

# AMAZONIA

---

# PERUANA

ESTADO, PUEBLOS INDÍGENAS AMAZÓNICOS Y TERRITORIO

Nº 33 - JUNIO - 2020



CENTRO AMAZÓNICO DE ANTROPOLOGÍA Y APLICACIÓN PRÁCTICA



# AMAZONÍA PERUANA

**33**

ESTADO, PUEBLOS INDÍGENAS AMAZÓNICOS Y TERRITORIO

ISSN 0252-886X  
Junio 2020

**CENTRO AMAZÓNICO DE ANTROPOLOGÍA Y APLICACIÓN PRÁCTICA**

# Amazonía Peruana

## CONSEJO EDITORIAL

### **Jaime Regan**

Antropólogo. Presidente del Consejo Editorial del CAAAP

### **Luisa Elvira Belaunde**

Antropóloga. Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM)

### **Jean-Pierre Chaumeil**

Antropólogo. EREA-CNRS

### **Bartholomew Dean**

Antropólogo. University of Kansas

### **Óscar Espinosa**

Antropólogo. Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP)

### **Gustavo Solís**

Lingüista. Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM)

### **Ismael Vega**

Antropólogo. CAAAP

### **Ulises J. Zevallos**

Lirerato. Ohio State University

## COORDINADORES DE ESTE NÚMERO

### **Jaime Regan (CAAAP)**

### **Ismael Vega (CAAAP)**

### **Danny Pinedo (UNMSM)**

**Ilustración de la carátula: Brus Rubio *El árbol de la abundancia***

### © CAAAP

Av. González Prada 626, Magdalena

Lima-Perú

Teléfono: 461 -5223

E-mail: [caaaperu@caaap.org.pe](mailto:caaaperu@caaap.org.pe)

[www.caaap.org.pe](http://www.caaap.org.pe)

*Amazonía Peruana* está indexada en el Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal (Latindex)

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2019-09174

Tiraje: 300 ejemplares

Se terminó de imprimir en junio del 2020 en:

Sonimágenes del Perú S.C.R.L

Av. Gral. Santa Cruz 653, ofic. 102. Jesús María – Lima

Teléfonos: 726 9082 / 277 3629

*Todos los derechos reservados*

*El CAAAP no necesariamente comparte conceptos, ideas y opiniones vertidas en los artículos publicados en **Amazonía Peruana***

# ÍNDICE

## Presentación

*Jaime Regan* 7

## Temática

Régimen tutelar y globalización: sociogénesis sobre los actuales movimientos indígenas en el Brasil 9

*Joao Pacheco Oliveira*

Formación del Estado, Capital Social y Movilización Indígena en la Amazonía Peruana 29

*Danny Pinedo*

Imaginando y construyendo Naciones Indígenas en la Amazonía peruana: Territorios Integrales y Gobiernos Autónomos de los Pueblos Wampis, Awajún y Achuar 59

*Debora Oddo e Ismael Vega*

Entrelazamientos entre cuerpos y territorio en la crianza Kichwa Lamista 87

*Anahí Chaparro*

Los Sensi de la Familia Pano 109

*David W. Fleck*

La Construcción de las Canoas de los Awajún-Shuar y los Kokama-Omagua 147

*Jaime Regan*

**ENTREVISTA**

- Géneros, arte y sexualidad. Más allá de los conceptos 163  
Entrevista con Luisa Elvira Belaunde por  
*Grazielle Dainese y Lauriene Seraguza*

**RESEÑA**

- El Conflicto de Leticia (1932-1933) y los ejércitos 181  
de Perú y Colombia (2016) Camacho, Carlos.  
Bogotá: Universidad Externado de Colombia.  
Centro de Estudios en Historia (CEHIS)  
*Santos Ruiz Quispe*

**MEMORIA**

- Bartomeu Melià, S.J.* 183  
*Juan Botasso, S.D.B.* 184  
*Santiago Rivas Panduro* 185  
*María Dolores García Tomás, CMSCJ* 186

- DATOS DE LOS AUTORES** 187

## PRESENTACIÓN

El presente número 33 de la revista Amazonía Peruana explora las relaciones entre Estado, pueblos indígenas y territorio en la Amazonía. João Pacheco de Oliveira utiliza la definición de territorio como clave analítica para explorar las condiciones sociales en que emergen las organizaciones indígenas de Brasil. Por su parte, Danny Pinedo trata de superar las categorías totalmente opuestas de dominación y resistencia indígena en el marco de las disputas por el territorio arakbut para exponer los contextos etnográficos e históricos de su interacción.

Los artículos de Pacheco de Oliveira y Pinedo se basan en trabajos presentados en el Seminario Internacional “Estado y Pueblos Indígenas en la Amazonía: Territorio, Etnicidad y Antropología”, organizado entre noviembre y diciembre del 2018 por el Instituto Seminario de Historia Rural Andina (ISHRA) y la Escuela de Antropología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM), con la gentil colaboración del Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP), el Centro para el Desarrollo del Indígena Amazónico (CEDIA) y el Centro de Estudiantes de Antropología de la UNMSM (CEAN).

El número incluye, además, cuatro documentos que abordan desde diversos ángulos la temática del volumen. En primer lugar, Debora Oddo e Ismael Vega analizan el tipo de autonomía que buscan los awajún y wampís dentro de su territorio. Luego viene el trabajo de Anahí Chaparro, que busca entender la relación mutua entre los humanos y otros seres dentro de un territorio y cómo se constituyen mutuamente, una noción que influye en las demandas políticas para el uso y conservación de su territorio. A continuación, David Fleck explora desde la etnohistoria el territorio al oriente del río Ucayali y usa referencias bibliográficas para ubicar y definir el grupo de Sensi, de la familia lingüística Pano. Finalmente, Jaime Regan recurre a la etnohistoria y la etnografía para comparar la construcción de canoas en culturas de dos ecosistemas, una de tierra firme y la otra de la llanura de inundación.

El número cierra con una entrevista a la antropóloga Luisa Elvira Belaunde, una reseña de Santos Ruiz sobre un tema histórico de conflicto territorial, y los obituarios de cuatro grandes defensores de los pueblos y culturas amazónicas y amigos del CAAAP, fallecidos en los últimos meses.

Jaime Regan (Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica)

Ismael Vega (Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica)

Danny Pinedo (Universidad Nacional Mayor de San Marcos)

Coordinadores del número



# RÉGIMEN TUTELAR Y GLOBALIZACIÓN: SOCIOGÉNESIS SOBRE LOS ACTUALES MOVIMIENTOS INDÍGENAS EN EL BRASIL

Joao Pacheco Oliveira  
Universidad Federal de Río de Janeiro

## Resumen

Los datos del último censo sugieren un nuevo perfil demográfico de los pueblos indígenas, que ya no corresponde a pequeñas sociedades aisladas en la floresta amazónica. Las movilizaciones por sus derechos sobre la tierra, las escuelas y otros factores externos se han incorporado a la vida cotidiana de los pueblos indígenas. El artículo identifica algunos principios ordenadores, presiones y estrategias de reconocimiento por el Estado. Utiliza la definición del territorio como clave analítica y explora las condiciones sociales en las que emergen las organizaciones indígenas.

Si en vez de tratar al nativo y al colonizador como categorías totalizadoras y diametralmente opuestas, exploráramos los contextos históricos en los que interactúan, podremos abrir nuevos campos de investigación. La noción simplificadora de una voz indígena o de un único modelo nativo debe ser reemplazada por un esfuerzo de comprensión de procesos complejos históricos y culturales, locales y globales, en donde podremos intentar comprender estrategias políticas.

Palabras clave: Brasil-territorio-organizaciones indígenas.

## Abstract

Data from the last census suggest a new demographic profile, which no longer corresponds to small isolated societies in the Amazon forest. Mobilizations for their rights to land, schools and other external factors have been incorporated into the daily life of indigenous peoples. The article identifies some organizing principles, pressures and strategies of recognition by the State. It uses the definition of territory as an analytical key and explores the social conditions in which indigenous organizations emerge. If instead of treating the native and the colonizer as totalizing categories and diametrically opposite, the article explores the historical contexts in which they occur. The simplified notion of an indigenous voice or a single native model must be replaced by an effort to understand complex historical, cultural, local and global processes to understand political strategies.

Key words: Brazil-territory-indigenous organizations

Las *estadísticas e informes actuales* sobre los pueblos indígenas en el Brasil indican un importante cambio en su cantidad y composición. En la Amazonía, se registraron 49 pequeñas sociedades indígenas con menos de 200 miembros, las que corresponden a menos de un tercio del total de etnias y a aproximadamente un 3% de la población indígena de la región. La mayor parte de las sociedades allí situadas es de tamaño medio (entre 200 y 2 000 miembros), casi el 28% de la población indígena. Existen 50 sociedades con más de 2 000 integrantes y representan cerca del 70% de la población indígena. El contingente de indígenas en las ciudades fue una de las razones indicadas para explicar el fuerte aumento de esta población, que según el último censo realizado en el 2000 por el Instituto Brasileño de Geografía y Estadística (IBGE 2000) alcanzó las 740 000 personas. Estimaciones anteriores indicaban números mucho más modestos: 270 000 según el Instituto Socioambiental (Ricardo 1996) y 325 000 según la Fundación Nacional del Indio (FUNAI 1995).

Los datos sugieren un nuevo perfil demográfico, en el que las unidades societarias y la situación de contacto de los indios brasileños ya no se corresponden con las antiguas interpretaciones sobre frágiles microsociedades aisladas en la floresta amazónica. Las movilizaciones por los derechos sobre la tierra, las escuelas, los puestos de salud, las diferentes confesiones religiosas, la radio y, algunas veces, el teléfono y la televisión ya no constituyen factores excepcionales porque se han incorporado a la vida cotidiana en las aldeas indígenas. Temas como la demarcación, derechos indígenas, conservación ambiental, desarrollo sustentable y hasta biodiversidad son discutidos por sus líderes. Palabras como cultura y tradición fueron incorporadas a las disputas locales, siendo usadas muchas veces con el mismo rigor que la definición de pertenencia étnica. También se volvieron comunes los papeles exógenos y de contenidos fluidos, tales como “líderes” (en portugués, *lideranças*), “movimiento indígena” y “organizaciones indígenas” (Pacheco de Oliveira 1999: 156-157).

Hoy en día, las tierras indígenas ya demarcadas en la llamada Amazonía Legal superan los 100 000 000 de hectáreas; proyectadas hacia un futuro inmediato, abarcan más del 18% de las tierras de la región. Debido al carácter progresista de la constitución promulgada en 1988, los pueblos indígenas ya no están bajo la condición de “población tutelada” y son objeto de diversas e importantes políticas y programas gubernamentales en el área ambiental, sanitaria, educacional, en los planeamientos regionales, etcétera.

El foco de mi interés en este trabajo es intentar identificar algunos principios ordenadores de ese universo político contemporáneo, buscando encontrar presiones y estrategias que permitan plantear hipótesis para comprender dichos procesos. Es decir, ¿qué impactos generales implican, para las sociedades indígenas, los actuales y diversificados flujos culturales (que comprenden recursos materiales, transferencia y circulación de personas e instituciones, nuevas tecnologías de información y de intervención social)? Y en particular, ¿qué significados podemos atribuir a esas

categorías, cuáles son los nuevos espacios políticos que instituyen y qué estrategias sociales están contenidas en esos nuevos discursos?

### Escapando del dualismo tradicional y moderno

Una dimensión clave para esta línea de investigación es la cuestión del territorio. O sea, ¿cómo se insertan en la estructura agraria y en las relaciones económicas regionales las tierras habitadas por los indígenas? La respuesta no es principalmente geográfica o ecológica,<sup>1</sup> sino sociológica y política, e implica un conjunto de condiciones institucionales por las cuales el Estado define como prioritaria una cierta modalidad de incorporación de las poblaciones indígenas, fijando al mismo tiempo los límites de distancia admisibles con relación a ello. Una población es oficialmente reconocida como indígena a partir de una intervención del Estado, que le destina una parcela del territorio nacional y establece mecanismos especiales de protección y asistencia.

No obstante, la intervención del Estado no debe ser pensada como un factor determinante exclusivo, sino como una de las caras de una moneda que, en su reverso, contiene las iniciativas indígenas. Y aquí quiero referirme no solo a las resemantizaciones (reinterpretaciones y recomposiciones), sino también a las nuevas elaboraciones (creaciones e innovaciones). No se trata por lo tanto de reemplazar el modelo fonológico (basado en la búsqueda de un código inconsciente, de elaboración colectiva, lenta y no dirigida) por un modelo jurídico formal (en donde las normas son consideradas como definidas *a priori* y de aplicación obligatoria, unívoca y autorreguladora). Tampoco se trata únicamente de focalizar las sociedades indígenas como colectividades insertas en una escala regional más amplia, sino de explorar el hecho de la definición de un territorio como clave analítica privilegiada para la comprensión de los modos de sociabilidad que presenta.

El proceso de territorialización manifiesta las razones de Estado, y en él también se expresan las concepciones indígenas sobre el tiempo, la persona y la naturaleza del mundo. Tales concepciones son actualizadas en contextos sociales específicos, en donde los significados y las estrategias pueden hacer referencia a distintas escalas<sup>2</sup> y adquirir sentidos múltiples. En esos contextos, las instituciones nativas y las coloniales son contrastadas, generando superposiciones y diferencias que configuran una experiencia singular y que pueden ser objeto de la mirada etnográfica.

De tal forma, la noción de proceso de territorialización dialoga e incorpora ciertas orientaciones críticas de la teoría antropológica con la creatividad de los sujetos

1 Tomar la dimensión espacial como determinante nos llevaría a una visión estática de lo social como mera extensión de un nicho ecológico (similar a lo que sucede con la noción de "territorialidad" [Raffestin 1986], por ejemplo, muy frecuente entre los geógrafos franceses).

