschopen y San Pedro de Pichanaz como parte del proyecto "Etnobotánica y etnofarmacología en las comunidades yáneshas de Tschopen y San Pedro de Pichanaz Provincia de Oxapampa, Región Pasco".
- 6 La renuncia pone fin a dos años de gestiones peruanas para que Greentech desista de la patente para la utilización cosmética del aceite de Sacha Inchi, que le había sido concedida el 12 de octubre de 2007 por el Registro Nacional de Patentes de Francia. Según una nota de la Cancillería peruana "la empresa Greentech solicitó el 30 de julio al Instituto Nacional de la Propiedad Intelectual de Francia que proceda a la inscripción de dicha renuncia". Perú declaró al cultivo de Sacha Inchi como "Patrimonio Natural de la Nación" en el 2005 y defiende la no patentabilidad de este producto. El aceite vegetal de Sacha Inchi posee el más alto contenido de Omega III y los científicos estiman que tiene un amplio potencial en el mercado de la industria cosmética mundial.
- 7 Tiene un desarrollo compartido con el PEPP.
- 8 Al respeto: este particular tipo de organización sociopolítica constituye un desarrollo postcolonial en el que rasgos organizativos claramente amazónicos, pero ya fuertemente influenciados por la tradición andino-incaica, recibieron la influencia de la tradición cristiano-europea introducida por los misioneros (Santos-Granero, 2004).
- 9 Fue creado en 1991, como Fondo Nacional de Compensación y Desarrollo Social mediante el Decreto Legislativo N° 657. Su eje principal es el financiamiento de la infraestructura social, económica y productiva mediante su intervención directa en las zonas rurales y urbano-marginales con altos niveles de pobreza.

Bibliografía

ALBERT, B., et al

- 2009 Territorialités amérindiennes et terres indigènes en Amazonie brésilienne: continuité ou rupture ? In: Aires protégées, espaces durables ? (Catherine Aubertin & Estienne Rodar ed.): 187-214 ; Montpellier: IRD.

ALBERT, B.

- 2001 « Associations amérindiennes et développement durable en Amazonie brésilienne », *Recherches amérindiennes au Québec*, 31(3): 49-58.

ARTETA PENNA, F., et al.

- 2013 Informe final del proyecto "Co yánesha cherom: Fortaleciendo lazos en el proyecto de tejido de mujeres yánesha en la Comunidad Nativa Tsachopen, Distrito Oxapampa – Provincia Chontabamba – Región Pasco", 72pp.; Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

BEAUDET, J. M.

- 1997 *Souffles d'Amazonie les orchestres tulle des Wayápi*. Nanterre : Société d'Ethnologie, Paris : Collection « Hommes et Musiques ».

BENAVIDES, M. & PARIONA, M.

- 2002 La cooperativa forestal yánesha y el sistema de manejo forestal comunitario en la selva central peruana. En: *El cuidado de los bienes comunes: gobierno y manejo de los lagos y bosques en la Amazonía* (Richard Chase Smith, eds.): 305-333; Lima: IEP.

CAMINHA DE SOUZA RIBEIRO, C. L.

- 2014 Ponaseñets: los yánesha en transformación – endoeconomía y mercado global. *Espaço Ameríno*, Porto Alegre, 8(2): 127-151.

CBD

- 2007 *Indigenous Peoples and Protected Areas Management. Parks in Peril, Innovations in Conservation Series*, The Nature Conservancy, Parks in Peril, USAID. <https://www.cbd.int/doc/pa/tools/Indigenous%20peoples%20and%20protected%20areas%20management.pdf>

CHAUMEIL, J. P.

- 1993 *Voir - Savoir - Pouvoir : Le Chamanisme chez les Yagua de l'Amazonie péruvienne*, Paris : Ed. Georg, Coll. Ethnos.

- 1984 Organisations indigènes de l'Amazonie péruvienne, *Journal de la société des américanistes*, 70(70) : 193-198.

CHIRIF TIRADO, A., et al.

- 1991 *El Indígena y su territorio son uno solo: estrategias para la defensa de los pueblos y territorios indígenas en la cuenca amazónica*, Lima: OXFAM/COICA.

DED, COICAP, CNV

- 2005 (26-28 oct.) Taller Regional, experiencias locales de manejo forestal comunitario, Corop yánesha. Lima: DED, COICAP, CNV.

ESPINOSA, O.

- 2014 Los planes de vida y la política indígena en la Amazonía peruana, *Anthropologica* 32(32): 87-114.

FECONAYA

http://feconaya-peru.blogspot.com.co/2010_06_01_archive.html ver también http://www.unesco.org.uy/mab/fileadmin/ciencias%20naturales/mab/articulos_RB/Fichas_RB/Peru/Oxapampa_-_esp.pdf

GARCÍA CALDERÓN, S. L.

- 2014 El Complejo Yanachaga en el contexto del cambio climático. En: *Perú Hoy Cambio climático Poder, discursos y prácticas* (Werner Jungbluth Melgar ed.): 254-274; Lima: desco Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo.

LARSEN, P. B.

- 2009 From policy to practice: biodiversity protection, absence of the state and governance in remote areas. En: *Governance: towards an analytical framework* (Marc Hufty & Laurent Lacroix ed.): 1-15; IHEID, GREG.

Le ROY, E.

- 2000 (20-21 juin) De la propriété aux maîtrises foncières : Contribution d'une anthropologie du Droit à la définition de normes d'appropriation de la nature dans un contexte de biodiversité, donc de prise en compte du pluralisme et de la complexité. Paris: Colloque « Biodiversité et appropriation, les droits de propriété en question », ENGREF.

MOLLADO NOLIS, L. F.

- 2007 Estudio taxonómico y ecológico del género *Elaphoglossum* (Elaphoglossaceae), en el Parque Nacional Yanachaga-Chemillén, Oxapampa, Pasco. Lima: Tesis para optar el Título Profesional de Biólogo con Mención en Botánica - Universidad Nacional Mayor De San Marcos.

PEPP

- s.f. Reglamento De Organización y Funciones Del Proyecto Especial Pichis Palcazú. <http://www.pepp.gob.pe/descargas/rof.pdf>

SANTOS-GRANERO, F.

- 2004 "Los yánesha". En: Guía etnográfica de la Alta Amazonía Volumen 5 (Fernando Santos-Granero & Frederica Barclay, ed.): 158-368; Paris-Balboa: Institut Français d'Etudes Andines & Smithsonian Tropical Research Institute.
- 1998 Writing History Into the Landscape: space, myth, and ritual in Contemporary Amazonia. *American Ethnologist*, 25(2): 128-148.

SÁNCHEZ SCHWARTZ, C.

- 1995 Uña de Gato *Uncaria tomentosa* (Willd.) DC. Lima: Revista Peruana de Reumatología: 1(2) (http://sisbib.unmsm.edu.pe/bvrevistas/reuma/v01_n2/uña-de-gato.htm)

SERNANP

- a. <http://www.sernanp.gob.pe/sernanp/zonaturismoi.jsp?ID=54>
 b. <http://www.sernanp.gob.pe/sernanp/zonaturismoi.jsp?ID=36>
 c. <http://www.sernanp.gob.pe/sernanp/zonaturismoi.jsp?ID=26>

SCOTT, J. C.

- 2013 *Zomia ou l'art de ne pas être gouverné*. Paris: Sciences humaines.

SMITH, R. C. & PINEDO, D.

- 2002 (19-21 de junio) Comunidades y áreas naturales protegidas en la Amazonía peruana: IX Conferencia Bienal de la IASCP Zimbabwe.

SMITH, R. C.

- 2006 Ancient Civilization and Plural Societies in the Andean Amazon: Anthropologists and Indians fight for Inclusion. *Practicing Anthropology*, 28(4)-2, 8-11.
- 1999 Cacicques chinchaycochas, funcionarios incas y sacerdotes amueshas: los caminos antiguos de Chinchaycocha hacia la selva central, ponencia presentada al forum "La cultura de Pasco", Universidad Daniel Alcides Carrión, Cerro de Pasco.
- 1982 Las comunidades nativas y el mito del gran vacío económico: un análisis de planificación para el desarrollo en el Proyecto Especial Pichis Palcazú, 184 pp.; Lima: AIDSESP & Cultural Survival.

SORIA, C.

- 1990 Los procesos de política legislativa en la Amazonía peruana: crítica y propuesta, artículo presentado al Seminario Experiencias para el Desarrollo Sostenido de la Amazonía, World Wildlife Fund Conservation International – Inade - Ronco Consulting Corp., Lima, Hotel Crillón, Agosto 20 al 24.

STOCKS, A.

- 1990 Resource management and tribal development: issues from Peru's Palcazú Project. Tebiwa: The Journal of the Idaho Museum of Natural History, 24.

VALADEAU, C.

- 2012 La traversée par les plantes : Médecine chez les yánesha de Haute Amazonie péruvienne, Paris: L'Harmattan.