2 Por ejemplo, intrafamiliar, étnica, regional (relacionado con las agencias externas), en arenas nacionales e internacionales.

sociales y con la multiplicidad de planos en los que las acciones sociales pueden ser leídas e insertadas. De esta forma, los diálogos teóricos implícitos privilegian el ejercicio del poder, los mecanismos de incorporación y los juegos de escala como constitutivos de la sociabilidad y del análisis de la variación en la cultura.<sup>3</sup>

La oposición entre tradicional y moderno siempre me pareció poco operativa para comprender los discursos y las estrategias indígenas, pues funcionan apenas como una repetición de la representación del sentido común respecto a la creencia en la inexorable desaparición de los indios y su transformación en brasileños. Para entender tales discursos y estrategias, sería mejor considerar los modos de dominación y las formas de hegemonía que las agencias de contacto imponen. En realidad, al hablar de “situaciones históricas” o de “regímenes” pretendía proveer instrumentos para comprender la multiplicidad de formas de sociabilidad y de mecanismos de autorrepresentación actualizados por los indígenas contemporáneos (Pacheco de Oliveira 1988).

Esos diferentes modelos de organización societaria permiten describir e interpretar, en términos relativamente coherentes, el variado juego de articulaciones existente entre las instituciones nativas y las coloniales.<sup>4</sup> Es decir, para que lo tradicional y lo moderno (como lo colonial y lo nativo) puedan ser categorías útiles para el análisis, es necesario que sean calificados y especificados en contextos sociales diferentes, en los cuales efectivamente tenga lugar su actualización.<sup>5</sup>

Dentro de mis presentes intereses de investigación sobre los movimientos indígenas, pienso valerme de estos instrumentos analíticos, adaptándolos a la intención de trazar un panel amplio y necesariamente esquemático de las condiciones sociales en las que emergen las actuales organizaciones indígenas de la Amazonía. Por lo tanto, la consideración de situaciones específicas debería ser una base importante para verificar, rectificar y profundizar el análisis aquí propuesto.

### Los procesos de territorialización

El primer proceso de territorialización impuesto a las poblaciones indígenas data del siglo XVI y reunió a pueblos con culturas y lenguas diferentes en las instalaciones de las misiones religiosas, bajo la tutela de distintas órdenes de la Iglesia católica. En aquel contexto, los misioneros perseguían la catequización de los indígenas, lo que implicaba el establecimiento de nuevas formas de trabajo, de

---

3 Véanse Barth (1993), Foucault (1986, 1997) y Goffman (1978).

4 Stocking Jr. (1991) llama la atención sobre la necesidad de tratar las “situaciones coloniales” de forma muy diferenciada, so pena de homogeneizar procesos políticos que en sí mismos son muy distintos.

5 Junto a la discusión anterior, es posible decir que los procesos de territorialización conducen a situaciones históricas y regímenes bastante determinados, esquemas organizativos que engloban, cada uno, conjuntos distintos de modelos interactivos, jerarquizados y relativamente autorregulados.

familia, de residencia, de sociabilidad y de expresión simbólica e identitaria. Se impuso el uso de la lengua general o *nheengatu* como lengua franca y se creó un sistema de autoridades nativas basado en la elección e indicación de los llamados *principales* (mediadores entre los indios residentes y los misioneros, seleccionados por estos últimos).

Ese proceso fue interrumpido a mediados del siglo XVIII con la expulsión de los jesuitas e inmediatamente después con la creación del llamado Directorio de los Indios.<sup>6</sup> Las sedes de las misiones fueron transformadas en villas y los indios fueron considerados como “emancipados” de los religiosos y subordinados únicamente a las autoridades laicas. Con una dirección claramente asimilacionista, la política pombalina incentivó los casamientos interétnicos e impuso el uso de la lengua portuguesa.

La disolución de los *aldeamentos*<sup>7</sup> misioneros y la progresiva regularización de la propiedad capitalista del territorio (1850) condujeron a un mecanismo único de acceso a la tierra, derivado de la institución colonial de la *sesmaria*,<sup>8</sup> por la cual la Corona otorgaba terrenos a sus protegidos para que los ocuparan y trabajaran. Como el Estado raramente fiscalizaba esas explotaciones o derogaba donaciones anteriores (excepto cuando existían nuevos interesados), esta fue la raíz histórica de la concentración de tierras que caracteriza la estructura agraria brasileña.

La punta de lanza de la colonización fueron las haciendas, que configuraron unidades permanentes de ocupación territorial mucho más importantes que los frágiles y dependientes núcleos urbanos instalados en el interior. En ese contexto se desarrolló el segundo proceso de territorialización de las poblaciones indígenas en el Brasil. Se trataba de un proceso de expansión económica que no reconocía ningún derecho especial a la población nativa ni a sus descendientes, pues ya habían sido emancipados de la tutela misionera. La incorporación de las poblaciones indígenas tuvo lugar mediante las relaciones clientelares e individuales de patronazgo que los indios y sus descendientes desarrollaron con los concesionarios de las *sesmarias*,

6 El Directorio de los Indios fue una figura administrativa creada en 1755 por el marqués de Pombal, primer ministro de la Corona portuguesa, para reemplazar las antiguas reducciones indígenas en aldeas. En este nuevo esquema, los indios fueron declarados formalmente libres, mas, de hecho, vivían bajo las órdenes de los directores, quienes los utilizaban extensamente para su propio provecho o para el de otros colonos como mano de obra en las actividades económicas.

7 En el contexto de la colonización en el Brasil, *aldea/aldeamento* se refiere a una aglomeración de familias indígenas en un pequeño núcleo poblacional, algunas veces con diferentes lenguas; las aldeas eran administradas exclusivamente por misioneros que perseguían la catequesis y civilización de los indígenas allí reunidos. Es importante destacar el carácter intencional de estas aglomeraciones, promovidas por intereses y agentes externos. Algunas veces también fueron establecidas por colonos privados, militares o representantes de la Corona.

8 Acto administrativo de la Corona portuguesa por el cual el rey otorgaba amplios terrenos a determinados súbditos en retribución por un servicio prestado (militar o comercial). Fue el instrumento principal de colonización y de apropiación latifundista en el Brasil. Dado que tales concesiones podían acumularse en las manos de un único señor, las *sesmarias* marcaron el origen de las grandes haciendas y latifundios.

permitiendo que vivieran allí bajo la condición de trabajadores residentes en las haciendas, en tierras consideradas de otros propietarios. Los indios componían la legión de los ciudadanos de segunda clase, sufrían una marginalización política y económica y estaban siempre en relación de dependencia con los propietarios de tierras.

Esa segunda modalidad de territorialización solo implicó riesgos e inconvenientes para el mantenimiento de una condición indígena, dado que representaba la posibilidad de una sobreexplotación por parte de patrones no indígenas. Apartados de un destino colectivo, trazando trayectorias individuales para escapar a los estigmas y para hacerse pasar por blancos, los descendientes de indígenas tendieron a esconder sus tradiciones culturales y a abandonar su lengua, ya sea reduciendo lo étnico a una dimensión familiar y experimentando un fuerte conflicto entre la esfera doméstica y las esferas públicas, o fragmentando lo étnico más aún cuando, por medio de casamientos interétnicos, lo limitaban a la memoria de algunos antepasados. El resultado de ese proceso fue siempre la invisibilización de la presencia indígena dentro de los espacios de la sociedad nacional.

### **El indigenismo tutelar**

Un tercer proceso de territorialización, delineado a fines del siglo XIX y transformado en política indigenista oficial en la primera década del siglo XX, estuvo orientado precisamente hacia las situaciones de expansión de la frontera económica y se aplicó en lugares en donde existían poblaciones que mantenían una relativa autonomía política y actualizaban modelos culturales que contrastaban con los de los habitantes no indígenas de la región. Tal política fue dirigida directamente por el Estado a través de una agencia indigenista especializada: el Servicio de Protección a los Indios (SPI).<sup>9</sup> Al definir las tierras destinadas a los indígenas, al mismo tiempo el SPI fomentaba la pacificación de las relaciones locales entre estos y sus vecinos no indígenas.

Las tierras ocupadas por indígenas –así como también su propio ritmo de vida, sus formas admitidas de sociabilidad, sus mecanismos de representación política y sus relaciones con los no indios– pasaron a ser administradas por funcionarios estatales. Se estableció un régimen tutelar del cual resultó el reconocimiento, por los propios sujetos, de una “indianidad genérica”, condición que pasaron a compartir con otros indios, también objeto de la misma relación tutelar.

---

<sup>9</sup> La agencia indigenista brasileña, llamada originalmente Servicio de Protección a los Indios y Localización de Trabajadores Nacionales (SPILIN) –más tarde SPI–, fue creada en 1910 a partir de las experiencias de contacto amistoso y de pacificación de tribus rebeldes realizadas por Cândido Mariano da Silva Rondon (ingeniero militar, de formación positivista) en Mato Grosso y otros estados, con el propósito de trazar y construir líneas telegráficas. Rondon –que llegó al grado de mariscal– fue director del SPI durante largo tiempo y se transformó en el ícono del indigenismo brasileño. Falleció en 1958, a los 92 años de edad. En 1967, el SPI fue acusado de corrupción y malos tratos a los indígenas. La agencia fue clausurada, y en su lugar se creó la Fundación Nacional del Indio (FUNAI), la cual se mantuvo más cercana a las propuestas de Rondon.

En la historia del *indigenismo*,<sup>10</sup> la creación de reservas indígenas – frecuentemente descrita como un mero procedimiento humanitario e idealista– contribuyó a la normalización del mercado de tierras en la región, inclusive acarreado el aumento del valor de la tierra como mercadería. La plena regularización capitalista de la propiedad agraria tuvo su contrapartida entre los militares positivistas con la doctrina adoptada por el SPI del “cerco de paz”.<sup>11</sup>

La agencia indigenista generalmente actuó donde la presencia o circulación de los indígenas se volvió peligrosa para los intereses regionales, o donde los indios podían obstaculizar grandes proyectos gubernamentales (tales como líneas de comunicación, caminos ferroviarios, rutas y, más recientemente, represas e hidroeléctricas). Procediendo de esta forma, la agencia indigenista evitaba el riesgo del exterminio físico de aquellas poblaciones por los intereses locales opuestos y permitía a los indios una salida colectiva mediante la tutela protectora del Estado.

La posibilidad de surgimiento de estrategias indígenas para el autocontrol de los recursos territoriales y ambientales debe pasar necesariamente por las presiones engendradas a través de la estructura tutelar. Desde comienzos de este siglo, dicha estructura está compuesta por 344 *puestos indígenas*,<sup>12</sup> 445 tierras indígenas, 997 escuelas, 292 postas médicas y cerca de 1 500 funcionarios en los puestos indígenas, además de 44 unidades administrativas regionales, 32 casas de salud (llamadas en general Casa del Indio), un museo etnográfico (con centro de documentación y biblioteca) y casi 2 000 funcionarios en la totalidad de esas sedes. Aún hoy, las muchas y diversificadas demandas indígenas confluyen hacia esa estructura; demandas que, hasta hace poco tiempo, no eran casi consideradas por las demás esferas de acción gubernamental (otros ministerios, gobiernos municipales y de los Estados).

En consecuencia, los *indigenistas* tendieron a ocupar de forma monopólica todos los espacios de mediación entre las sociedades indígenas, el Estado y las muchas caras de la sociedad nacional. Las funciones de representación dentro de la situación histórica de la reserva indígena fueron ejercidas por nativos (llamados *caciques* y *capitanes*), quienes frecuentemente mantuvieron relaciones de clientelismo con funcionarios locales instalados en los puestos indígenas o en las administraciones regionales. La modalidad más fuerte de involucramiento fue la incorporación de indios como funcionarios, instrumentalizados como mediadores por la propia administración.

---

10 Conjunto de principios y prácticas que debían orientar las relaciones entre los Estados nacionales y las poblaciones indígenas de América. Su propulsor fue el Instituto Indigenista Interamericano, a través de representaciones oficiales en cada país. La base doctrinaria fue establecida en México y los Estados Unidos en las décadas de 1940 y 1950, con una gran repercusión también en el Brasil.

11 Véase Souza Lima (1995).

12 Unidad mínima de acción indigenista, generalmente dentro o próxima a una aldea indígena.

Ante esta estructura tutelar, ¿cómo es posible, para los indígenas, interferir en los procesos de territorialización, ejercer su iniciativa y su creatividad y ampliar sus opciones al actuar en diferentes escalas? La observación empírica nos lleva a decir que ello tiene lugar mediante la elaboración de tres estrategias que funcionan como idiomas para la expresión de su voluntad y sus intereses, así como para la consolidación de sus diferentes proyectos políticos. En una primera estrategia, el indio es absorbido por la estructura tutelar y se transforma en funcionario, principalmente en los escalones inferiores, dirigido por las mismas normas burocráticas existentes.<sup>13</sup> Las trayectorias de esos indígenas son nítidamente marcadas por la creciente individualización del sujeto ante su colectividad de origen, así como por la progresiva adaptación a papeles y modelos de personalidad exportados por los blancos. La figura del indio funcionario está presente y diseminada por todos los puestos indígenas y administraciones regionales de la agencia indigenista, pero tiene una preeminencia especial en situaciones que involucran ciertas etnias, como los fulni-ô, pankararu y tuxá en el Nordeste, los kaingang en el sur, los terena y carajá en el Brasil central, entre otros.