Derechos universales y posicionamientos locales:

la Declaración de las Naciones Unidas para tres pueblos indígenas

Alexandre Surrallés

Instituto francés de estudios andinos (IFEA-CNRS)

Los pueblos indígenas y sus organizaciones han realizado un gran esfuerzo en el campo del desarrollo de sus derechos, tanto en el ámbito de los países donde se encuentran como, y sobretodo, en el ámbito internacional. La declaración del 2007 de la Asamblea de las Naciones Unidas sobre el Derecho de los Pueblos Indígenas (DNUDPI) marca un momento culminante en la historia reciente de este desarrollo en el campo internacional puesto que, como veremos mas adelante, expresa el derecho de la libre determinación de los pueblos indígenas de parte del órgano que mejor representa el concierto mundial de las naciones. Si este desarrollo extraordinario no se ha visto siempre reflejado en la realidad de las condiciones de vida de los pueblos indígenas, es innegable que les ha dado una capacidad política muy importante. El texto de la DNUDPI enumera los derechos de todos los pueblos indígenas del planeta sin distinción e intenta de esta manera establecer el principio de una jurisprudencia universal al respecto. Sin embargo, las realidades locales concernidas por la DNUDPI son de una extrema particularidad. Por si esto fuera poco, una cierta vaguedad sobre la definición de pueblo indígena permite además que un enorme abanico de casos pueda ser considerado. A todo ello debemos añadir el no menos importante punto de vista indígena sobre el texto de la DNUDPI y sus posibilidades, que puede ser muy diverso, reflejo de las muy variadas experiencias culturales y procesos históricos de las poblaciones concernidas. En función de estas situaciones, estas poblaciones pueden aplicar, utilizar, negociar o incluso rechazar el texto de la DNUDPI, los derechos que proclama y las actuaciones que supone. El asunto que quiere tratar este artículo es la manera en que pueblos indígenas diferentes interpretan la DNUDPI y deciden sus acciones políticas al respecto. Lo que quisiera abordar es cómo un instrumento legal internacional único es acogido de maneras plurales y por razones igualmente variadas por cada pueblo indígena. En concreto, se analizará el caso de tres pueblos del norte de la Amazonía peruana, los awajún, los shawi y los shiwilu, que han iniciado procesos de autodeterminación al amparo de la DNUDPI; tres pueblos vecinos, pero con histo-

rias particulares que marcan un abanico de maneras de interpretar las posibilidades que estos procesos implican. Este artículo pretende pues pensar la relación entre lo global y lo local a través de las modalidades de adopción y adaptación a un derecho definido como universal por parte de tres pueblos indígenas cercanos.

Para la antropología este ejercicio tiene un interés añadido porque nos sitúa en el corazón mismo de uno de los problemas epistemológicos más importantes de la disciplina: el problema de la comparación. En antropología comparada existen dos modelos fundamentales para pensar las similitudes y diferencias entre grupos humanos. Por un lado, el llamado difusionismo considera que las similitudes entre poblaciones vecinas se deben a la circulación de representaciones culturales facilitada por la proximidad y el contacto de ideas, bienes y personas. De larga tradición en la historia de la antropología, en particular dentro de la tradición culturalista con contribuciones como la del propio Franz Boas, esta perspectiva se ha actualizado recientemente con propuestas de cariz biologizante, inspiradas en la difusión de caracteres genéticos (Dawkins 1989) o de la epidemiología (Sperber 1996). Por otro lado, tenemos el modelo del sistema de transformaciones de tradición estructuralista (Lévi-Strauss 1962) que, concebido como un método, considera que las diferencias y similitudes entre dos sistemas culturales son el resultado de combinaciones distintas de los mismos elementos. Las variaciones que cada cultura proporciona sobre un tema están, en consecuencia, lógicamente determinadas por la composición de este tema. Para el método transformacionista, comparar significa describir la variación de la expresión formal de un mismo contenido, algo así como describir las combinaciones de figuras que aparecen al rotar un caleidoscopio resultado de la recombinación de los elementos que contiene en su interior. En este texto queremos comparar, pero ensayando un principio de método alternativo tanto al difusionismo como al transformacionismo, aunque recoge aportes de las dos. Se trata de imaginar que, frente a las nuevas ideas, los colectivos deciden cuando y como asumirlas en función sobre todo de su historia de relaciones con otros colectivos. Más allá de un simple contagio, o de una posibilidad de permutación lógica, la reacción de un grupo frente a una propuesta novedosa dependería sobre todo de la toma de posición de estos otros grupos frente a esta misma propuesta. Esta premisa metodológica recoge elementos del difusionismo porque supone que los colectivos están atentos a las acciones de otros, y del transformacionismo, porque la posición de cada uno depende de la posición de los demás. Esta perspectiva teórica que bien podríamos llamar "posicionista" tiene mucho que ver con la idea de "articulation and positioning" formulada por Li (2000:152) para describir las múltiples facetas inherentes en todo proceso identitario, y especialmente en aquellos procesos que desarrollan las poblaciones llamadas indígenas.

No hay tiempo ni espacio para explicitar en detalle esta propuesta teórica en el marco del presente artículo. Con esta introducción solo busco apuntar las premisas que han inspirado el ejercicio que propongo en las páginas siguientes. Añadir nada

más que estas diferentes perspectivas de comparar pueden no ser excluyentes. Determinados factores pueden ser mejor analizados desde una mirada difusionista, transformacionista o posicionista. Para resumirlo brevemente, entre las poblaciones indígenas del norte de la Amazonía peruana con las que he trabajado, se pueden encontrar representaciones culturales, como por ejemplo el complejo ritual *arutam*, que se han difundido por la región tal y como los difusionistas imaginan que estas representaciones circulan (Amadio & D'Emilio 1982). Se pueden también describir las diferentes variaciones que cada sociedad adopta de un mismo sistema con independencia de su historia, sólo por las posibilidades lógicas que el sistema ofrece y que son limitadas, por ejemplo los sistemas de parentesco de los diferentes grupos jíbaro que responden a la idea de variaciones de un mismo tema (Taylor 1998). Sin embargo, las relaciones entre grupos vecinos pueden darnos pistas para explicar sus posicionamientos respecto a su definición jurídico-política como pueblos indígenas. Lo observaremos en el caso de tres pueblos indígenas vecinos (awajún, shawi y shiwilu) y sus reacciones diversas ante la DNUDPI.

La Declaración universal sobre el derecho de los pueblos indígenas

Más allá de una visión del derecho fundamental como un derecho individual, la reciente DNUDPI supone un hito para los pueblos indígenas y el derecho en general. ¿Por qué? En primer lugar, porque la DNUDPI forma parte del sistema de derechos humanos de las Naciones Unidas. Puesto que esta declaración afirma que un derecho colectivo, como el derecho de un pueblo al territorio, es un derecho humano, el individualismo inherente a los derechos humanos parece en este texto superado. Otro punto importante que recoge esta declaración es la libre determinación de los pueblos indígenas. Ya en el preámbulo se afirma entre otras cosas que los pueblos indígenas son iguales a todos los demás pueblos y que por la tanto, como todos los pueblos, tienen derecho a ser diferentes, a considerarse a sí mismos diferentes y a ser respetados como tales. Ello lleva a recordar la importancia fundamental del derecho de todos los pueblos a la libre determinación, en virtud del cual éstos determinan libremente su condición política y persiguen libremente su desarrollo económico, social y cultural. En el articulado se desarrollan estas ideas apuntadas en el preámbulo. Los artículos más importantes son sin duda los artículos 3, 4 y 5, donde se proclama que los pueblos indígenas tienen derecho a la libre determinación que deriva en la libre determinación de su condición política y de su desarrollo económico, social y cultural.

Los pueblos indígenas han empezado a realizar, siguiendo las nuevas posibilidades que la DNUDPI ofrece, procesos de autodeterminación (reconocidos, por dicha declaración, al mismo nivel que cualquier otro pueblo), en algunos países de América Latina y del mundo. La autodeterminación es un acto legal donde un pueblo indígena

se identifica como tal y se acoge por consiguiente a los derechos otorgados por la DNUDPI que, en tanto que derechos humanos, no necesitan ser reconocidos por ninguna instancia, ni tan solo por los estados donde se encuentran estos pueblos. En la Amazonía peruana se ha llevado a cabo este proceso básicamente en los siguientes términos: negociar los límites con los pueblos indígenas vecinos u otras poblaciones; georeferenciar el territorio del pueblo indígena concernido; realizar un estudio antropológico que demuestre la presencia de dicha población en estas tierras y sus características principales; realizar un estudio jurídico en base al estudio antropológico donde se argumenta la legitimidad del acto legal de la autodeterminación.

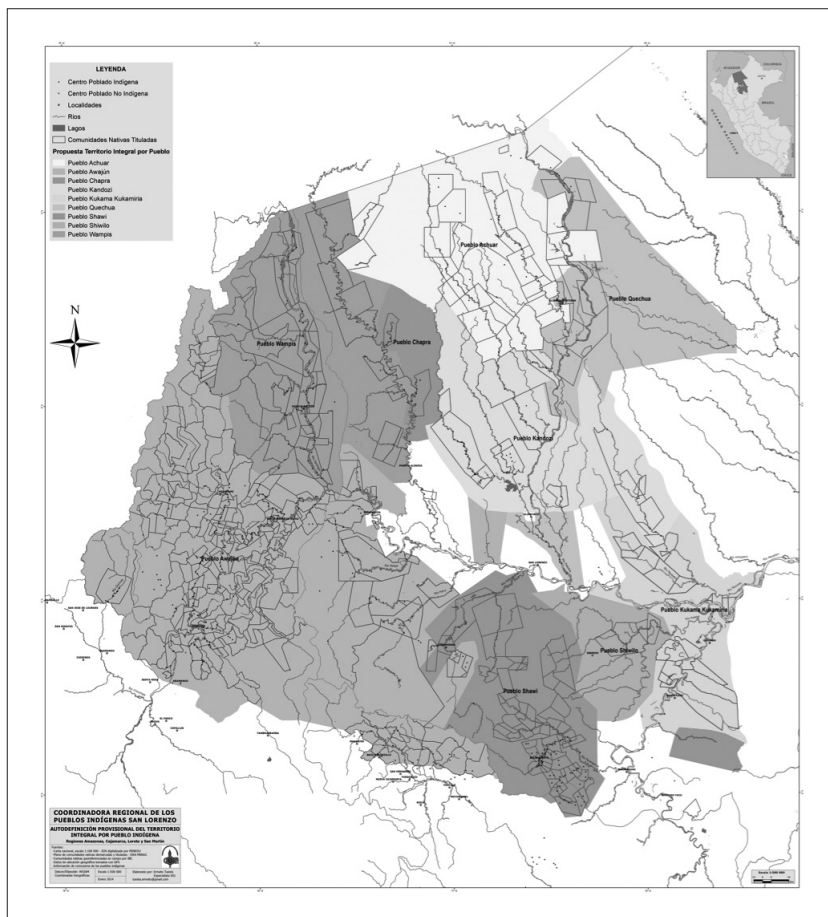
Como antropólogo he participado en seis iniciativas de este tipo para seis pueblos indígenas vecinos (awajún, candoshi, shapra, shawí, shiwilu y wampis), a la demanda de las organizaciones indígenas del norte de la Amazonía peruana. Cada uno de los seis pueblos en los que he trabajado presentan casos particulares de cómo su configuración social, cultural e histórica les permite encontrar tutela en la DNUDPI. Hemos seleccionado para la comparación los pueblos indígenas vecinos, los awajún, los shawí y los shiwilu (ver mapa 1), con una historia muy diferente de contacto con la sociedad hegemónica y con unas profundas relaciones entre ellos que determinan su condición.¹

Las obligaciones de un rol protagónico: los awajún

Los awajún, son el modelo paradigmático de pueblo indígena para la DNUDPI y se acogen sin casi justificación a los derechos que proclama. Los awajún se encuentran situados en las orillas del río Marañón y sus afluentes (básicamente el Cenepa, Chinchipe, Nieva, Alto Mayo, Apaga, Potro, Cahuapanas, y en el bajo Santiago) en el norte de la Amazonía peruana ocupando en la actualidad un territorio continuo de unos 35.000 km² y unos 60.000 miembros (ver mapa 2). La lengua awajún forma parte de la familia lingüística llamada jíbaro, que incluye a la lengua shuar, achuar, wampis y de alguna manera también la lengua candoshi y la shapra. Los awajún son conocidos también con el término "aguaruna" tanto en la literatura científica como en el habla corriente.

Aunque la forma tradicional de ocupación que comparten como otros pueblos del conjunto jíbaro está desapareciendo, es conveniente recordarla para comprender la morfología del modelo de asentamiento actual. En cada casa vive una familia, a veces poligínica, compuesta por el esposo, la esposa o esposas, los hijos y los yernos residentes por el principio de uxori-localidad postmarital obligatorio en los primeros años de unión. Alrededor de cada casa y de forma concéntrica se encuentran los espacios para la horticultura primero, los de la recolección después y, por último, el círculo de la caza. Unos senderos invisibles nacen de cada casa y se dispersan radialmente por todo el espacio territorial que cada familia ocupa de facto aunque de forma temporal.

Mapa 1 – Localización de los territorios awajún, shawi y shiwilo (los tres más meridionales) entre otros territorios indígenas de la región

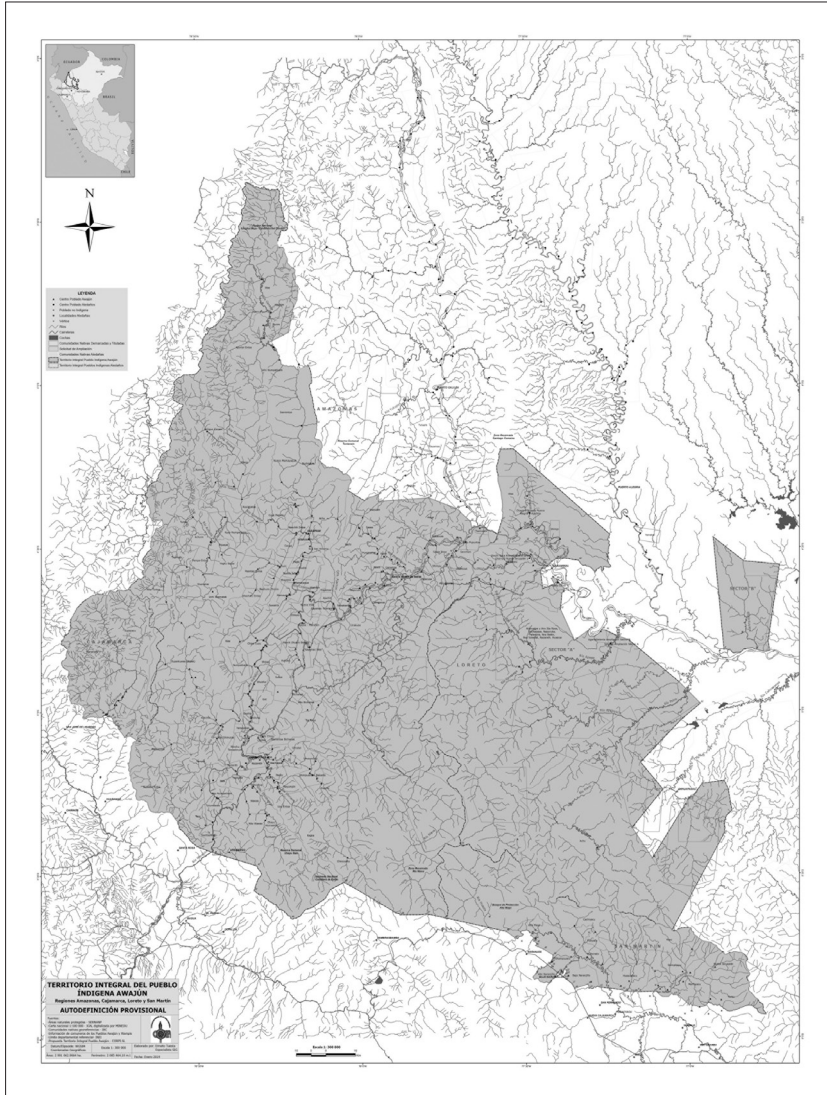


El descenso de la fertilidad de la tierra y de la capturas en la caza son los factores principales que obligan a un seminomadismo perpetuo de las familias que cada decenio necesitan mudarse a nuevos espacios. Cada una de estas casas se encuentra relativamente aislada de las otras. Este aislamiento residencial oculta sin embargo la presencia de unos lazos de parentesco entre un conjunto de residencias que comparten un determinado espacio discretamente circunscrito, en general un sector de una cuenca de río. Estos lazos de parentesco son tanto la consecuencia de ciclos endogámicos de tipo dravidiano, como de intercambios matrimoniales con otros grupos, siempre con la uxrilocalidad como factor decisivo en el reflejo espacial de la parentalidad. Estos grupos locales formados por varias casas están dirigidos por unos líderes cuyo

poder es limitado a las relaciones exteriores de estos grupos locales. Desde hace medio siglo, este hábitat se ha reducido a ciertas partes marginales de Loreto, y los awajún viven mayoritariamente concentrados en comunidades residenciales de 200-400 residentes. Esta nucleación del hábitat ha sido motivada primero por los misioneros del Instituto Lingüístico de Verano (ILV), después por los efectos de la aplicación de la Ley de Comunidades y más recientemente por la política de ubicación de escuelas del Ministerio de educación peruano. Estos factores han supuesto que los awajún, como otros pueblos indígenas de la región, vivan casi en su totalidad concentrados en aldeas. Pero la composición socio parental de una comunidad nucleada es similar a los nexos tradicionales de hábitat disperso. En todo caso, un faccionalismo no exento a veces de fuertes tensiones e incluso de violencia abierta preside las relaciones entre grupos locales. Esta hostilidad tácita se dirige también hacia los no awajún, empezando por las poblaciones indígenas shawi con las que comparten una larga divisoria étnica. También hacia el frente colonial que se encuentra en su frontera sur y oeste.