Cuando tales trayectorias exceden el ámbito de la aldea y de los puestos indígenas, se exige a los indios habilidades cada vez mayores y diversificadas, siendo necesario determinados especialistas que puedan ejercerlas. Pero los espacios burocráticos son limitados y, frecuentemente, están destinados para los escalones superiores de los funcionarios no indígenas. Las protestas de los funcionarios indígenas repercuten en los medios y sensibilizan la opinión pública, transformando a algunos de ellos en figuras y personalidades reconocidas. Esto termina por instituir un canal de expresión de la voluntad indígena, frecuentemente accionado por los medios, por el Estado y por los organismos internacionales para sugerir la participación indígena en debates y procesos de decisión.<sup>14</sup> Sin embargo, se trata de un proceso de representación altamente personalizado e individualizante, que parece casi una réplica nativa de la actuación de los *sertanistas* más ilustres.<sup>15</sup>

En las últimas décadas del siglo XX, los proyectos y demandas indígenas con relación al territorio repercutieron con mayor vigor. Fueron iniciativas que se conjugaron con el régimen tutelar y con el sistema de reservas indígenas, pero que

---

13 Sin embargo, considerando su condición indígena, estas les son aplicadas con alguna tolerancia.

14 Quizá, el ejemplo más impresionante de indio funcionario del órgano indigenista (que ocupó un espacio propio en los medios, como portavoz de los indios en general) sea el de Marcos Terena (en un comienzo, piloto de aviones, más tarde articulador de la Unión de las Naciones Indígenas y representante de los indígenas del Brasil en diversos foros internacionales). Existen muchos ejemplos similares de funcionarios indígenas con gran visibilidad regional, obtenida a través de los medios y de diferentes instancias de gobierno.

15 *Sertanista* es el nombre dado a aquellos funcionarios de la agencia indigenista especializados en el contacto y establecimiento de relaciones pacíficas con las poblaciones indígenas que habitan las fronteras económicas. Los valores y la retórica de los *sertanistas* tuvieron, y aún tienen, una gran importancia en la definición del modus operandi de la agencia indigenista y del propio indigenismo brasileño.

implicaron la participación de nuevos actores, formas de acción, temas y prioridades. Por el hecho de haber establecido un juego de presiones propias y de haber abierto espacios bastante diferentes para los indios de aquellos existentes en la política indigenista oficial, podemos considerar esas iniciativas como conjuntos articulados de presiones y estrategias que generaron diferentes modelos organizativos, tales como formas asociativas, roles y articulaciones sociales, lemas y banderas. Esos modelos componen las dos estrategias que señalaremos a continuación.

### El movimiento indígena

El primero de esos contextos es llamado aquí *movimiento indígena*, pues es una categoría operativa central en el discurso de los indígenas y de los actores e instituciones que interactúan con ellos en esa situación. El principio vector de estos movimientos sostiene que para que sus derechos sean reconocidos por el Estado, en vez de aguardar o solicitar la intervención protectora de un tutor, precisan realizar una movilización política, crear mecanismos de representación, establecer alianzas y llevar sus pleitos a la opinión pública. Únicamente la constitución de un sistema de presiones podría obligar al Estado a actuar, identificando y demarcando las tierras indígenas, mejorando los servicios de asistencia o resolviendo problemas administrativos abandonados en un limbo burocrático por muchos años.

Las décadas de 1970 y 1980 fueron los momentos más visibles de esa modalidad de acción política, constituyéndose como un doble simétrico a la política indigenista oficial. Un informe sobre las organizaciones no gubernamentales que trabajaban con la temática de la protección y difusión de los derechos indígenas, indicaba la presencia dominante de entidades religiosas, principalmente vinculadas a la Iglesia católica y a las vertientes ligadas a la llamada “Teología de la Liberación”. En 1981, las asociaciones laicas –con historias, composiciones y finalidades específicas muy distintas entre sí– eran quince, mientras los misioneros católicos contaban con veintinueve grupos locales de militancia, articulados en una entidad centralizada (el Consejo Indigenista Misionero, CIMI).<sup>16</sup> También actuaba conjuntamente con algunos organismos regionales, tales como la Operación Anchieta (OPAN)<sup>17</sup> y otras confesiones religiosas (el Grupo de Trabajo Misionero Evangélico [GTME], y la Iglesia Evangélica de la Confesión Luterana Brasileña [IECLB, por sus siglas en portugués]). Estos últimos tres organismos mantenían siete grupos locales (tres, tres y uno, respectivamente).

La forma de articulación propuesta a los indígenas era la movilización por medio de una sucesión de encuentros y reuniones realizada en escalas diversas, que iba desde las aldeas hasta los polos regionales y las capitales. Iniciadas en 1974 en

16 El CIMI estaba vinculado a la Conferencia Nacional de los Obispos del Brasil (CNBB, por sus siglas en portugués). Esta contaba con gran visibilidad e influencia política, constituyéndose en uno de los pilares del proceso de redemocratización del país que tuvo lugar durante ese período.

17 La OPAN reunía a exseminaristas de formación jesuítica, que al comienzo trabajaron en el Estado de Mato Grosso, expandiéndose más tarde hacia otras partes de Amazonia.

el Estado de Mato Grosso, en los años siguientes las llamadas *asambleas indígenas* se diseminaron por otras regiones del país, siempre apoyadas por las entidades religiosas. Tales asambleas (que hasta fines de los setenta llegaron a quince) tuvieron una enorme importancia al revelar a un conjunto de indígenas que funcionaban como portavoces de las reivindicaciones de sus pueblos, con especial énfasis en la demarcación de tierras. A comienzos de los ochenta, ese movimiento adquirió aún más fuerza y visibilidad, incluyendo ahora en sus encuentros a organizaciones no gubernamentales, antropólogos y otros interesados en la temática indígena. Entre 1980 y 1984 –tan solo cuatro años– se realizaron cuarenta y dos encuentros de este tipo.

Las asambleas indígenas funcionaban como foros políticos abiertos, sin estructura burocrática ni forma de acción continuada. La categoría unificadora (y jamás definida) era la de “líder indígena”, expresión que podía ser aplicada tanto a jefes generales de un área indígena como a jefes de aldeas, personas influyentes (algunas veces hasta los antagonistas de los jefes) e indios escolarizados, con mayor capacidad de expresarse en portugués. Jamás definida o colocada en cuestión (a pesar de su gran heterogeneidad interna, dado que abarcaba desde líderes tradicionales hasta jóvenes y estudiantes), tal categoría terminaba recibiendo un sentido preciso, determinado por su uso reiterado: designaba a cualquier indígena que quisiera hablar sobre los problemas, necesidades y reivindicaciones de su pueblo o su aldea. Categoría marcada por la naturaleza del mensaje y no por un enraizamiento social específico, los líderes indígenas expresaban una visión de la política como resultado de una toma de conciencia (inspirada en concepciones sobre la necesidad de concientización de los sectores oprimidos, compartida por los sectores progresistas de la Iglesia católica).

El modo de actuación de las asambleas indígenas buscaba siempre crear y legitimar una intermediación con el universo de los blancos –organizaciones no gubernamentales (ONG), entidades de derechos humanos y opinión pública–. Tal mediación era ejecutada por un líder o por un conjunto de líderes y procuraba la obtención de demandas colectivas (con énfasis en la demarcación de tierras) que debían ser atendidas por la agencia indigenista gubernamental, es decir, la FUNAI. Los líderes se volvían portavoces de denuncias y reivindicaciones, llevando a cabo su tarea a través de entrevistas con las autoridades, entidades de prestigio y medios de comunicación, o movilizándolo comitivas indígenas que iban en caravana a las sedes regionales de la FUNAI o a Brasilia.

De esta forma, el trabajo de los líderes se expresaba en actividades intermitentes de reivindicaciones indígenas y de fiscalización de iniciativas oficiales, operando como un disparador de la acción indigenista. Para ello se basaba en el apoyo de las ONG, lo que reforzaba una división dicotómica (indigenismo oficial *vs.* indigenismo alternativo) y fortalecía tanto los mecanismos de exclusión por parte del Estado, como las mutuas acusaciones entre, por un lado, las ONG (acusando a la FUNAI de omisión o ineficacia) y, por el otro, la FUNAI (alegando que las ONG solo señalaban problemas, sin hacer nada para solucionarlos).

Las asambleas indígenas, las comitivas y las acciones de protesta hicieron visible a un nuevo actor político en el escenario nacional. La insistencia con la que los medios de comunicación consultaban a ciertos líderes terminó generando una galería de indígenas tratados como personalidades públicas, que funcionaban como los representantes autorizados de la totalidad de las demandas indígenas. En la opinión pública, comenzaba a consolidarse el sentimiento de que los indios no eran representados por los indigenistas o los *sertanistas* (es decir, por los agentes del Estado), sino por ellos mismos, articulados en el movimiento indígena (o sea, un movimiento integrado y dirigido por líderes indígenas). También fueron instituidas banderas políticas (tales como la demarcación de las tierras indígenas), progresivamente aceptadas e incorporadas por la sociedad, y legitimadas por las autoridades indígenas locales. En ese proceso de movilización política, las tierras indígenas demarcadas pasaron de 13 000 000 de hectáreas en 1982 a más de 100 000 000 (Pacheco de Oliveira 1998), reflejando también un nuevo ordenamiento jurídico nacional e internacional sobre el tema y exigiendo una nueva postura gubernamental.

Dejando de lado esas importantes transformaciones en el ámbito nacional, cabe observar que los resultados de esa modalidad de política indígena tuvieron poca incidencia sobre el modo de organización política en las aldeas y sobre el control de los territorios étnicos. Muchas veces, las autoridades tradicionales –más referidas a temas y formas de acción características de una etnopolítica local, y frecuentemente dependientes de un circuito de intercambios relacionados con la estructura tutelar– quedaron fuera del proceso de articulación provocado por las asambleas indígenas.

Al contrario, la condición de líder –aplicada a los intermediarios de una lucha por derechos y a aquellos que disponen de un dominio del léxico de la participación y la conciencia política– se volvía cada vez más permeable a los que actuaban en funciones externas de mediación, aunque quedaban fuera del cotidiano de las aldeas o sin presencia efectiva en los procesos de decisión realizados a escala local. La iniciativa política no estaba bajo el control de las colectividades, sino de los intermediarios indígenas y de las ONG, que por su parte proveían los recursos y elaboraban las pautas de esos encuentros y actividades.

Contando con una fuente de poder externa a la aldea y escapando frecuentemente de los mecanismos de control de las colectividades que representaban, los mediadores indígenas se fueron fragilizando progresivamente ante el poder del Estado y las embestidas de los sectores poderosos de la sociedad. Confrontado por un veto oficial<sup>18</sup> y vencido por la complejidad de la tarea de emprender una articulación nacional, el movimiento indígena no llegó a consolidarse.<sup>19</sup> En los años

---

18 La Unión de las Naciones Indígenas (UNI), entidad creada en 1980 por jóvenes líderes indígenas, no llegó a estructurarse porque el último gobierno militar la consideró de inspiración “secesionista”, contraria a la unidad nacional.

19 Tampoco contó con el apoyo específico de agencias orientadas a la concretización de las reivindicaciones locales sobre la demarcación de tierras y la educación bilingüe.

siguientes, muchos líderes indígenas –especialistas en la función de mediación con el exterior– fueron cooptados por la estructura tutelar y se transformaron en obreros, jefes de puestos indígenas, profesores bilingües, monitores de salud e incluso en administradores regionales y asesores en Brasilia. Algunos otros terminaron como candidatos (principalmente a concejales) de diversos partidos políticos (inclusive por aquellos más conservadores y hasta opuestos a las banderas del movimiento indígena); también fueron absorbidos en los cargos públicos de las intendencias municipales. Más recientemente, algunos líderes indígenas están siendo instrumentalizados por las iglesias evangélicas, siendo entrenados y profesionalizados como pastores.

Las organizaciones indígenas que surgieron en ese contexto fueron pocas: entre 1982 y 1987, existían apenas nueve organizaciones indígenas de base étnica o regional, concentradas en los ríos Amazonas y Negro. La más antigua es el Consejo General de la Tribu Ticuna (CGTT), creada en 1982 como un foro que reunía a los jefes de las aldeas ticuna (*capitanes*), unificados en torno a la lucha por la demarcación de sus tierras. El Consejo Indígena de Roraima (CIR), creado en 1987 como una articulación entre los *tuxauas* (“líderes locales”) de un conjunto de aldeas makuxi y uapixana, mantiene una relación de continuidad con el movimiento de las asambleas indígenas iniciado en la década anterior. La Federación de las Organizaciones Indígenas del Río Negro (FOIRN), creada también en 1987, congregó cooperativas y asociaciones menores que operaban en determinados ríos de esa región, tales como la Asociación de las Comunidades Indígenas del Río Traíra (ACITRUT) y la Asociación Unificada de las Comunidades Indígenas del Río Tiquiê (AUCIRT), creadas en 1986 y 1987, respectivamente.

### **Las organizaciones indígenas**

Esos consejos y federaciones tenían una existencia de hecho, como una propuesta de articulación política, pero no como instituciones con personería jurídica y existencia formal. Por ejemplo, el CGTT se preocupó por obtener su inscripción legal solo cuando una facción disidente intentó registrar la sigla en una escribanía local. No obstante, la constitución de 1988 reconoció la capacidad jurídica de las colectividades indígenas para hacerse representar por sí mismas, independientemente de la agencia indigenista. Ello contribuyó a que en los años siguientes aumentaran las iniciativas de creación de organizaciones indígenas, instituyéndose 5 en 1988 y 8 en 1989.

El contexto se modificó radicalmente a partir de 1991. Preocupados por el hecho de que el Brasil era sede de la Segunda Conferencia Mundial sobre Medio Ambiente y Desarrollo de las Naciones Unidas (ECO-92), los organismos gubernamentales aceleraron el proceso de demarcación de tierras indígenas y dieron luz verde a numerosos proyectos de preservación ambiental, inclusive los superpuestos a áreas indígenas. Establecidos en asociación con agencias multilaterales (Banco Mundial, Banco Interamericano de Desarrollo –BID–, Comunidad Económica Europea, Grupo

de los Siete [G7], etc.), dichos proyectos contaron con el apoyo político de la opinión pública internacional.

Progresivamente, el gobierno brasileño se integró a los foros internacionales que trabajaban en la compatibilidad entre protección ambiental y desarrollo. Bajo la óptica de una macropolítica planetaria, las áreas indígenas pasaron a ser pensadas como importantes unidades de conservación. La adaptación interna fue bastante más lenta y se extendió a lo largo de casi toda la década. Finalmente, ministerios como el de Medio Ambiente y el de Ciencia y Tecnología, e instituciones como la FUNAI y el Instituto Brasileño de Medio Ambiente (IBAMA), más directamente afectadas, establecieron nuevos procedimientos y constituyeron equipos especializados de trabajo basados en programas desarrollados con recursos de la cooperación internacional.

Tomando el año 1992 y la ECO-92 como marcos, las formas de acción, los temas y la retórica de las ONG cambiaron con mayor velocidad. La preocupación básica por los derechos humanos y la implantación de la democracia (hechos que orientaron la actuación de las ONG en las décadas de 1970 y 1980) dejaron de ser una prioridad y desplazaron esa atención hacia los debates sobre el uso y la conservación de los recursos naturales. El plantel del personal de las ONG pasó a tener un perfil mucho más técnico y profesionalizado y dejó menos espacio para voluntarios y militantes. La postura crítica y de radical autonomía que predominaba en las décadas anteriores fue reemplazada por una interlocución permanente con los órganos de gobierno y con la cooperación internacional.

Otro factor decisivo para el surgimiento de una nueva configuración política fue la decisión de las agencias financiadoras de destinar recursos directamente hacia las comunidades consideradas “vulnerables” y hacia las iniciativas locales, siendo priorizados como socios ideales aquellos identificados como más cercanos a los grupos ejecutores. Las organizaciones indígenas se presentaron como las postulantes más adecuadas para los proyectos de desarrollo y de protección ambiental, mientras las ONG resultaron admitidas bajo una condición de asociados que ofrecían asesoramiento técnico.

Las reglas y directrices de ese contexto político condujeron inmediatamente a una proliferación creciente de las organizaciones indígenas. En 1991 ya eran 48; en 1996, 109; y en 1999 ¡llegaron a 290! De estas, 195 –es decir, más de dos tercios– estaban situadas en Amazonía, reflejando la prioridad otorgada por el financiamiento internacional a esa región. En el informe realizado en 1999 por el MARI (Grupo de Educación Indígena de la Universidad de São Paulo),<sup>20</sup> 76 de estas organizaciones

---

20 “[...] en la lengua de los indios Kayapó-Xikrin, habitantes del estado de Pará, [MARI] es un verbo que significa oír, entender y sentir; está ligado a la percepción y a la emoción” (MARI. Grupo de Educação Indígena (1991). “Comunicações e Informes: MARI. Grupo de Educação Indígena”, *Cadernos de Campo* 1, São Paulo, USP, p. 120).

amazónicas no disponía de una dirección postal conocida (Grupioni 1999), lo que probablemente indicaba su constitución reciente.

Cuando se compara esta nueva política indígena con aquella del clientelismo típico de la estructura tutelar o con la mediación individualizante ejercida por los líderes indígenas, encontramos aspectos muy positivos. Por primera vez existe un reconocimiento explícito de la importancia de la incorporación de las culturas y las tradiciones indígenas a los proyectos de desarrollo y a los procesos políticos de mediación. En parte, ello es resultado de la revalorización de la diferencia cultural y del multiculturalismo, fenómeno que marca el escenario actual del proceso de globalización, pero que también deriva del cambio de criterios y de lenguaje que tuvo lugar en los últimos años en el ámbito de los grandes organismos transnacionales y multilaterales.<sup>21</sup> Predomina también la postura de que la gestión de recursos y las iniciativas de proyectos deben estar en el ámbito local y adecuarse, en la medida de lo posible, a los procedimientos colectivos y locales, así como preocuparse por la transparencia y la racionalidad en los procesos de decisión, en la evaluación de los resultados y en el propio planeamiento. Solo el tiempo nos permitirá saber en qué medida este nuevo contexto internacional favorecerá realmente el surgimiento de una nueva política indígena o si se limitará a modular (bajo una nueva retórica) la antigua estructura clientelista del indigenismo.

Existen también muchos riesgos. El primero es que el Estado (ahora movido por otras prioridades) desmantele la estructura tutelar sin crear soluciones institucionales permanentes que puedan encargarse de las funciones anteriormente atribuidas a la agencia indigenista. Tal riesgo se hace bastante visible, por ejemplo, en actividades asistenciales tales como la educación indígena. Generalmente, esta depende de estados y municipios cuyas orientaciones están contaminadas por prejuicios y prácticas paternalistas que son radicalmente contrarias a los derechos e intereses indígenas, sin que aún estén definidos mecanismos controladores y fiscalizadores.

El segundo riesgo es la propia viabilidad económica y política de las experiencias innovadoras existentes. Al final, los proyectos alternativos, ¿son apenas laboratorios de prácticas que serán adoptadas por las estructuras gubernamentales, o son capaces de autosustentarse y capacitarse para corregir los vicios de la antigua red asistencial existente? Por ejemplo, cuando la atención de la salud fue ejecutada directamente por organizaciones indígenas, esto contribuyó al fortalecimiento de esas entidades y a una conducción colectiva y transparente de sus necesidades. No obstante, aún subsisten grandes dificultades para la incorporación de ciertos procesos por parte de las estructuras burocráticas (tales como el caso de las curas chamanísticas u otros múltiples tratamientos modelados culturalmente). También

---

21 En las directivas operacionales definidas por el Banco Mundial desde 1991, se evidencia un radical cambio de retórica, con un nuevo énfasis en la diversidad cultural, en la dimensión local y en la necesidad de participación (Pacheco de Oliveira 2000).

existe un temor casi generalizado de que los fondos públicos sufran reducciones significativas en los próximos años y que el Estado transfiera los costos de una política asistencial hacia los propios interesados.

El tercer punto a considerar es la despolitización de las acciones engendradas por las ONG y las organizaciones indígenas; ambas adoptaron un lenguaje meramente técnico, trabajando con metas y medios de acción juzgados siempre como consensuales. Al orientarse por determinados principios políticos, ciertos gobiernos de la región amazónica (como los de los estados de Amapá y de Acre) han viabilizado algunos proyectos y programas indígenas, incluso en ausencia de grandes aportes financieros externos. Al contrario, a pesar de disponer de dotaciones propias y de buenas directrices técnicas, muchos planeamientos económicos y ambientales fueron inviabilizados por mecanismos burocráticos y políticos. Como observó James Ferguson (1995), existe un gran peligro al embarcarse ingenuamente en una antipolítica de las ONG.

### **Consideraciones finales**

Las representaciones cotidianas sobre los indígenas siempre intentan transmitir la certeza de que estamos tratando con fenómenos simples, dotados de una unidad esencial y originaria. En este trabajo intenté recuperar otra dimensión: la de la construcción a través de un conjunto de presiones, de alianzas e iniciativas, de estrategias y proyectos políticos clasificados erróneamente como “tradicionales” o “tradicionalistas”. Tal reificación está inspirada principalmente en categorías y metáforas del dominio de la física (que atribuyen a las sociedades y a las culturas propiedades tales como “resiliencia” o “resistencia”).

Esa recuperación me llevó a traer a la luz la situación colonial, que no debe ser pensada como el lado contrario del aislamiento y la autenticidad, sino explorada en su diversidad y en sus contradicciones constitutivas, como modelos diferenciados de distribución de poder que implican demarcaciones identitarias y mecanismos de control de flujos culturales.

Las poblaciones colonizadas no son una cera pasiva sobre la cual se impone la forma del mundo moderno: sus acciones y elaboraciones están plenas de creatividad e iniciativa. Insertas en distintas escalas y arenas (que van desde la unidad doméstica hasta el destino del planeta, de lo intraétnico a lo transnacional), sus elecciones, así como las configuraciones y los juegos sociales que ellas proporcionan, transforman una intervención estatal en la apropiación y construcción de un espacio de sociabilidad y un territorio étnico.

En los contextos jurídico y político brasileños, el reconocimiento de una colectividad como indígena pasa por su encapsulamiento en un territorio específico, controlado y regulado directamente por el Estado. Las dos últimas décadas vieron surgir, como resultado de fuerzas y posibilidades asociadas en diferentes escalas,

tres estrategias de expresión política de los indígenas, articuladas en conjuntos relativamente distintos de categorías, roles, dinámicas y banderas que aquí reunimos bajo los rótulos extremadamente sintéticos de “indios funcionarios”, “líderes” (en portugués, *lideranças*) y “organizaciones indígenas”.

Estas tres estrategias y proyectos caminan juntos en el sentido de una ciudadanía indígena construida por medio de un territorio étnico, pero las semejanzas se agotan allí. Mientras las dos últimas confluyen en la valorización del proceso de fortalecimiento de la sociedad civil, la primera insiste en una postura más corporativa y estatista de los indígenas, insertos en la estructura tutelar. Pero inclusive hasta esa convergencia entre las dos últimas se revela limitada, dado que ambas conciben el fortalecimiento de la sociedad civil de modos muy diferentes. En una vía, lo fundamental es demarcar una autonomía con relación al Estado y demandar, a este, apenas el reconocimiento de derechos, estableciendo relaciones de alianza con otros sectores igualmente excluidos. En la otra, lo prioritario es la gestión del territorio, con la formación de unidades políticas representativas –es decir, las organizaciones indígenas– que promuevan la compatibilidad entre la conservación ambiental y el desarrollo. Esa distinción de orígenes y de proyectos sociales está en la base del conflicto de las interpretaciones entre los líderes y las asociaciones indígenas que evaluaron los hechos ocurridos en el sur del Estado de Bahía, durante la conmemoración de los 500 años.

Ese evento reunió cerca de 2 000 indios de las más variadas etnias, regiones y asociaciones del Brasil en Porto Seguro, en abril del 2000. En el ámbito local, culminó con una manifestación duramente reprimida por la Policía Militar de Bahía, hecho fuertemente documentado por los medios. Hubo una evaluación posterior de estos acontecimientos, elaborada por el Comité de Articulación de los Pueblos y Organizaciones Indígenas del Brasil (CAPOIB) y por la Coordinación de las Organizaciones Indígenas de la Amazonía Brasileña (COIAB). En sus diferentes documentos, se expresaron con nitidez las divergencias existentes entre esas dos estrategias y los distintos proyectos políticos de los indígenas del Brasil.

Si en vez de tratar al nativo y al colonizador como categorías totalizadoras, autoevidentes y simétricamente opuestas, exploráramos su variabilidad interna, los contextos históricos diferenciados en los que interactúan y la multiplicidad de articulaciones establecidas entre sus distintas subcategorías, podremos abrir nuevos campos de investigación. La noción simplificadora de una voz indígena o de un único modelo nativo debe ser reemplazada por un esfuerzo de comprensión de procesos complejos, que suceden en diferentes contextos y escalas. En la combinación de todos estos factores –históricos y culturales, locales y globales– podremos intentar comprender estrategias políticas tan diversificadas y heterogéneas.

**Referencias bibliográficas**

- Albert, Bruce.  
 1997 "Territorialité, ethnoplotique et développement: à propos du mouvement indien en Amazonie brésilienne". En: *Cahiers des Ameriques Latines* 23: 177-211.
- Almeida, Rubem Thomaz.  
 2001 *Do desenvolvimento comunitário à mobilização política. O Projeto Kaiowa-Nandeva como experiência antropológica*. Rio de Janeiro: Contra Capa.
- Bailey, Frederick George.  
 1960 *Tribe, Caste and Nation: A Study of Political Activity and Political Change in Highland Orissa*. London: Oxford University Press.
- Balandier, Georges.  
 1931 "La Situation coloniale: approche théorique". En: *Cahiers Internationaux de Sociologie* 11: 44-79.
- Barel, Yves.  
 1986 "Le Social et ses territories". En: Auriac, Frank y Brunet, Roger (coords.), *Espaces, jeux & enjeux*. Paris: Fondation Diderot/Fayard, pp. 131-139.
- Barth, Fredrik.  
 1993 *Balinese Worlds*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Carvalho, José Murilo de.  
 1987 *Os bestializados: o Rio de Janeiro e a República que não foi*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Cunha, Manuela Carneiro da (org.).  
 1992 *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Ferguson, James.  
 1995 *The Antipolitics Machine: Development, Depoliticization, and Bureaucratic Power in Lesotho*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fisher, William F.  
 1997 "Doing Good? The Politics and Antipolitics of NGO Practices". En: *Annual Review of Anthropology* 26: 439-464.
- Foucault, Michel.  
 1986 *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal.  
 1997 *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France, 1976*. Paris: Gallimard/Seuil.

FUNAI - Fundação Nacional do Índio.

1995 *Censo demográfico 1995*. Rio de Janeiro: FUNAI.

Goffman, Erving.

1978 *Estigma. Notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: Zahar.

Grupioni, Luís Donizete Benzi.

1999 *Diretório de associações e organizações indígenas no Brasil*. Brasília: Inep/MEC/Mari/UIP.

Hirsch, Eric y O'Hanlon, Michael (eds.).

1996 *The Anthropology of Landscape. Perspectives on Place and Space*. Gloucestershire: Clarendon Press.

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística.

2004 *Censo de 2000*. Rio de Janeiro: IBGE.