Desde un punto de vista histórico, los awajún han representado con razón al pueblo indígena "salvaje e irredento". De hecho, y a pesar de las diversas tentativas hechas ya desde la expansión Inca y sobretodo por el poder colonial, jamás han sido conquistados. La evangelización ha tenido que esperar hasta la entrada de los misioneros protestantes del ILV a mediados del siglo XX y la nueva evangelización jesuita reciente para obtener algunos resultados. Como los demás grupos jíbaro, los awajún han representado a lo largo de la historia el paradigma de "indios bravos", en contraposición a los "indios mansos" de las reducciones misioneras que en la región eran representados por los shawi y los shiwilu como mostraré después. Esta reputación la han forjado temprano, desde los primeros intentos de conquista colonial en la segunda mitad del siglo XVI. En la primera incursión a Bracamoros del capitán Juan Porcel de Padilla y encomendada por Pizarro, los ancestros coloniales de los awajún ya se mostraron beligerantes. En efecto, las distintas fundaciones realizadas por el capitán Juan Porcel en las inmediaciones del Pongo de Rentema, en la confluencia del Marañón y el Chinchipe —a la que se sucedieron otros intentos iniciados por Salinas y Maldonado (1550) al sur del territorio actual awajún surcando el bajo Marañón, y atravesando el Pongo de Manseriche—, fueron sucesivamente destruidas por rebeliones indígenas. Sin embargo, la zona era rica en oro y, al igual que en la actualidad, este mineral motivó la persistencia de los encomenderos en la zona. De hecho, la conquista del territorio jíbaro fue un objetivo explícito del gobierno virreinal que desde la famosa rebelión de los Mainas, en la que participaron los antepasados de los awajún, tuvo que invertir ingentes medios militares, sin resultados concluyentes. No hay espacio para extenderse en la historia de hostigamiento español y rebelión local, que presidió toda la época colonial.² Sólo notar que esta situación continuó con la instauración de la república y los diversos frentes económicos que se sucedieron en la zona, y siempre tuvieron que convivir con la inestabilidad, pasando por períodos de negociación y de enfrentamien-

Mapa 2 – Propuesta provisional de autodemarcación del territorio awajún



to abierto. En todo caso y desde la Colonia, los jíbaros en general y los awajún en particular empezaron a forjarse con razón una reputación de guerreros bravos e insubmisos. Esta reputación se ha perpetuado hasta hoy en día, actualizada periódicamente en sucesos de resistencia territorial a veces teñidos de violencia. El más reciente es el internacionalmente conocido “Baguazo” que se saldó con decenas de muertes, en

particular de miembros de los cuerpos de seguridad del Estado peruano. Una hecho parece difícil de refutar: esta conflictividad permanente les ha permitido mantener todavía bajo su control la mayor parte de su antiguo territorio, a pesar de su situación fronteriza y con frentes colonizadores muy activos hasta hoy en día.

Sin embargo, a partir de la mitad del siglo XX, la llegada del ILV y de la nueva evangelización de misiones jesuitas en territorio awajún tuvo un cierto impacto en la organización socio-política de este pueblo. Los misioneros del ILV actuaron sobretodo a través de la escuela, sentida por la población local como una necesidad para hacer frente a los desafíos e incertidumbres del presente. La escolarización provocó así el reasentamiento de una parte de la población en comunidades nucleadas, reuniendo a diferentes grupos locales, principalmente en las orillas de los grandes ríos, y promoviendo la pacificación y la adopción de un estilo de vida "cristiano". Fue sobre la base de estos núcleos de población nacidos en torno a las escuelas que, en la década de 1970, con la implantación de la ley de Comunidades Nativas, se titularon las primeras comunidades.

Para los colonos hispanohablantes –los llamados mestizos–, y una parte de la opinión pública peruana, después de los graves incidentes de Bagua del 2009 los awajún se reafirman en el paradigma de "indio salvaje" con todos los estereotipos negativos que lo acompañan. Para la DNUDPI en cambio, los awajún se adaptan perfectamente al sujeto cuyos derechos se pretenden proteger. El vigor de una cultura autóctona, evidente en muchos aspectos, pero sobretodo en la relación con las entidades no-humanas que pueblan el territorio no habitado, son la máxima garantía. Se trata de un complejo sistema ritual vigente, aunque reformado por la modernidad, donde destaca la toma de alucinógenos para conseguir poder para abordar cualquiera de las actividades importantes de la vida, a través de un contacto con el "espíritu" de un animal que le otorga sus capacidades performativas. Estos rituales y otras prácticas propias de una ontología animista han sido descritos abundantemente por la literatura, no sólo de los awajún (Brown 1984, 1985) sino de otros grupos jíbaro con los que las comparten, y no insistiré en ellas. El ejemplo awajún es el de un pueblo indígena modelo, también en sus relaciones con los no-humanos, para la DNUDPI y cuya autodeterminación no necesita casi justificación legal.

Ahora bien: aunque desde el punto de vista de la DNUDPI los awajún aparecen como sujeto de derecho por excelencia, desde el punto de vista indígena su demanda es interpretada en el marco de un proceso de empoderamiento como pueblo indígena con un papel preponderante a nivel regional, nacional e internacional que entronca con su historia de insumisión a los poderes hegemónicos. A nivel regional los dirigentes awajún ocupan cargos electos en alcaldías distritales, provinciales e incluso departamentales. Desde hace como mínimo dos decenios, los awajún son, en su espacio territorial, los principales actores políticos y se podría decir que, dentro de los estrechos márgenes que ofrece la configuración actual del Estado peruano a las autori-

dades locales y regionales, de alguna forma han dirigido su propio destino. Además, las organizaciones indígenas awajún como el famoso Consejo Aguaruna Huambisa (CAH), no solo han sido en el tiempo y en su fuerza las primeras en el Perú, sino que han dirigido y organizado los demás pueblos de la Amazonía peruana. De hecho, los awajún, junto con los asháninka, constituyeron la organización indígena nacional AIDSESEP (la cual dicho sea de paso ha promocionado los trabajos de autodemarcación). Los awajún también tuvieron un rol clave en la conformación de la COICA, la organización indígena panamazónica que reúne las organizaciones nacionales de todos los países amazónicos de América del sur. Su demanda de autodeterminación tiene que ver también con la necesidad de estar en la vanguardia del movimiento indígena internacional por el reclamo de sus territorios en el marco de la libre determinación de los pueblos. Este rol preponderante de este grupo étnico en la política nacional peruana ha significado, desde mi punto de vista, que la demanda y amparo en la DNUDPI no sea para las organizaciones awajún más que el primer paso de un proceso político de gran calado frente al Estado peruano. No se conforman con manifestar su condición y limitar su territorio. Quieren además forjar un encaje a su derecho de autodeterminación dentro del marco jurídico y político del Estado en el que se encuentran, el Perú. Por esta razón, inmediatamente después de haber finalizado los trabajos de la autodemarcación, han iniciado una demanda para constituirse como una unidad administrativa dentro del Estado peruano: una región, o un departamento, con un estatuto de autonomía. Es temprano para saber el alcance y el recorrido de esta propuesta. No está claro, por ejemplo, algo tan esencial como si otros pueblos indígenas vecinos quieren formar parte de esta autonomía. Tampoco se conoce con precisión el nivel de adhesión awajún a este programa. Muchos aspectos están todavía por verse y sólo el tiempo nos permitirá evaluar su concreción. Lo que muestra el caso awajún y es pertinente para esta reflexión es cómo una historia de liderazgo particular de contestación al poder dominante desde la Colonia, marca su posicionamiento frente a las posibilidades que presenta la DNUDPI para los pueblos indígenas. Los awajún no se contentan con una simple declaración de autodeterminación al amparo de la DNUDPI; ésta les sirve como un instrumento más para desafiar al Estado, ponerlo frente a sus contradicciones, abriendo el camino a otros pueblos indígenas peruanos y manteniendo así su tutela sobre el movimiento indígena, lo que les ha permitido en estos últimos tiempos un rol político protagónico en el Perú.