Iglesias, Marcelo P.

1993 *O astro luminoso*. Tesis de maestría en Antropología Social, PPGAS/Museu Nacional/UFRJ. Rio de Janeiro.

Martins, José de Souza.

1975 *Capitalismo e tradicionalismo*. São Paulo: Pioneira.

Matos, Maria Helena Ortolan.

1997 *O processo de criação e consolidação do movimento pan-indígena no Brasil (1970-1980)*. Tesis de maestría, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília. Brasília.

Oliveira, Roberto Cardoso de.

1994 *O índio e o mundo dos brancos*. Campinas: Unicamp.

Pacheco de Oliveira, João.

1988 *O nosso governo: os Ticunas e o regime tutelar*. Rio de Janeiro: Marco Zero/CNPq.

1998 "Redimensionando a questão indígena no Brasil: uma etnografia das terras indígenas". En: Pacheco de Oliveira, João (org.), *Indigenismo e territorialização. Poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Contra Capa, pp.15-42.

1999 *Ensaio em antropologia histórica*. Rio de Janeiro: Editora UFR.

2000 "Cidadania e globalização: povos indígenas e agências multilaterais". En: *Horizontes Antropológicos* 14: 125-141.

- 2002 “Ação indigenista e utopia milenarista. As múltiplas faces de um processo de territorialização entre os Ticunas”. En: Bruce, Albert y Ramos, Alcida Rita (orgs.), *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte amazônico*. São Paulo: Unesp/Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, pp. 277-310.
- Raffestin, Claude.  
1986 “Écogénese territoriale et territorialité”. En: Auriac, Frank y Brunet, Roger (coords.), *Espaces, jeux & enjeux*. Paris: Fondation Diderot/Fayard, pp. 173-185.
- Rimbaud, Placide.  
1969 *Société rurale et urbanisation*. Paris: Seuil.
- Ribeiro, Darcy.  
1970 *Os índios e a civilização*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Ricardo, Carlos Alberto.  
1996 “A sociodiversidade nativa contemporânea no Brasil”. En: Ricardo, Carlos Alberto (org.), *Povos indígenas no Brasil, 1991-1995*. São Paulo: Instituto Socioambiental, pp. i-xii.
- Souza Lima, Antônio Carlos de.  
1995 *Um grande cerco de paz*. Petrópolis: Vozes.
- Stocking Jr., George W.  
1991 “Colonial situations”. En: Stocking Jr., George W. (ed.), *Colonial Situations: Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge*. Madison: The University of Wisconsin Press, pp. 3-8.
- Velho, Otávio Guilherme.  
1975 *Capitalismo autoritário e campesinato*. São Paulo: Difel.



# FORMACIÓN DEL ESTADO, CAPITAL SOCIAL Y MOVILIZACIÓN INDÍGENA EN LA AMAZONÍA PERUANA

Danny Pinedo  
Universidad Nacional Mayor de San Marcos

## Resumen

Este artículo examina la relación entre la formación del Estado y la movilización indígena en la Amazonía peruana. A través de un análisis etnográfico e histórico, se explora cómo los procesos de formación del Estado en la región de Madre de Dios han llevado a los arakbut a establecer complejas interacciones con foráneos. El artículo sostiene que estas relaciones sociales, que se caracterizan no solo por la resistencia sino también por el sometimiento, han configurado las luchas de los arakbut por sus derechos a la tierra. Los recientes compromisos de los arakbut con una multinacional petrolera son influenciados por redes de clientelismo que funcionan como una técnica de gubernamentalidad. Al crear deuda y exacerbar divisiones internas, el clientelismo disciplina a los indígenas, debilitando su resistencia a la explotación petrolera y a otras formas de acción predatora del Estado sobre sus territorios.

Palabras clave: política indígena-formación del Estado-clientelismo-gubernamentalidad-capital social

## Abstract

This article examines the relationship between state formation and indigenous mobilization in the Peruvian Amazon. Through ethnographic and historical analysis, the article explores how state formation processes in the Madre de Dios region have led the arakbut to complex interactions with outsiders. The article argues that these social relationships, characterized not only by resistance but also by subjugation, have set up the struggles of the arakbut for their rights to the land. The arakbut's recent engagements with an oil multinational company are influenced by clientelism networks that function as a governmentality technique. By creating debt and exacerbating internal divisions, clientelism disciplines indigenous peoples, weakening their resistance to oil exploitation and other forms of predatory state action on their territories.

Keywords: indigenous politics-state formation-clientelism-governmentality-social capital

En octubre del 2009, un grupo de indígenas arakbut subieron a sus botes e iniciaron una travesía de tres días por el río Madre de Dios. Su objetivo era llegar al pequeño pueblo de Salvación y tomar el campamento base de Hunt Oil, una corporación petrolera estadounidense. La manifestación, convocada por la Federación de Comunidades Nativas del Río Madre de Dios y Afluentes (FENAMAD), tenía como propósito obligar a Hunt Oil a poner fin a sus actividades de exploración sísmica en territorio ancestral de los arakbut. En el camino, unos 200 arakbut de varias comunidades ubicadas a lo largo del río se unieron al grupo. Sin embargo, al llegar a la comunidad de Shintuya, los manifestantes no fueron bienvenidos. Los habitantes de Shintuya habían llegado previamente a un acuerdo con Hunt Oil que permitía a la compañía explorar petróleo en las tierras tituladas de la comunidad a cambio de una compensación monetaria. La unidad de las comunidades miembros de FENAMAD contra Hunt Oil se había roto.

El origen de esta historia se remonta al año 1989, cuando los delegados reunidos en un congreso de la FENAMAD propusieron la creación de una reserva comunal como una estrategia para impedir que madereros ilegales entraran a zonas indígenas de caza y pesca que no habían sido incluidas en las tierras tituladas a las comunidades nativas (García 2003).<sup>1</sup> En el 2002, después de más de diez años de peticiones y manifestaciones masivas organizadas por FENAMAD, el Estado finalmente accedió a crear la Reserva Comunal Amarakaeri para el uso de las comunidades harakbut, matsigenka y yine vecinas a la reserva. Sin embargo, en el 2005 el Estado otorgó a Hunt Oil una concesión para explorar petróleo y gas en el Lote 76, una de las muchas áreas de exploración y explotación de hidrocarburos en las que se ha dividido la región amazónica. Con una superficie de 1 434 026 hectáreas, el Lote 76 se superpuso a gran parte de la reserva y del territorio de algunas de sus comunidades colindantes. Tanto el Estado como Hunt Oil no consultaron adecuadamente a las comunidades nativas sobre las actividades petroleras dentro de la reserva, a pesar de que la consulta es un mandato del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, del cual el Perú es firmante desde 1994. Además, para facilitar el acceso de Hunt Oil a la reserva, los funcionarios del gobierno hicieron que la zonificación del área protegida fuera más permisiva a la extracción de recursos naturales en áreas ecológicamente sensibles. FENAMAD consideró que la compañía petrolera era una amenaza para la reserva y los medios de subsistencia indígenas que dependen de ella, exigiendo su retiro inmediato. Shintuya y Puerto Luz, sin embargo, discreparon de FENAMAD y permitieron a Hunt Oil ingresar a sus tierras comunales.

---

1 Las reservas comunales son un tipo de área protegida destinada a conservar la vida silvestre en beneficio de las comunidades nativas y otras poblaciones locales vecinas. Son administradas conjuntamente entre el Estado y las comunidades beneficiarias, pero la propiedad sigue siendo del Estado. Las comunidades nativas son organizaciones corporativas de familias indígenas amazónicas reconocidas oficialmente, con un organismo autónomo y propiedad compartida de la tierra. Aunque en este artículo los términos “comunidad,” “asentamiento,” y “aldea” se utilizan indistintamente, el término “comunidad nativa” se utiliza solo para referirse a aquellos asentamientos indígenas que han recibido el reconocimiento oficial como tales.

Esta historia plantea algunas preguntas importantes sobre la organización indígena en la Amazonía y otros contextos latinoamericanos: ¿las tensiones entre las federaciones indígenas y sus comunidades base son intrínsecas a la política indígena? ¿O son el resultado de estrategias de las corporaciones transnacionales para crear división en las organizaciones indígenas? Los indígenas amazónicos tienen una larga historia de interacción con el mundo exterior. Desde el momento en que fueron incorporados por primera vez al Estado-nación peruano, los numerosos pueblos indígenas de la Amazonía han establecido relaciones con una amplia gama de actores estatales y no estatales, incluyendo misioneros, colonos, funcionarios, antropólogos, organizaciones no gubernamentales (ONG) y corporaciones. Sin embargo, en las últimas décadas, el aumento de los precios internacionales de las mercancías, así como la expansión de las industrias extractivas como componente principal de las políticas de desarrollo macroeconómico, han llevado a un aumento tanto en la interacción entre empresas privadas y pueblos indígenas como en la presión para abrir los territorios indígenas a las actividades extractivas.

En este artículo, exploro cómo las recientes respuestas indígenas a la economía extractiva en el departamento amazónico de Madre de Dios son influenciadas por los procesos de formación del Estado y las complejas relaciones sociales a las que estos dan lugar. Demuestro que las interacciones de los indígenas con actores foráneos, que se caracterizan no solo por la resistencia sino también por la subyugación, configuran la capacidad de los pueblos indígenas para movilizarse colectivamente en defensa de sus derechos a la tierra.

En la siguiente sección, discutiré la relevancia de la teoría del capital social para comprender el papel de las relaciones sociales en la movilización política indígena. En esta parte sostengo que para hacer frente a las tensiones internas al activismo indígena, un enfoque centrado en la formación del Estado y las tecnologías de gobierno resulta más productivo que un enfoque sobre la intensidad de la interacción social. Luego analizo los procesos históricos de formación del Estado en Madre de Dios y cómo estos condicionaron la capacidad de los pueblos indígenas no solo de construir capital social sino también de organizarse para la movilización política. En la última sección, examino las recientes relaciones de los indígenas con economías extractivas y la forma en que redes verticales con Hunt Oil operan como una técnica de gubernamentalidad que erosiona la resistencia indígena a la explotación petrolera.

Este artículo se basa en 14 meses de investigación etnográfica que realicé en comunidades arakbut entre el 2011 y el 2012, con una visita de seguimiento en el 2013.<sup>2</sup> Realicé trabajo de campo tanto en Puerto Maldonado, la capital regional

---

2 El idioma harakbut tiene varios dialectos, incluyendo el arakbut y el wachiperi. En este artículo, utilizo el término "harakbut" para referirme a todos los grupos que hablan harakbut, y "arakbut" cada vez que hago referencia específica al grupo que habla el dialecto arakbut. Elegí usar las palabras "harakbut" y "arakbut" en lugar de los términos más utilizados "harakmbut" y

donde se encuentran las oficinas centrales de FENAMAD, como en Puerto Luz, una de las comunidades base de la federación. También hice breves visitas a otras cuatro comunidades base de FENAMAD: San José del Karene, Barranco Chico, Boca Inambari y Shintuya. Los datos etnográficos se recopilieron mediante entrevistas semiestructuradas y observación participante intensiva, mientras que los datos históricos se basan en entrevistas de historia oral, fuentes de archivo y literatura publicada sobre el área.

### **Capital social, formación del Estado y gubernamentalidad**

El concepto de capital social proporciona un marco teórico a partir del cual se puede discutir el aparente fracaso de FENAMAD para mantener unidas a sus bases durante el conflicto con Hunt Oil. Desde un enfoque económico, el capital social es definido como las redes sociales, las normas compartidas de reciprocidad y la confianza que permiten la acción colectiva (Coleman 1988; Putnam, Leonardi y Nanetti 1993). Así entendido, el capital social facilitaría la interacción, alentaría la obligación mutua y proporcionaría sanciones a la deserción, creando confianza en el proceso. La confianza, a su vez, reduce los costos de transacción de la cooperación, asegurando el cumplimiento de las normas sociales (Coleman 1988). El capital social no solo es susceptible de convertirse en otras formas de capital, sino que, una vez creado, actúa como un “bien público” del que todos podrían beneficiarse, incluso aquellos que inicialmente no contribuyeron a su creación (Coleman 1988). El capital social podría facilitar una acción colectiva efectiva no solo a nivel comunitario, sino también a nivel nacional, donde explicaría la presencia del desarrollo económico y la gobernanza democrática (Putnam, Leonardi y Nanetti 1993). Por lo tanto, la ausencia de acción colectiva, democracia o prosperidad económica puede verse como resultado de la incapacidad de las comunidades y las naciones para acumular “reservas” de capital social.

El capital social es también considerado crucial para los movimientos sociales. Los estudiosos de los movimientos indígenas latinoamericanos, en particular, sugieren que el capital social fortalece la capacidad de las organizaciones indígenas para ayudar a sus bases a obtener acceso a derechos y recursos (Bebbington 1997; Bebbington y Perreault 1999; Perreault 2003). Al capital social –en forma de comunidades, organizaciones de base federadas, redes con actores no locales e identidad compartida– se le atribuye el rol de fortalecer la capacidad de negociación y de facilitar el acceso a títulos de propiedad, educación, crédito, infraestructura, proyectos de desarrollo y nuevos mercados, contribuyendo así al mejoramiento y sostenibilidad de los medios de sustento.

Uno podría asumir que debido a que los indígenas en Madre de Dios tienen una vida asociativa densa, expresada en la existencia de una federación indígena de

---

“arakmbut”, porque representan mejor la fonética del idioma harakbut. Esta nueva ortografía ha sido reconocida por el Ministerio de Educación y es como los harakbut prefieren ser llamados.

nivel regional y 37 comunidades nativas afiliadas a ella, poseen grandes cantidades de capital social y, por lo tanto, disfrutan de altos niveles de acción colectiva. De hecho, la evidencia no siempre muestra que es así. A pesar de que la región tiene una vibrante historia de organización indígena, los indígenas siguen siendo pobres, la acción colectiva en las comunidades es débil e intermitente y FENAMAD sufre de tensiones internas recurrentes. Esto plantea preguntas sobre la efectividad de las organizaciones indígenas en Madre de Dios: ¿Las dificultades de FENAMAD para mantener la lealtad de sus bases es el resultado de las dificultades que los pueblos indígenas enfrentan para construir lazos de solidaridad duraderos entre las comunidades y entre estas y la federación? ¿O es más bien un ejemplo de la incapacidad del capital social existente para brindar amplios beneficios a los pueblos indígenas? Una discusión de las limitaciones de la perspectiva economicista del capital social nos proporcionará un marco teórico para abordar estas cuestiones.

A pesar de su gran influencia en los ámbitos tanto académico como del desarrollo internacional, el enfoque económico del capital social no está exento de dificultades analíticas. Los críticos de esta perspectiva han señalado su incapacidad para distinguir entre diferentes formas de capital social y las cantidades variables de bien público que pueden derivarse de ellas (Fine 1999; Harriss y de Renzio 1997). Los defensores del capital social tienden a enfocarse en las organizaciones formales o a ver las diferentes organizaciones como iguales expresiones de capital social o que solo tienen efectos positivos. Sin embargo, en la vida real, las personas se involucran en diversas relaciones y asociaciones que podrían diferir en sus efectos sociales. Los críticos hablan de un “lado negativo” del capital social, como en el caso de las organizaciones criminales o terroristas cuyas actividades ilegales también dependen de redes sociales (Landolt y Portes 1996). Aun así, otros han distinguido entre lazos afectivos o “fuertes” (por ejemplo, redes basadas en el parentesco y la etnicidad) y lazos de conexión o “débiles” (redes transversales), y afirman que si bien los primeros fortalecen la solidaridad dentro de grupos pequeños, los segundos traen cohesión social a la sociedad en general (Granovetter 1973; Holzner 2004; Narayan 1999).

Pierre Bourdieu (1986) llamó la atención sobre una de las limitaciones teóricas más importantes en las visiones dominantes del capital social: su falta de atención a las dimensiones materiales, simbólicas y políticas de las redes sociales. Como los individuos y los grupos están socialmente diferenciados, el capital social tiende a distribuirse de manera desigual y, por lo tanto, a reproducir las desigualdades sociales (Bourdieu 1986). Algunos grupos pueden tener más poder que otros para construir capital social y convertirlo en otras formas de capital, especialmente capital económico (Mosse 2006). La necesidad de capital económico puede obligar a los pobres a participar en redes altamente desventajosas con los ricos, en cuyo caso el capital social puede usarse para dominar y explotar. Además, los legados históricos de las relaciones horizontales son necesarios pero no suficientes para garantizar la formación de capital social. La estructura de oportunidad política

puede condicionar la capacidad de lazos y organizaciones horizontales para formar redes de alianzas (Fox 1996). Un enfoque bourdieusiano cuestiona los fundamentos teóricos del modelo economicista del capital social y su énfasis en actores racionales que ven las relaciones sociales y las organizaciones como un recurso para lograr beneficios individuales y colectivos. Aquí abogo por una visión antropológica del capital social que se centra en las relaciones sociales, los significados y la moralidad que impulsan a las personas y a los grupos a conectarse (McNeill 2007), así como en las estructuras de poder que limitan las redes y asociaciones o condicionan su poder y alcance (Mosse 2006); un enfoque que explica mejor las complejidades y ambigüedades del capital social.

Desde su contacto con la sociedad nacional, los arakbut se han involucrado en diversas redes con poderosos actores foráneos. Estas relaciones sociales han tenido diferentes efectos sobre la capacidad de los arakbut para organizar colectivamente la defensa de sus derechos territoriales. Si bien los lazos transversales han permitido a los arakbut obtener recursos y formar organizaciones, los lazos afectivos a menudo han fomentado el faccionalismo entre ellos. En las últimas décadas, la exclusión estructural de los derechos, recursos y oportunidades fundamentales ha obligado a los indígenas amazónicos a entablar lazos afectivos, especialmente el clientelismo, con actores corporativos para obtener acceso a recursos, una situación que inhibe la capacidad de los indígenas para construir confianza y cooperación. En su significado antropológico, el clientelismo (también conocido como patronazgo y relaciones patrón-cliente) se refiere a relaciones recíprocas entre actores (individuos o grupos) de poder desigual, a través de las cuales el actor poderoso (o patrón) proporciona al débil (o cliente) ayuda y protección económica, mientras que el cliente responde con servicios y apoyo político para el patrón (Weingrod 1968).<sup>3</sup> Este artículo busca demostrar que las redes clientelares entre Hunt Oil y los arakbut producen efectos antisociales (divisiones internas y pobreza) que socavan su capacidad para enfrentar las desventajas de la explotación petrolera.

Las dimensiones económicas, políticas y culturales de las redes sociales se pueden entender mejor si se analizan como resultado de los procesos de formación del Estado. En las últimas décadas, los antropólogos han vuelto a interesarse en el estudio del Estado, cuestionando la idea del Estado como un aparato centralizado, unificado y claramente delimitado que concentra el poder sobre la sociedad y se construye independientemente de la sociedad y por encima de ella (Ferguson y Gupta 2002; Gupta 1995). Estos autores sugieren que el Estado debería entenderse más bien como un proceso inconcluso y disputado que solo puede ser estudiado a través del análisis de contextos locales informados histórica y etnográficamente (Das y Poole 2004; Krohn-Hansen y Nustad 2005). Desde esta perspectiva, no existe un límite

---

3 Este significado contrasta con el utilizado por los politólogos, que definen el clientelismo como las formas en que las autoridades y los partidos políticos intercambian obras públicas y otros favores especiales por apoyo electoral (Weingrod 1968).

claro entre el Estado y la sociedad, ya que el Estado puede alinear sus intereses con los de entidades no estatales y estas últimas pueden asumir funciones del primero. Esta idea se aplica bien a la Amazonía peruana. El carácter de la Amazonía como una región fronteriza, con una aparente ausencia o debilidad del Estado, no configura una situación de vacío de poder, porque el gobierno ha sido ejercido por caucheros, misioneros, colonos y, más recientemente, corporaciones mineras y petroleras. La promoción de la colonización, el establecimiento de misiones y el otorgamiento de concesiones de caucho y petróleo han sido particularmente importantes para que el Estado aproveche nuevos recursos naturales, reclame la soberanía sobre los territorios disputados por los países limítrofes e incorpore pueblos indígenas a la economía de mercado. La formación del Estado también implica la creación de subjetividades específicas que le permiten al Estado controlar a las poblaciones, generalmente ordenando a los sujetos en categorías y obligándolos a conformarse a ellas (Scott 1998; Baitenmann 2005). En este artículo, sugiero que la construcción de nuevas formas de gobierno en Madre de Dios ha condicionado la capacidad de los arakbut para construir redes sociales y la naturaleza de estas redes.

En las últimas décadas, las tecnologías de la gubernamentalidad neoliberal se han convertido en la forma dominante de gobierno. A partir de la idea de “gubernamentalidad” de Foucault (1991), Ferguson y Gupta (2002) han acuñado el término “gubernamentalidad transnacional”, por el cual se refieren a la transferencia de funciones de gobierno a agencias transnacionales no estatales y a la producción de nuevas subjetividades que han tenido lugar con el advenimiento del neoliberalismo. La gubernamentalidad neoliberal se logra a través de la reestructuración del gobierno estatal hacia la autodisciplina (o “tecnologías del yo”). La subjetividad neoliberal está guiada por una racionalidad del mercado que representa a los sujetos como empresas corporativas calificadas y amorales, capaces de tomar decisiones autónomas, correr riesgos, asumir responsabilidades y construir alianzas con otros actores corporativos, todo lo cual alienta a los sujetos a disciplinarse (Gershon 2011; Lemke 2001; Rose 1996). Un ejemplo del consentimiento de las comunidades a la subjetividad neoliberal en América Latina es su compromiso con las corporaciones bajo el discurso moral de la responsabilidad social corporativa (RSC), según lo cual las relaciones de patronazgo con las corporaciones se consideran “asociaciones” que distribuyen equitativamente la responsabilidad y los riesgos (Babidge 2013). Desde los años noventa, el Estado peruano ha abrazado fuertemente políticas neoliberales que alentaron el repliegue del Estado de su papel en la promoción del desarrollo, así como la externalización de esta función estatal a empresas transnacionales. En este contexto, las relaciones de los arakbut con corporaciones multinacionales pueden entenderse como determinadas por tecnologías de gobierno neoliberal que han erosionado la capacidad de los indígenas para moldear las relaciones con los foráneos en sus propios términos. Las redes clientelares que algunos arakbut han construido con Hunt Oil han funcionado como un mecanismo gubernamental que disciplina a los arakbut, al volverlos dependientes de la corporación y generar tensiones dentro de las comunidades y entre ellas.

## Estado y relaciones sociales en Madre de Dios

La región de Madre de Dios permaneció aislada durante gran parte de la historia colonial y republicana del Perú. No fue hasta el auge del caucho (1880-1920) que el Estado peruano comenzó a incorporar esta región y a sus pueblos indígenas. La población de los primeros grupos arakbut en ser contactados fue diezmada. Sin embargo, los arakbut lograron refugiarse en áreas remotas hasta que finalmente fueron contactados por misioneros dominicos y del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) a fines de la década de los cincuenta. En ese momento, la región estaba débilmente conectada con el resto del país, principalmente debido a que el Estado carecía de los recursos para promover una colonización a gran escala y proveer infraestructura vial. En este contexto, los misioneros fueron instrumentales para los intereses del Estado, ya que jugaron un papel clave en la pacificación de los indígenas, cuya resistencia amenazaba la expansión de la colonización y la prospección de recursos.

Los dominicos llevaron a cabo su trabajo de proselitismo en estaciones misionales, donde los arakbut experimentaron cambios en su organización social y patrones de consumo. Los misioneros usaron la entrega de regalos, especialmente de herramientas de metal y medicinas, para contactar y luego atraer a los arakbut a las misiones. Cientos de indígenas, algunos de ellos enemigos entre sí, fueron concentrados en puestos misionales, lo que provocó que sus malocas (casas comunales) tradicionales se dividieran en grupos más pequeños (Fuentes 1982: 167; Torralba 1979). Esto, a su vez, generó tensiones y un realineamiento de las relaciones de poder entre los indígenas, pues aquellos grupos más cercanos a los misioneros ganaron poder. Para evitar ser ridiculizados por grupos indígenas aculturados, los arakbut abandonaron el uso de las malocas y la práctica de rituales de pubertad (Moore 1979). Además, los dominicos desarrollaron relaciones de peonaje por deuda con los indígenas para estimular su dependencia sobre bienes occidentales y retenerlos como mano de obra. El peonaje por deuda es una forma coercitiva de reclutamiento y retención de mano de obra que se basa en el adelanto de bienes y en la deuda que genera, que luego se paga con trabajo. Se convirtió en una forma generalizada de reclutar mano de obra indígena en la Amazonía luego de que la explotación del caucho, y las prácticas de esclavización en las que se basó, llegara a su fin. En la misión de Shintuya, por ejemplo, los dominicos controlaban el acceso a bienes (ropa), servicios (escuela, centro de salud) y trabajo en la explotación forestal, ganadería y cultivo de café, actividades en las que se sustentaba la economía de la misión. Incluso decidían con quién podían casarse los indígenas. Los misioneros otorgaban acceso a recursos y mujeres solo a aquellos individuos que se comportaban de acuerdo con los preceptos cristianos y mostraban obediencia (Wahl 1987: 259). Los misioneros también absorbían las ganancias de la misión y comercializaban los excedentes que los indígenas producían, manteniendo al mínimo la interacción indígena con comerciantes, traficantes y otros representantes de la sociedad nacional. Así, al evitar que los

indígenas desarrollaran relaciones autónomas con los foráneos, los misioneros aseguraban para sí el ventajoso papel de intermediarios.

Atrapados en relaciones de peonaje por deuda con los misioneros, los arakbut no podían alzarse contra las condiciones de explotación a las que estaban sujetos en la misión. Estas condiciones sociales fueron similares a las relaciones paternalistas que los hacendados establecieron con los campesinos en la sierra peruana y otras regiones latinoamericanas. Los siervos indígenas de la hacienda obtenían acceso a la tierra y otros recursos a través de relaciones interpersonales con el patrón, no con otros campesinos, un sistema cerrado que el sociólogo Julio Cotler describió como un “triángulo sin base” (Cotler 1969). Como el sistema les impedía comunicarse entre sí, los peones de hacienda se mantenían socialmente fragmentados, incapaces de levantarse contra el patrón. Del mismo modo, en Shintuya, el peonaje por deuda generó competencia entre los indígenas por el acceso a los recursos y las mujeres, lo que finalmente generó resentimiento entre los que salían perdiendo (Gray 1996: 252; Wahl 1987: 272-3). Según mis informantes, en lugar de agresión hacia los misioneros, estas tensiones se expresaron a través de la acusación de brujería y el asesinato entre los indígenas.