Autodeterminación, también frente a otros pueblos indígenas: los shawi

Los shawi también han iniciado un proceso político de autodeterminación, con unos trabajos de autodemarcación territorial similar al realizado por los awajún. Pero aunque tanto shawi como awajún invocan al DNUDPI, el sentido de esta acción jurídico-política

para los primeros, descrita en el apartado anterior, es muy diferente para los segundos. Ello, no sólo por la historia distinta que cada uno de estos pueblos ha mantenido con el poder colonial, sino también, por sus relaciones mutuas. Empezaré por resumir lo primero para tratar después lo segundo.³

Los shawi se encuentran mayoritariamente en el área demarcada por los ríos Marañón y Huallaga y la Cordillera que separa el río Mayo del río Paranapura, en las cuencas de los ríos Cahuapanas, Paranapura y Sillay. Sus comunidades están dentro de las provincias Datem del Marañón y Alto Amazonas, en el departamento de Loreto (ver mapa 3). Nombrada por ellos *kamponan*, su lengua pertenece, junto a la shiwilu, a la familia lingüística cahuapana, y presenta variaciones dialectales según la zona en la que se hable. Esto sirve para diferenciar a tres subgrupos dentro del que sería el conjunto shawi: los paranapuras, los cahuapanas ó los propiamente shawi o chayahuita. Hoy en día los shawi o los *kampo piyapi* conforman una población de 25.000 personas en unos 12.000 km². Los shawi son reconocidos en la literatura antropológica sobretodo por el nombre de chayahuita.⁴ Este término se utiliza mayoritariamente por la población no nativa y refiere tanto al idioma como a los integrantes del grupo humano que lo hablan.

Si exceptuamos los ciclos endogámicos, los grupos locales shawi se parecen a los de los awajún actuales descritos en el precedente apartado. Su composición social es el producto de intercambios matrimoniales entre familias y encontramos un cierto redoblamiento de la alianza, con matrimonios que unen varios hermanos y hermanas con otro grupo de hermanos y hermanas. El parecido entre las comunidades actuales awajún y shawi, es sin embargo sólo una apariencia, puesto que la historia de los shawi ha sido muy distinta, en parte precisamente como consecuencia de su vecindad con los awajún.

La presencia de los shawi en el espacio territorial actual se sitúa sin duda en los tiempos prehispánicos. En 1638, Alonso de Mercadillo acompañado de Diego Núñez y un grupo de indios mainas, afirma haber atravesado las tierras de chayahuitas y cahuapanas en el transcurso de una ruta que le llevaría desde la ciudad de Loja hasta el curso del Huallaga (Golob 1982:135). La ruta seguida por Mercadillo, tan asidua para los españoles a partir de 1563, año en el que se crea la Real Audiencia de Quito, es seguida nuevamente ochenta años después por Diego Vaca de Vega, el primer gobernador de la provincia de Maynas.⁵ En 1619, éste afirma haberse encontrado con chayabitas en las antiguas tierras de los indios de Nieva, quienes huyendo de grupos mainas habían decidido desplazarse hacia una nueva ubicación. Sólo un año después, Vaca de Vega ya hablaría de un encuentro también con paranapuras en la provincia de los zeberos.

Estos contactos con las primeras expediciones españolas son sólo el inicio de una larga e intrincada relación. Como otros pueblos de la región, los shawi cuentan en su haber con una larga historia de contactos con la sociedad colonial primero y con la republicana después. Aunque la intensidad de dichos contactos ha sido desigual dependiendo de la dinámica económica y política de la región, en términos generales puede decirse que ha sido de una cada vez mayor articulación con la sociedad colo-

nal ocasionada por las epidemias, los traslados forzosos de población o la huida hacia las zonas inaccesibles tuvo un efecto de desestructuración enorme sobre la sociedad indígena. Las denominadas “parcialidades” (familias extensas, clanes, mitades, etc.) se vieron obligadas a mudarse de ubicación o a amalgamarse entre sí (Fuentes 1989:63). Y con la llegada de los jesuitas en el 1638, las poblaciones nativas, ya con su organización profundamente alterada, vuelven de nuevo a sufrir otro frente de modificación al pasar a formar parte de las conocidas misiones del Marañón y su nuevo sistema organizativo y territorial: el pueblo-reducción. En éste, bajo la autoridad central del misionero, se constituyó una nueva forma de gobernanza con sus propias autoridades civiles, eclesiásticas y militares: gobernador, alcaldes, regidores, oficiales de milicias y fiscales. Los misioneros promovieron la agrupación en comunidades, en muchos casos, en las que se mantenían contacto con otros grupos igualmente asimilados. Se procuraba una enseñanza didáctica y activa para los indígenas, por ello se fomentaba la participación en el ciclo de fiestas religiosas católicas (Navidad, Semana Santa, Corpus) a través de un sistema de cargos semejantes al que, por la misma época, se difundía en el área andina. Hasta hoy, el calendario de fiestas de las poblaciones shawi es el calendario católico que los misioneros implementaron en el siglo XVII. Pero no sólo. Muchos otros aspectos instaurados por los misioneros permanecen hasta el día de hoy entre los shawi como el sistema de autoridades, la concentración en comunidades, la división de éstas en “barrios” y, lo más importante, la auto-definición de “indios cristianos” para diferenciarse de los “infieles y gentiles”, aquellos que se resistían a caer en los lazos de las reducciones misioneras. Los jesuitas serán expulsados y la región experimentará grandes cambios en los siglos posteriores. Pero el sistema social de autoridades implementado por los misioneros se mantiene en muchas comunidades acomodándose, eso sí, a la política y la coyuntura nacional.

A partir del siglo XIX, la economía del Alto Amazonas abre sus fronteras y la llegada de nuevos pobladores cambia radicalmente el panorama de relaciones que hasta el momento se habían mantenido. El surgimiento de haciendas da lugar a un crecimiento sin crédito de lo que en un principio no eran sino meros grupos domésticos que ocupaban las riberas de los ríos. Estas haciendas terminarían por convertirse en grandes núcleos urbanos esenciales para el intercambio comercial del Alto Amazonas. Ciudades como Yurimaguas, Nauta o San Lorenzo del Marañón son buenos ejemplos de ello. La presencia de población no nativa crece y con ello, la situación de explotación para los indígenas. No hay más remedio que volver de nuevo hacia tierras adentro, buscando evitar así la obligada prestación de servicio que les requerían los patrones que dominaban las nuevas redes comerciales y de intercambio.

Los shawi, como los shiwilu que describiré después, sometidos como habían estado a los poderes de los pueblos reducción, se presentaban como fácil mano de obra para estos nuevos habitantes de la selva. Por ello, a medida que ganaban importancia las riberas de los ríos para la población mestiza, la perdían para las poblaciones indí-

genas, que buscaban refugio en ríos de menor importancia como eran, para los shawi, el Cahuapana, el Sillay, el Cachiyacu o el Armanayacu.

La economía extractiva iniciada a fines del siglo XVIII y que llega a su culmen con el llamado "boom cauchero", fue de gran importancia en la historia económica de toda la región, pero también para la historia territorial de los pueblos que vivían allí. Los shawi se vieron forzados a abandonar sus viviendas para trabajar extrayendo barbasco y caucho y sobre todo como cargueros que realizaban la ruta hacia Moyobamba, desde Lagunas, Balsapuerto o Jeberos, uniendo así la economía de la región con la de la provincia de San Martín y por tanto, con la economía nacional.

Hasta casi 1980, muchos shawi seguían dependiendo de sus patrones. Tomaron sus apellidos (Pinedo, Sánchez, Vásquez) y años más tarde, con la bajada de los precios del barbasco, del caucho y de la leche caspi, mantuvieron los espacios que ocupaban las haciendas como sus lugares de asentamiento. Los patrones eran empleadores al tiempo que autoridades; mantenían subordinadas y dependientes incluso a las autoridades indígenas. Se repartían el territorio nativo en "áreas de influencia". Distintas "familias" dominaron diferentes ríos o diferentes sectores de uno mismo no sin interferencias mutuas: así, los Acosta dominaban el curso superior de Paranapuray y parte del Sillay, los Valcárcel ocupaban el curso medio y superior del Cahuapanas, etc. En algunos casos, el dominio implicó a dos o más generaciones de una misma familia, heredando, de padres a hijos, el derecho al trabajo nativo, por deudas que los nativos, a su vez, heredaban de padres a hijos (Fuentes 1988: 37). Pero finalmente, la dinámica económica nacional trajo consigo la decadencia de los sistemas de haciendas. La promulgación de la Ley de Comunidades Nativas en el año 1974, la acción del Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social (SINAMOS), la presencia de nuevos frentes misionales como el ILV y, finalmente, un cada vez mayor movimiento de lucha y de reivindicación identitaria de la población indígena, terminó poco a poco con la dependencia de los patrones.