Para evitar el peonaje por deudas con los misioneros, entre 1969 y 1974, los arakbut huyeron progresivamente de Shintuya y retornaron a sus territorios tradicionales, donde se reagruparon en nuevos asentamientos.<sup>4</sup> Lejos del papel mediador de los misioneros, los arakbut pudieron establecer nuevamente alianzas matrimoniales entre grupos de parentesco, tanto dentro como fuera de sus asentamientos recientemente formados. También tuvieron la libertad de entablar relaciones independientes con colonos mineros provenientes de las cercanas serranías andinas. Un creciente número de campesinos andinos empobrecidos, empujados por la pérdida de sus tierras a manos de los hacendados, venía migrando a territorio de los arakbut desde principios de los años sesenta, estableciéndose alrededor de yacimientos auríferos que eran pobremente regulados por el Estado.<sup>5</sup> Mis entrevistas sugieren que las relaciones entre los arakbut y los colonos mineros eran tan importantes como aquellas entre grupos de parentesco arakbut. Los arakbut aprendieron de los colonos cómo lavar el oro aluvial, una actividad que pronto se convertiría en la base de su sustento y en la fuente de ingresos que los arakbut necesitaban para adquirir los bienes y servicios de los que dependían cada vez más desde los tiempos de la misión. A pesar de ser económica y políticamente menos poderosos, los arakbut pudieron conservar el control de sus territorios y mantener sus relaciones con los colonos mineros en términos de una reciprocidad

4 Un grupo de malocas arakbut permaneció en Shintuya solo por un año (entre 1962 y 1963), después de lo cual los arakbut huyeron y formaron el asentamiento de Puerto Alegre, donde permanecieron bajo la influencia de misioneros del ILV. Posteriormente, los arakbut de Puerto Alegre se mudaron a su actual emplazamiento, conocido hoy como Puerto Luz.

5 Si bien la extracción de oro en la Amazonía requería de una concesión otorgada por el Estado, en la práctica cualquiera podía apropiarse *de facto* de un placer de oro.

bastante simétrica. En Boca Inambari, por ejemplo, los arakbut permitieron a los colonos extraer oro de su territorio a cambio de equipos de minería, lo que facultó a los arakbut practicar esta actividad de manera independiente. Romper el rol de los misioneros como únicos mediadores con el sistema socioeconómico más amplio, por lo tanto, representó para los arakbut la posibilidad no solo de evitar las claramente explotadoras relaciones de peonaje por deuda, sino también de recuperar el control de sus territorios, de forjar relaciones independientes con foráneos y de participar de manera autónoma en la economía de mercado a través de la minería aurífera.

Sin embargo, estos procesos de integración social tuvieron sus limitaciones. Mis entrevistas indican que a medida que la población de Puerto Luz creció, aumentaron las tensiones entre las familias, lo cual llevó a la división de la aldea en varios grupos familiares (o grupos de residencia).<sup>6</sup> La minería aurífera, que se practicó primero mediante la agrupación de varias unidades domésticas, se convirtió en una actividad familiar, al igual que la mayoría de las actividades realizadas por las altamente autosuficientes unidades domésticas arakbut. Además, las grandes distancias geográficas que separaban a los nuevos asentamientos arakbut dificultaron que los arakbut establecieran redes de alianza más amplias.

Las características de la formación del Estado en la Amazonía hacia finales de la década de los sesenta facilitaron aún más la participación de los arakbut en la economía del oro. Entre fines de la década de los sesenta y principios de la de los setenta, el gobierno militar del general Juan Velasco Alvarado implementó políticas de modernización de corte izquierdista que implicaron un mayor control del Estado sobre los sectores industrial, financiero y de servicios (Lowenthal 1975). En Madre de Dios, esta nueva política se tradujo en un mayor control estatal de la minería aurífera, que hasta entonces había permanecido bastante desregulado. Entre 1972 y 1974, después de un aumento significativo en el precio internacional del oro, el régimen militar abrió en la región varias agencias del Banco Minero, que monopolizó la comercialización del oro y suministró a los mineros herramientas, alimentos y otras provisiones a precios subsidiados (Moore 1979). El gobierno también suspendió el otorgamiento de concesiones mineras, reemplazándolas con permisos concedidos a un número limitado de mineros que habían sido previamente registrados por el Banco Minero (Pacuri y Moore 1992). Este aumento de la regulación estatal de la extracción de oro mantuvo bajo control el número de mineros entrantes y la competencia con los arakbut por los placeres de oro. La imposibilidad de competir con los precios más bajos del Banco Minero impidió a los comerciantes y mineros foráneos posicionarse como patronos (Moore 1979; Pacuri y Moore 1992). La ausencia de patronos que pudieran reemplazar el papel desempeñado anteriormente por los misioneros, así como la provisión de suministros de minería baratos por parte del Banco Minero, facilitaron la incorporación de la minería aurífera a la economía de los arakbut.

---

6 La fisión social como estrategia para el manejo de conflictos internos es una práctica común entre los arakbut y otros pueblos indígenas amazónicos.

La administración de Velasco también implementó reformas corporativas que tuvieron un impacto importante en los indígenas amazónicos. A través de la creación en 1971 del Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social (SINAMOS), el régimen militar buscó obtener el apoyo de las clases populares y cooptar su participación política. Durante la primera mitad de la década de los setenta, SINAMOS apoyó la formación de varias federaciones indígenas en la Amazonía (Morin 1992). Asimismo, en el contexto de su radical reforma agraria, el gobierno promulgó en 1974 la Ley de Comunidades Nativas, que reorganizó los asentamientos indígenas en comunidades nativas a la vez que alentó el desarrollo agrícola y la colonización en la Amazonía.<sup>7</sup>

El presidente Velasco fue derrocado en 1975 por el general Francisco Morales Bermúdez, cuyo gobierno (1975-1980) marcó un cambio hacia políticas liberales y de privatización (Dean 2002: 211). Más interesado en abrir los bosques amazónicos a las corporaciones privadas, el nuevo gobierno recortó drásticamente los fondos estatales para la titulación de tierras de las comunidades nativas. Además, durante el gobierno de Morales Bermúdez se promulgó una nueva ley de minería que eliminó el monopolio del Banco Minero sobre el comercio del oro y restableció el otorgamiento de concesiones mineras a empresas privadas. Como resultado, casi todas las tierras reclamadas por los arakbut fueron solicitadas como concesiones por mineros medianos y grandes compañías mineras nacionales y transnacionales. Además, debido a un nuevo aumento en el precio internacional del oro a principios de la década de los ochenta, los colonos mineros comenzaron a llegar por millares a territorio arakbut. Todo esto provocó que el oro fuera extraído a una escala nunca antes vista. Ni los pequeños colonos mineros ni los arakbut pudieron obtener concesiones mineras debido a los engorrosos y costosos trámites, que obligaron a los colonos mineros a trabajar para los titulares de grandes concesiones o a invadir tierras indígenas (Moore 1983; Pacuri y Moore 1992). Las relaciones entre los colonos mineros y los arakbut dejaron de ser recíprocas. Muchas comunidades arakbut vieron sus territorios invadidos también por corporaciones mineras.

Los arakbut buscaron la titulación como una estrategia para defender legalmente sus tierras comunales. Sin embargo, para 1980, ninguna de las comunidades arakbut había sido titulada, pues la titulación era y sigue siendo un proceso largo, complicado y costoso. Los arakbut tampoco pudieron usar el sistema judicial para desalojar a los intrusos, pues las corporaciones y los colonos, económica y políticamente más poderosos, se coludían con las autoridades y lograban hacer prevalecer sus propios intereses. Por lo tanto, los arakbut no tuvieron más remedio que tomar sus arcos y flechas y expulsar físicamente a los invasores de sus tierras,

---

7 Una de las leyes para pueblos indígenas más progresistas de su tiempo, la Ley de Comunidades Nativas de 1974 otorgó a los indígenas amazónicos derechos de propiedad sobre las tierras agrícolas y los bosques. Sin embargo, el subsuelo y los recursos hídricos se mantuvieron como propiedad del Estado.

lo que condujo a una serie de violentos altercados con los colonos y los trabajadores de las compañías mineras.

Sin embargo, la movilización comunitaria era altamente dependiente de la percepción de una amenaza externa. Ya sea si se tratara de restaurar el tejido social dañado en las misiones o de obtener títulos de tierras, la formación de comunidades produjo un capital social basado en redes afectivas más que en redes transversales. Los lazos sociales y solidaridades así creados fortalecieron las conexiones al interior de los grupos de residencia y entre algunas familias arakbut y colonos mineros (Pinedo 2014). Si bien estas redes sociales ayudaron a los arakbut a recuperar la viabilidad social y obtener acceso a capital económico, fueron menos efectivos para fomentar los vínculos entre grupos de residencia, comunidades y pueblos indígenas. Además, la movilización colectiva para obtener títulos de propiedad impulsó la formación de identidades comunitarias dentro de los asentamientos arakbut, lo que exacerbó las antiguas rivalidades étnicas entre malocas y pueblos indígenas (Pinedo 2019).

Así, se hizo más evidente que la defensa de los territorios arakbut requeriría forjar alianzas más amplias y permanentes entre las comunidades. Esto ya había sucedido en otras partes de la Amazonía peruana, donde la creación de federaciones indígenas fue posible gracias a la formación de comunidades, un proceso que mejoró la comunicación, la solidaridad y la cooperación entre los asentamientos indígenas basados en el parentesco (Veber 1998). Sin embargo, la distancia geográfica entre los asentamientos arakbut y las antiguas rivalidades y tensiones étnicas entre ellos y otros pueblos indígenas fueron obstáculos importantes para la organización y la movilización. Además, los arakbut no tenían experiencia previa en la formación de organizaciones más allá del grupo residencial ni fondos para llevarla a cabo. En este contexto, las redes con foráneos fueron especialmente importantes para obtener los recursos que los arakbut requerían para establecer organizaciones capaces de movilizar a varias comunidades.

La dictadura de Morales Bermúdez fue propicia para la creación de estas redes. El gobierno no solo redujo los fondos para la titulación de tierras comunales, sino que también cerró SINAMOS en 1978, lo que marcó el final de la intervención estatal en la organización popular (Yashar 2005: 236). Esta coyuntura política favoreció la proliferación de actores de la sociedad civil que asumieron el papel del Estado en el apoyo a los indígenas para obtener títulos de propiedad y formar organizaciones para la defensa de sus derechos. Por ejemplo, un grupo de antropólogos que había trabajado para SINAMOS fundaron el Centro de Investigación y Promoción Amazónica (CIPA), una ONG que en 1979 ayudó a cuatro asentamientos harakbut a demarcar sus tierras comunales (Rummenhoeller, Cárdenas, y Lazarte 1991). Además, Thomas Moore, un antropólogo estadounidense, apoyó a los arakbut para asegurar recursos financieros y personalmente les brindó asistencia técnica para formar FENAMAD en 1982. Durante esos años, se desarrollaron procesos similares

de construcción de redes indígenas con ONG y activistas de los derechos indígenas en otras partes de la Amazonía peruana y en otros contextos latinoamericanos (ver, por ejemplo, Brysk 2000 y Greene 2006).

FENAMAD pronto se convirtió en un centro de redes que contribuyó a construir identidad y lazos de solidaridad entre sus comunidades base. Yashar (2005: 246) ha señalado que la violencia política asociada con los movimientos guerrilleros de los años ochenta y principios de los noventa disminuyó la capacidad de los pueblos indígenas de formar redes y asociaciones políticas. Si bien el impacto de la violencia de la guerrilla fue menos generalizado en Madre de Dios que en otras partes de la Amazonía peruana, los arakbut aún tuvieron que enfrentar la hostilidad del gobierno hacia la movilización indígena. Mis informantes me dijeron que mientras se dirigían desde sus comunidades a Puerto Maldonado, los arakbut eran a menudo detenidos en los puestos de control militar por no contar con documentos de identidad o permisos de conducir para sus embarcaciones. En este contexto, el trabajo de FENAMAD y sus aliados proporcionó las condiciones necesarias para la construcción de lazos intercomunitarios. Al reunir constantemente a los jefes de las comunidades, que de otro modo no habrían tenido mayor contacto, la federación mejoró la comunicación entre comunidades distantes y facilitó la toma de decisiones colectivas. Por otra parte, la federación convocó, financió y lideró protestas en forma de huelgas, marchas y manifestaciones en Puerto Maldonado, en las que miembros de las comunidades tuvieron participación activa. La intervención en estas reuniones y protestas permitió a los pueblos indígenas dejar de lado, al menos temporalmente, sus rivalidades étnicas, haciendo posible la existencia de FENAMAD como una federación multiétnica.