Así como sus vecinos awajún han enfrentado a los poderes coloniales primero y republicanos después y representaban, como he notado en el apartado anterior, al indio insumiso, los shawi han negociado con estos poderes, y aparecen al contrario como indios mansos y cristianizados en el imaginario regional. ¿Por qué dos pueblos vecinos, y no tan distintos al fin y al cabo, han reaccionado de manera tan diferente al frente colonial? La respuesta sería, por supuesto, objeto de un largo análisis que no realizaré ahora. Solo señalar que un factor muy importante de esta diferencia de comportamiento histórico entre awajún y shawi se debe precisamente a la relación habida entre los dos. La beligerancia awajún no era solo contra los colonos; también sustentaba un cierto expansionismo territorial en perjuicio, entre otros, de los shawi. Éstos no han podido, quizá por no lograr movilizar tantos efectivos como sus vecinos, hacer frente por vías militares a este expansionismo y han buscado amparo en las nuevas autoridades coloniales y misioneras. Esta pauta se ha visto de alguna manera refleja-

da en la adopción por parte de los shawi de las acciones de la DNUDPI. La autodemarcación de su territorio no es sólo para proclamar su identidad; también les sirve para fijar un límite a la frontera con los awajún, frontera flexible en beneficio siempre de estos últimos. De hecho, fijar los límites entre los dos pueblos ha sido objeto de tensiones considerables y no está claro todavía que se haya alcanzado un acuerdo.

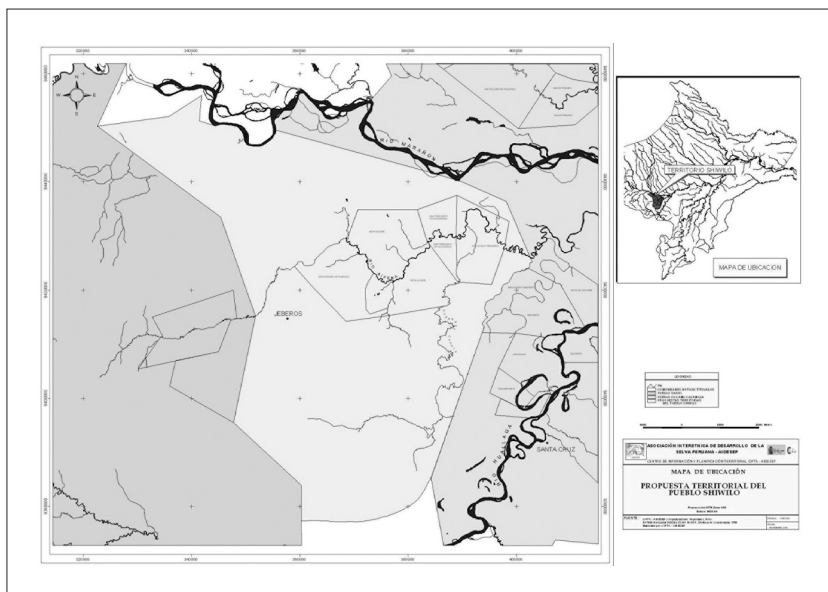
Para los shawi, como para los awajún, la principal razón de adoptar la DNUDPI es manifestarse como pueblo indígena ante la sociedad y mantener su territorio. Pero para los shawi esto pasa indefectiblemente por poner un límite a la frontera expansionista de los awajún. Y por supuesto, el programa awajún de crear una autonomía pluriétnica en la región, que incluya a los shawi, a estos no les interesa porque sería perpetuar el dominio awajún. Aunque, quizá, si de esta manera se llega a un acuerdo definitivo sobre límites, estos últimos aceptarían ampararse en una autonomía dirigida por los awajún para hacer frente a los enemigos comunes en forma de frente extractivo petrolero, hidroenergético y agroindustrial.

Las dos acepciones de “indígena”: los shiwilu

Más incluso que los shawi en tanto ejemplo colonial de indios civilizados están los shiwilu. Vecinos orientales de los shawi, situados en la orilla occidental del bajo Huallaga, al sur del Marañón-Amazonas, los shiwilu (conocidos también como jeberos) han vivido una experiencia tal del contacto que les ha llevado a ser considerados el máximo exponente de los “indios civilizados” de la región desde la época colonial. Ha sido tal su voluntad de mimetizarse en el entorno, primero durante la colonia, y después, en el contexto republicano, que hoy los shiwilu (en la actualidad unos 3500 individuos) aparecen como indígenas “aculturados” o “invisibles”, por no decir “inexistentes”. Nada a primera vista permite pensar que una aprehensión autóctona del territorio existe, si no fuera porque los miembros de este colectivo lo afirman y realizan como los awajún y los shawi una demanda de libre determinación al amparo de la DNUDPI. En efecto, a pesar de haber autodemarcado en el contexto de esta demanda un espacio de unos 4.500 km² de selva baja (mapa 4), lo más característico del pueblo indígena shiwilu es que, al contrario de los shawi, awajún y demás grupos indígenas vecinos, viven prácticamente en su totalidad concentrados en un núcleo urbano, llamado Jeberos, centro administrativo de un distrito peruano que lleva el mismo nombre. ¿Cómo los shiwilu han llegado a encontrarse concentrados en una sola localidad?

Contactados exitosamente por los misioneros jesuitas a su llegada a la región en 1637, los shiwilu se instalan en la primera reducción de la Compañía de Jesús con el nombre de *Limpia Concepción de Xeberos* en la antigua provincia de Maynas. Esta reducción, estratégicamente situada en una encrucijada de rutas clave para los medios de transporte de la época colonial, sirvió de punto de partida, además de modelo

Mapa 4 – Mapa del territorio actual de los shiwilu autodemarcado



y ejemplo, para la evangelización de toda la región. Del lado de los shiwilu, la reducción significó protección de las incursiones de los grupos indígenas vecinos y sobre todo de la violencia de los colonizadores españoles. La alianza que establecieron con los misioneros les permitió incluso estar exentos de mita y tributo hacia la corona (Figueroa 1904:67).

El territorio shiwilu se encontraba en el centro de la red de comunicaciones que unía las tierras bajas con la ciudad de Moyobamba, un trayecto necesario para suministrar materiales y víveres para los misioneros y colonizadores. También para trasladar a guías hacia aquellas zonas indígenas que permanecían en el llamado “estado de gentilidad”, es decir, fuera del control de los colonos y misioneros españoles. La ruta se tornaría esencial sobre todo a mediados del siglo XIX, cuando el territorio shiwilu se convierte en centro estratégico para las mercancías que circulan por el Amazonas hacia Moyobamba. En efecto, tras la salida de los misioneros (1768) por la célebre expulsión de los jesuitas en todos los dominios de la Corona, la región se ve envuelta en un proceso de desestructuración enorme y poco a poco la organización administrativa, espacial y territorial colonial, se vuelve absolutamente inestable. Pero al contrario que en otras misiones, los antiguos shiwilu resuelven mantenerse en torno a la misión, una misión a la que ellos mismos habían contribuido a asegurar.

Francisco de Requena, gobernador de Maynas entre 1779 y 1799, fue el principal garante de esta situación. Llegado a la zona en pleno enfrentamiento entre España y Portugal por las tierras de la alta Amazonía, Requena situó su centro de operaciones

en Jeberos, considerando que los shiwilu eran los mejores aliados de los españoles. Es por esta misma razón que Requena resuelve enviar a muchos de ellos a la frontera con Brasil. Pero los shiwilu, acostumbrados a permanecer en torno a la misión, se revelan contra los colonos poco después de su llegada a la frontera y muchos de ellos deciden volver. De vuelta a España, Requena solicita que la provincia de Maynas pase al cargo del Colegio de Ocopa, de los padres franciscanos, y que se cree un Arzobispado cuya sede sea el pueblo de Jeberos. Una cédula real de 1802 instituye Jeberos como capital política y religiosa de Maynas. Y entre 1804 y 1809, Jeberos concentra todos los poderes administrativos, políticos y religiosos de la provincia. Sin embargo, en 1809 los shiwilu encabezan una revuelta contra el gobernador de Maynas. Y los españoles, sorprendidos por la brutalidad de sus hasta el momento fieles aliados, abandonan el pueblo desligándose así de la historia de las relaciones entre los shiwilu y el mundo colonial.⁶

La expulsión de los jesuitas a fines del siglo XVIII, el progresivo decaimiento de la obra misional durante las décadas posteriores y la llegada del transporte mecanizado un siglo más tarde, cambian completamente el contexto geopolítico de la región y condenan Jeberos al aislamiento en que permanece hasta hoy en día. Sin embargo, la forma de ocupación del espacio diseñada por la reducción permanece casi inalterada. Los shiwilu continúan hoy en día estructurados espacialmente por una reducción jesuita que hace siglos que ha desaparecido. Cualquier otro núcleo urbano similar en la Amazonía occidental con similares circunstancias históricas y el aislamiento consiguiente hubiera simplemente desaparecido como se ha dado en innumerables ejemplos. La permanencia de la villa de Jeberos a pesar de todo encuentra su explicación en la composición mono étnica de su población y en la voluntad de los shiwilu en permanecer unidos como pueblo indígena. La explotación del territorio necesario para una economía de subsistencia como la shiwilu se realiza a partir de los llamados "barrios" en los que está dividida la villa. Estos barrios son similares desde el punto de vista parental a los grupos locales shawi o incluso awajún descritos antes (aunque sin ciclos endogámicos), pero concentrados todos en un mismo lugar. A través de un sistema radial de caminos que partiendo de cada uno de los barrios se extiende por buena parte del territorio shiwilu, la población urbanizada accede a las huertas, los ríos, las lagunas y los bosques para la extracción de los recursos necesarios para la subsistencia.

Las características peculiares de la territorialidad shiwilu, nada convencionales para un pueblo indígena de esta área, no serán abordadas en el contexto de este artículo. Sin embargo se puede afirmar que a pesar de que un análisis etnológico pueda demostrar lo contrario, no parece a simple vista fácil que, por las características de su territorialidad actual y la historia que la ha conformado, este colectivo entre fácilmente dentro de lo que la DNUDPI quiere proteger. Sin embargo, Pedro García Hierro (2011), el jurista que redactó el argumento jurídico sobre el que se fundamenta la declaración

de autodeterminación shiwilu, encontró en las relaciones “espirituales” con no-humanos que este pueblo mantiene en alguna medida, un argumento jurídico suficiente para acogerse a los principios de la DNUDPI.

No hay por supuesto espacio para extenderse en los argumentos jurídicos empleados al respecto. Pero si bien estos parecen hacer legítima la demanda shiwilu al amparo de la DNUDPI, queda preguntarse por qué, a pesar de sus condiciones tan particulares, los shiwilu deciden de todas formas realizar una declaración de libre determinación como pueblo indígena. A este respecto hay que empezar por señalar que esta declaración no suscitaba la adhesión de toda la población shiwilu. Parece que una gran minoría no consideraba pertinente iniciar este proceso. Esta gran minoría considera que los shiwilu no son indígenas, sino shiwilu. Considera asimismo que los indígenas son, recogiendo la acepción local del término influenciada por la historia colonial, sus vecinos shawi que todavía hablan la lengua indígena y cuyas mujeres siguen con las vestimentas y adornos tradicionales; o los awajún, indios bravos y guerreros que utilizan plumas y pinturas faciales. Los shiwilu, que hablan castellano, son cristianos y están integrados aparentemente en la cultura regional, no son indígenas. A este grupo de contrarios a la DNUDPI les hubiera interesado añadir a sus argumentos que, al fin y al cabo, los shiwilu ya han conseguido lo que, por un largo y tortuoso camino de lucha, los awajún pretenden: hacer coincidir su territorio con una demarcación administrativa del estado peruano. En efecto, el distrito peruano de Jeberos, coincide casi exactamente con el territorio reclamado como suyo por los shiwilu. Se puede decir por lo tanto, que los representantes electos del distrito, alcalde y regidores, votados por los shiwilu del distrito de Jeberos, constituyen un gobierno que rige los destinos de los shiwilu, no sólo como ciudadanos sino también como pueblo. Es cierto que los awajún, al querer conformar un departamento o región administrativa peruana cuyos límites coincidan con su territorio, no se conforman con las pocas potestades que tienen actualmente los presidentes regionales. Quieren además un estatuto de autonomía que faculte a las autoridades regionales para ejercer un grado superior de soberanía que les acerque a la libre determinación que clama la DNUDPI. Pero, no es menos cierto que los shiwilu consiguieron grandes cotas de influencia y poder con la estrategia de pactar con las autoridades misioneras, coloniales y republicanas, renunciando a su condición de indios y adoptando un patrón de comportamiento acorde con lo que estas autoridades querían. Y si han conseguido todo esto: ¿por qué cambiar ahora de estrategia?, se preguntan.

Los partidarios de formular una demanda bajo el amparo de la DNUDPI consideran que existe el instrumento legal de la DNUDPI, que ellos son un pueblo indígena – en la acepción dada por las instancias internacionales a este término– y que sería absurdo renunciar a los potenciales beneficios que se pueden obtener por este camino. Consideran, asimismo, que las amenazas a su integridad territorial provocadas en sus límites meridionales por el activo frente colonial centrado en la ciudad de Yurimaguas, sólo pueden aplacarse con instrumentos legales poderosos. Es cierto que este frente colonial

cuyo eje son las ciudades de Yurimaguas y Tarapoto tiene en su haber el más alto índice de deforestación del Perú y que diversos proyectos agroindustriales de gran envergadura se extienden sin cesar sobre el territorio shiwilu (también shawi y awajún, que comparan este mismo frente económico en el flanco sur de sus respectivos territorios).

En definitiva, hay argumentos importantes que justifican las dos posturas. En el fondo y más allá de esta división de la sociedad shiwilu, existe una rivalidad entre dos facciones por el poder local. Con un discurso integrador contrario a toda identificación con lo indígena y por lo tanto contrario a la adopción de la DNUDPI, una facción se ha amparado del gobierno municipal. Se trata de una oligarquía de comerciantes y funcionarios con buenas relaciones con la capital distrital Yurimaguas y los partidos políticos nacionales del Perú. Con un discurso indigenista, la otra facción partidaria de la DNUDPI controla la Federación de comunidades nativas de Jeberos (FECONAJE). Los cuadros dirigentes de esta federación son profesores, algunos formados en los programas de educación bilingüe, con buenos contactos con las organizaciones indígenas tanto regionales como nacionales. De hecho la FECONAJE pertenece a la Coordinadora regional de organizaciones indígenas (CORPI), sección descentralizada de AIDSESP, la potente organización nacional que ha promovido esta demanda bajo las directrices de la DNUDPI.

Conclusiones

En este texto he expuesto los casos de tres pueblos indígenas del norte de la Amazonia peruana, los awajún, los shawi y los shiwilu, que han iniciado una demanda de reconocimiento en acuerdo con la DNUDPI. Aunque esta última se concibe como un instrumento jurídico de aplicación universal, los casos descritos muestran cómo dinámicas muy particulares y situaciones excepcionales rodean estas demandas de reconocimiento. He intentado demostrar también que estas dinámicas y situaciones no sólo tienen que ver con la historia de contactos con la sociedad nacional peruana, el factor puesto siempre en evidencia en los análisis sobre la situación de los pueblos indígenas: en el caso de estos pueblos, son igualmente relevantes las relaciones que tienen entre ellos y con otros grupos indígenas, elementos más raramente citados por los analistas. Los awajún han realizado una demanda de reconocimiento al amparo de la DNUDPI como paso previo a una demanda de creación de una región autónoma dentro del Estado peruano. Naturalmente, esta política se ha pensado para proteger sus territorios de las amenazas de los frentes extractivos promovidos por el Estado y el frente de colonización, muy activo en el flanco meridional. Pero añadir a esta demanda la exigencia de creación de una región autónoma, muestra además una voluntad de seguir en la vanguardia del movimiento indígena. Los shawi, de la misma manera que los awajún, realizan una demanda

para protegerse de los frentes económicos antes citados y que comparten con los awajún. Pero además, esta acción les permite también establecer unos límites territoriales acordados con sus vecinos awajún y frenar así sus veleidades expansionistas. De hecho, entre los dos grupos existe una disputa permanente por los límites territoriales que se ha saldado con continuas escaramuzas estos últimos decenios y que difícilmente las demandas de reconocimiento y de autodemarcación analizadas podrán aplacar en breve sin más conversaciones, negociaciones y componendas. Por último he descrito el caso shiwilu y su particular patrón de asentamiento, para mostrar como una rivalidad política interna puede también motivar una demanda de amparo a un instrumento jurídico universal como es la DNUDPI. En el caso shiwilu, parece ser, la demanda no suscita el apoyo unánime de la población como en los otros dos casos estudiados. La razón coyuntural es la concurrencia política de cómo mínimo dos grupos políticos con una visión de lo que han sido y deben ser las relaciones de los shiwilu con el entorno nacional peruano. Y digo razón coyuntural, porque como he intentado mostrar para el caso shiwilu y los otros casos analizados, las situaciones presentes que envuelven las demandas al amparo de la DNUDPI se enraizan en la historia de las relaciones que estos pueblos han tenido ya desde la época colonial. Entonces, como ahora, sus posicionamientos se deben a las relaciones no solo con el poder colonial. También, con las relaciones que tenían entre ellos y que les obligaba a investir un rol en las dinámicas regionales. ○

Notas

- 1 La historia de por qué estos pueblos recurren al UNDRIP para canalizar sus reclamos se sitúa en el contexto de una progresiva desconfianza hacia el Estado peruano y su política extractiva altamente agresiva en la zona (Finer et al 2008), que socava los magros derechos territoriales adquiridos por los pueblos indígenas (Surrallés 2011).
- 2 Ver el magistral capítulo de Anne-Christine Taylor (1986) sobre este tema, de donde he extraído las principales informaciones históricas sobre la situación colonial de los awajún.
- 3 En este apartado sobre los shawi, también de sus relaciones con los awajún, me he inspirado de la tesis doctoral sobre el chamanismo shawi de Luisa González Saavedra (2013). Ver también Surrallés y González 2011.
- 4 Otros términos bajo los cuales aparecen son chayavitas, cahuapanas, paranapurás o tssawi.
- 5 La ruta de Mercadillo debió hacerse atravesando la provincia de Nieva, tocando quizás el río Potro y el Cahuapanas. Explicaría eso que no nombrara a los paranapurás y que Vaca de Vega encontrara 80 años después precisamente en el río Potro a un grupo de chayabitas. Acompañado Mercadillo por mainas, es probable además, que éstos mismos evitaran los territorios de grupos como los zoberos, confesos enemigos entre ellos.
- 6 Como nos explica Ronan Joulu (2006:58) en su excelente tesis doctoral de la que he extraído la mayor parte de información sobre los shiwilu, uno de los motivos que condujo al estado de rebeldía de los shiwilu, fue el impedimento puesto por el entonces gobernador a llevar a cabo la gran fiesta colectiva que le seguía al primer día del año a la elección de las autoridades indígenas del pueblo. Esto se vio agravado por los duros trabajos a los que las autoridades sometían a los indios, acostumbrados al buen comportarse de los misioneros, y al anuncio de la llegada de un nuevo gobernador.

Bibliografía

AMADIO, M. & D'EMILIO L.

1983 La alianza entre los Candoshi Murato del Alto Amazonas. *Amazonía peruana* 5(9): 23-36.

BROWN, M. F.

1984 Una paz incierta. Historia y cultura de las comunidades aguarunas frente al impacto de la carretera marginal. Lima: CAAAP.

1985 *Tsewa's Gift. Magic and Meaning in an Amazonian Society.* Washington & London: Smithsonian Institution Press.

DAWKINS, R.

1989 *The Selfish Gene.* Oxford University Press.

FIGUEROA, F. DE

1904 Relación de las Misiones de la Compañía de Jesús. En Colección de Libros y Documentos referentes a la Historia de América, I. Madrid.

FINER, M. et al.

2008 Oil and Gas Projects in the Western Amazon: Threats to Wilderness, Biodiversity, and Indigenous Peoples. *PLoS ONE* 3(8): e2932.

FUENTES, A.

1988 Porque las piedras no mueren. Historia, sociedad y ritos de los Chayahuita del Alto Amazonas. Lima: CAAAP.

GARCÍA HIERRO, P.

2011 Aportes a la sustentación al derecho al territorio integral del pueblo shiwilu del Distrito de Jeberos. Lima: Documentos AIDSESP.

GOLOB, A.

1982 *The Upper Amazon in Historical Perspective.* Tesis doctoral. New York: New York City University.

GONZÁLEZ SAAVEDRA, L.

2013 Ente la predación y la docilidad. El padecimiento shawi. Tesis doctoral. Madrid: Universidad Complutense.

JULOU, R.

2006 *L'autre en soi: interiorisation de l'altérité et métamorphose identitaire chez les Jebero d'Amazonie péruvienne.* Tesis doctoral. París: École des hautes études en sciences sociales.

LÉVI-STRAUSS, C.

1962 *La pensée sauvage.* París: Plon.

LI, T.M.

2000 Articulating Indigenous Identity in Indonesia: Resource Politics and the Tribal Slot. *Comparative Studies in Society and History* 42(1):149-179.

SPERBER, D.

1996 *La Contagion des Idées.* París: Odile Jacob.

SURRALLÉS, A.

2011 "Antropología después de Bagua. Movimiento indígena, políticas públicas y conocimiento antropológico." En Jean-Pierre Chaumeil, Óscar Espinosa de Rivero et Manuel Cornejo Chaparro (eds.) *Por donde hay soplo. Antropología Amazónica en los Países Andinos.* Pp. 122-156. Lima: Institut français d'études andines.

SURRALLÉS, A. & GONZALEZ SAAVEDRA, L.

2011 Informe antropológico sobre la territorialidad del pueblo indígena Shawi. Lima: Asociación interétnica de desarrollo de la selva peruana.

TAYLOR, A-Ch.

1986 Les versants orientaux des Andes septentrionales : des Bracamoro aux Quijos. En: F. M. Renard-Casevitz et al. *L'inca, l'espagnol et les sauvages,* pp. 213-352. París: Recherches sur les Civilisations.

1998 Jivaro Kinship: 'Simple' and 'Complex' Formulas: A Dravidian Transformation Group. En: M. Godelier, Th. R. Trautmann & F.E. Tjon Sie Fat (eds) *Transformations of Kinship.* Washington & London: Smithsonian Institution Press.

Nota biográfica de los editores

Oscar Espinosa es doctor en antropología por la New School for Social Research de Nueva York, profesor de antropología del Departamento de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), coordinador del Grupo de Investigación en Antropología Amazónica (GAA) y actualmente director del Doctorado en Antropología en la misma universidad. Ha publicado diversos artículos en libros y revistas especializadas. Es autor y coautor de diversos libros, siendo los más recientes: *Los pueblos asháninka, kakinte, nomatsiguenga y yánesha* (2014), *Cómo imagino. Manual para profesores. Comunidad asháninka Poyeni* en co-autoría con C.Sagástegui, M. Osterling, y L. Chocano (2013), *Construyendo Agendas: Género y Pueblos Indígenas* en co-autoría con N.Cárdenas y P.Ruiz Bravo (2011), y *Por donde hay soplo: Estudios amazónicos en los países andinos* co-editado con J.P.Chaumeil y M.Cornejo (2011).

David Jabin prepara actualmente un doctorado sobre la esclavitud entre los yuquis de la Amazonía boliviana en la Universidad Paris Ouest Nanterre La Défense. Es actualmente investigador asociado al proyecto Kinsources en el Laboratoire d'Anthropologie Sociale del Collège de France, así como miembro del Centro de Investigaciones Históricas y Antropológicas (CIHA, Bolivia) y experto del Grupo Internacional de Trabajo para los Pueblos Autóctonos (GITPA). Antropólogo y biólogo ha realizado trabajos de campo en Panamá, en la Guayana francesa y Bolivia y ha enseñado en la Universidad Paris 8 Vincennes Saint-Denis y en la Universidad Paris Diderot. Es autor de varios textos en revistas y libros especializados.

Alexandre Surrallés es doctor en antropología por l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), director de investigaciones en el Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS), miembro del Laboratoire d'Anthropologie Sociale del Collège de France, en París e investigador del Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA). Enseña y dirige tesis de antropología en la EHESS y ha ejercido como profesor o investigador en diferentes universidades tanto europeas como americanas. Ha publicado numerosos artículos en revistas especializadas, y es autor entre otros del libro *Au coeur du sens; perception, affectivité, action chez les Candoshi* (MSH-CNRS, 2003) traducido al español con el título *En el corazón del sentido* (IFEA-IWGIA, 2009). Con IWGIA ha publicado también *Antropología de un derecho* (IWGIA, 2009) y coeditado *Tierra adentro* (IWGIA 2004) y *The Land Within* (IWGIA 2005), con Pedro García Hierro.

Con vistas a conseguir espacios de reconocimiento de sus derechos, de participación y de representación, el movimiento indígena amazónico en los países andinos se ha organizado desde la década de 1980 como una plataforma para interactuar con el Estado. Ahora bien, el Estado es un ente complejo y heterogéneo. Se trata, por supuesto, del Estado central, en su variedad de poderes y ministerios, pero también los gobiernos regionales, provinciales y locales son igualmente importantes para las poblaciones indígenas amazónicas, alejadas de las grandes capitales. El Estado define así un territorio nacional como teatro de operaciones con una geografía de puntos en el mapa con un orden jerárquico: municipios locales en la base, capitales provinciales, regionales y, en la cima, la capital de unos estados históricamente centralizados. Cada uno de estos lugares están a su vez ocupados por las diferentes instituciones, ministerios y poderes en que se divide el Estado según el modelo republicano compartido en sus fundamentos por todos los países andinos. Estos diferentes niveles y estamentos imponen la práctica burocrática y el idioma jurídico como lengua de contacto, que las organizaciones indígenas mimetizan primero, reproducen después, e incorporan en sus relaciones con los demás. Este libro intenta analizar algunos aspectos de esta compleja relación entre las nuevas formas políticas adoptadas por los pueblos indígenas de la Amazonía en los países andinos y los Estados con los que interactúa.



GRUPO INTERNACIONAL
DE TRABAJO SOBRE
ASUNTOS INDÍGENAS



IFEA
INSTITUTO FRANCÉS DE ESTUDIOS ANDINOS
Espace d'habitudes des Amériques Latines

INSTITUTO FRANCÉS
DE ESTUDIOS ANDINOS



PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD
CATÓLICA DEL PERÚ