FENAMAD no solo contribuyó a construir redes entre las comunidades, sino también ayudó a los indígenas a romper su dependencia de los patrones locales y a eludir las relaciones de patronazgo con el Estado. A diferencia de casos en que los misioneros alentaron la formación de federaciones indígenas en la Amazonía, en Madre de Dios, los dominicos vieron a FENAMAD como un desafío a su papel mediador y se opusieron desde su inicio.<sup>8</sup> A mediados de la década de los ochenta, el sacerdote español de Shintuya, Ignacio Iraizoz, utilizó su control de la mano de obra en el aserradero y ganadería de la misión, así como su monopolio del suministro de gasolina, para evitar que los delegados indígenas asistieran a reuniones que FENAMAD convocaba en Puerto Maldonado. Los indígenas de Shintuya vieron así en FENAMAD la oportunidad de liberarse del sacerdote (Thomas Moore, comunicación personal). Además, en ausencia de un Estado central fuerte en Madre de Dios, las autoridades regionales (por ejemplo, jueces, policías y militares) se aliaron con los patrones mineros y representaron los intereses de estos. En los distritos y provincias más alejados de Puerto Maldonado,

---

8 Ver Morin (1992) y Salazar (1981) para estudios del papel de los misioneros católicos en la formación de federaciones étnicas en Perú y Ecuador.

comerciantes y patronos eran elegidos alcaldes y miembros del concejo municipal, monopolizando los fondos públicos en su propio interés y los de los pequeños mineros y comunidades nativas que los respaldaban en las elecciones (Gray 1997: 84). FENAMAD representaba una alternativa a estos lazos clientelistas. Con el apoyo técnico y financiero del Centro Eori, una ONG fundada por Thomas Moore, la federación ayudó a varios asentamientos arakbut a obtener títulos de propiedad,<sup>9</sup> a presentar numerosas demandas contra los abusos de mineros y autoridades y a obtener concesiones para depósitos de oro ubicados dentro de sus comunidades, una estrategia utilizada para detener el avance de colonos mineros hacia tierras indígenas (Pacuri y Moore 1992). Las redes con activistas por los derechos indígenas también fueron claves para que la federación obtuviera apoyo externo para lanzar una campaña que logró romper la oposición del Estado a la creación de la Reserva Comunal Amarakaeri y de una reserva para la protección de pueblos indígenas en aislamiento (FENAMAD 1993).<sup>10</sup>

La construcción de redes de alianza con antropólogos y ONG hizo posible que los arakbut pudieran no solo enfrentar las políticas estatales que los amenazaban, sino también sortear las estructuras de poder locales que los marginaban. Esto no quiere decir que las relaciones de los arakbut con los activistas siempre fueron armoniosas, ni que con el tiempo las ONG no intentarían llevar a los indígenas hacia relaciones de patronazgo. De hecho, los arakbut buscarían cada vez más la autonomía frente a los antropólogos y las ONG, y ejercer un mayor control de FENAMAD. Lo que quiero enfatizar aquí es que el papel de intermediación de los activistas de los derechos indígenas redujo las asimetrías de poder, permitiendo a los indígenas evitar relaciones potencialmente clientelistas con el Estado, sus aliados y los partidos políticos. Sin embargo, la organización política indígena en Madre de Dios no evolucionó hacia un mayor control indígena del Estado regional, que ha permanecido en manos de los mestizos más estrechamente identificados con los intereses de los mineros y las corporaciones petroleras.

---

9 Puerto Luz, por ejemplo, recibió en 1986 un título colectivo para 38 784 hectáreas de tierras cultivables, además de la cesión en uso de 18 089 hectáreas de bosque.

10 Los partidos políticos no representaban una alternativa al clientelismo con el Estado. Dominados por blancos y mestizos que a menudo se acercaban a los indígenas con actitudes racistas y autoritarias, los partidos políticos vieron la formación de federaciones indígenas en la Amazonía con sospecha y hostilidad, o en el mejor de los casos trataron de absorberlos y controlarlos (Smith 1996). Esta tendencia al autoritarismo y la cooptación generó entre los indígenas desconfianza hacia los partidos políticos. En este contexto, FENAMAD asumió el papel de partido político y trabajó como mediador entre los indígenas y el Estado.

## Gubernamentalidad neoliberal: boom petrolero y clientelismo

Una mañana, mientras recorría la comunidad de Puerto Luz, advertí la presencia de personas foráneas. El emblema que adornaba las gorras y camisetas color caquí que llevaban puestas indicaba su conexión con Hunt Oil. Estaban paradas frente a la escuela, donde habían apilado varias cajas de cartón que contenían regalos de Navidad para los niños. Después de intercambiar saludos con los arakbut, Silvana Lay, la líder de los visitantes, entró a un salón de clase y habló a los niños sobre la importancia del petróleo y el gas natural para el desarrollo del país. Pero los niños parecían no entender el lenguaje especializado con el que se les hablaba. Algunos recibieron regalos si contestaban correctamente a las preguntas que Lay les hacía. “Hemos venido a premiarlos por un excelente año escolar”, explicó mientras la filmaba su camarógrafo. Unas mujeres arakbut con niños pequeños en brazos se acercaron a pedir regalos, contentándose con gorras y globos. Más tarde, el equipo se dirigió hacia el local comunal, donde se reunió con autoridades y otros miembros de la comunidad. La reunión fue tensa. Los arakbut estaban enojados porque la compañía no había estado brindando asistencia a los enfermos ni había cubierto los gastos de viaje de varios arakbut que deseaban asistir a un festival de danza en Puerto Maldonado. El jefe de la comunidad, apoyado por algunos ancianos, exigió al personal de Hunt que atendiera sus pedidos de apoyo. Pero Lay no se dejaba persuadir fácilmente. Después de aclarar que la compañía no podía satisfacer todas las demandas de la comunidad, pues aún no estaba percibiendo ganancias, agregó: “Para reanudar nuestra asistencia, necesitamos que la comunidad firme un acuerdo dando su consentimiento al trabajo de Hunt en el territorio de Puerto Luz”. El jefe aprovechó la situación y pidió a Lay que donara cerveza para las celebraciones del aniversario de la comunidad. “Usted está cordialmente invitada a quedarse para la fiesta y probar la comida local, si lo desea”, añadió. Lay rechazó cortésmente la invitación, pero ofreció donar combustible para el generador eléctrico de la comunidad, no sin antes aclarar que, ante la falta de un acuerdo por escrito, su ofrecimiento era un gesto de buena voluntad.

Este evento es un ejemplo de cómo Hunt Oil recurría al patronazgo con el fin de contrarrestar la oposición de la comunidad a su proyecto de explotación petrolera, una táctica común entre las empresas petroleras multinacionales que planean realizar trabajos de prospección en territorios indígenas (Sawyer 2004). Hunt Oil canalizaba sus recursos en forma de bienes, servicios y regalos a cambio del consentimiento de la comunidad. Gran parte de estos recursos constituían, en realidad, la compensación que la compañía estaba legalmente obligada a proporcionar a las comunidades por los daños ambientales o pérdidas económicas que pudiera causar a sus tierras. Sin embargo, Hunt Oil publicitaba esta compensación como si fuera una muestra de su generosidad.<sup>11</sup> Durante mi estadía en Puerto Luz, la corporación había accedido

11 Según la legislación peruana, una concesión petrolera le otorga a su titular el derecho de explorar y explotar los hidrocarburos que se encuentran en el subsuelo, pero no derechos sobre la superficie

a compensar a la comunidad por el uso de sus tierras y los daños ecológicos y económicos causados por las líneas sísmicas abiertas durante sus actividades de prospección, varias de las cuales pasaban por las tierras de la comunidad. Esta compensación incluía un suministro mensual de gasolina para el generador eléctrico de la comunidad, materiales para la escuela y apoyo a los enfermos a través de campañas de salud y evacuaciones de emergencia a Puerto Maldonado o Cusco. Para fortalecer su imagen de benefactor, la compañía también entregaba regularmente obsequios a la comunidad, como juguetes y panetones durante las navidades, y transporte hacia Puerto Maldonado. La corporación también se propuso garantizar el consentimiento de la comunidad mediante la contratación e incluso soborno de líderes indígenas, de quienes se esperaba a cambio que persuadieran a otros miembros de sus comunidades para apoyar el proyecto de explotación petrolera de la empresa. Como resultado, algunas familias aceptaron la presencia de Hunt Oil siempre que proporcionara bienes y servicios a la comunidad.

Estas tácticas ciertamente funcionaron como una estrategia de “divide y reinarás” que generaba tensiones tanto al interior de las comunidades como entre ellas. La llegada de Hunt Oil a las comunidades de Shintuya y Puerto Luz dividió a sus miembros entre aquellos que apoyaban a la compañía petrolera y los que estaban en contra de ella. Esta división exacerbó las tensiones ya existentes entre los grupos de residencia.

En el momento de mi trabajo de campo en Puerto Luz, muchas de estas tensiones habían surgido de las asociaciones que algunos arakbut habían establecido con colonos mineros, que otros arakbut consideraban que amenazaban el control de la comunidad sobre su territorio. La desconfianza mutua y el conflicto resultantes entre los arakbut socavaron su capacidad para lograr la cohesión y organizar la resistencia colectiva a las operaciones de Hunt Oil. Una vez que el apoyo a la corporación ganó preeminencia entre la mayoría de sus miembros, tanto Shintuya como Puerto Luz rompieron su lealtad a FENAMAD. Exigieron el derecho a ser autónomos en sus decisiones y a negociar acuerdos con la empresa sin la mediación de la federación, engendrando la enemistad de aquellas comunidades que se resistieron a la empresa. El apoyo que algunas comunidades dieron a Hunt Oil también debilitó la campaña de FENAMAD contra la extracción de petróleo dentro de la Reserva Comunal Amarakaeri. En consecuencia, que la federación amenazara e incluso intentara varias veces desalojarla de la reserva no impidió que Hunt Oil continuara con sus actividades y abriera varios pozos exploratorios. Sin embargo, esto no significó que la federación y sus comunidades no fueran capaces de movilizarse para hacer frente a otras amenazas a sus derechos. Por ejemplo, en 2012 FENAMAD lideró

---

de la tierra. Cuando una concesión se superpone a tierras de propiedad de terceros, incluida una comunidad nativa, el titular de la concesión debe solicitar al propietario un acuerdo sobre la servidumbre (derecho de ocupación, de paso y de tránsito). Si no se llega a un acuerdo dentro de los 30 días, el Estado otorga la servidumbre y la compensación al propietario por el uso, daño y pérdida de ganancias.

una exitosa movilización contra la interdicción de la extracción de oro dentro de las comunidades nativas.

Las relaciones de patronazgo entre Hunt Oil y algunas comunidades también afectaron la alianza entre indígenas y antropólogos. Como yo mismo pude experimentar, algunos indígenas, especialmente en las comunidades donde la corporación petrolera estaba operando, no estaban contentos con la idea de tener antropólogos metiendo sus narices en los asuntos de la comunidad. Dentro del clima de desconfianza que había generado la presencia de Hunt Oil, los antropólogos no eran necesariamente bienvenidos en las comunidades, lo que les dificultaba obtener el permiso de los jefes para realizar trabajo de campo en sus comunidades. Sin embargo, el deterioro de esta alianza era una consecuencia no solo de las condiciones actuales, sino también de una disminución en la necesidad de los indígenas de una mediación externa. El papel de puente desempeñado por FENAMAD, la participación indígena en la economía del oro y, más recientemente, las mejoras en la comunicación con Puerto Maldonado han renovado las conexiones entre comunidades nativas y entre éstas y el Estado. Además, los líderes de FENAMAD han creado sus propias redes que los vinculan a agencias de financiamiento globales y han adquirido conocimientos para gestionar por sí mismos proyectos o fondos para contratar asesores. En este nuevo contexto, los indígenas ya no dependen de la mediación de los antropólogos, que ahora tienen que negociar la posibilidad de hacer trabajo de campo en las comunidades. Más que mediadores, ahora los antropólogos son vistos como expertos que pueden ser contratados por los indígenas.

Uno de los factores que subyace a la vulnerabilidad de los arakbut al clientelismo son las décadas de políticas que han abierto las tierras indígenas en la Amazonía a las corporaciones transnacionales y han llevado a los pueblos indígenas a un empobrecimiento creciente. Si bien el impacto de estas políticas ya se sentía desde la década de los setenta, durante la administración de Alberto Fujimori (1990-2000) se emprendieron algunas de las reformas de reestructuración neoliberal más radicales. Uno de los componentes principales de las reformas de Fujimori fue la desregulación de las industrias extractivas y de los mercados de tierra. Reformas legislativas alentaron la inversión privada, especialmente transnacional, en la minería y la extracción de petróleo, y favorecieron las operaciones mineras a gran escala sobre la pequeña minería (Finer y Orta-Martínez 2010; Pacuri y Moore 1992). Al dismantelar los últimos vestigios de la reforma agraria de Velasco, el gobierno también facilitó el acceso de las corporaciones a tierras comunales. Una nueva ley de minería, por ejemplo, estipulaba que se podían otorgar concesiones mineras sobre tierras agrícolas. Estas nuevas políticas plantearon serias amenazas a los derechos territoriales indígenas, tales como un aumento significativo en el número de concesiones y contratos para la exploración y explotación de petróleo en la Amazonía, la mayoría de los cuales se superponían al territorio de comunidades nativas (Finer y Orta-Martínez 2010). En Madre de Dios, corporaciones multinacionales como Mobil Oil y Hunt Oil, de Estados Unidos, y SAPET, de China, obtuvieron concesiones y

emprendieron actividades de exploración sísmica en tierras de comunidades nativas, incluso sin el consentimiento de sus miembros. Al mismo tiempo, el régimen de Fujimori decretó la libre comercialización de oro y cerró el Banco Minero, dejando a los arakbut sin acceso a rendimientos superiores a los del mercado del oro y sin suministros mineros a precios subsidiados (Pacuri y Moore 1992).

Otras medidas de ajuste estructural implementadas durante el gobierno de Fujimori incrementaron la dependencia de los arakbut con respecto a la extracción de oro. El gobierno liberalizó la economía agrícola, reduciendo sustancialmente el gasto público en ese sector. Se suspendieron los créditos baratos, los subsidios, los servicios de extensión y otras formas de apoyo estatal a los productores rurales (Crabtree 2002). Estas reformas privaron a los arakbut de la oportunidad de diversificar su acceso al mercado y a fuentes de ingreso a través de la producción agrícola, que se mantuvo como una actividad de subsistencia. Por otro lado, la explotación forestal, la artesanía y otras actividades productivas no proporcionaban una alternativa a la minería aurífera como generadora de ingresos. Los bajos precios y la falta de carreteras que conectaran a las comunidades con los mercados aumentaban los costos de producción, lo que hacía que las artesanías y la extracción forestal no fueran actividades económicas atractivas. Además, como parte de sus paquetes de estabilización, Fujimori redujo drásticamente o eliminó los programas de salud, educación y servicios sociales, mientras que el desempleo y los precios al consumidor aumentaron dramáticamente. En este contexto, los arakbut se volvieron aún más dependientes de la extracción de oro que, impulsada por los altos precios del metal precioso durante los años noventa y la primera década del siglo XXI, proporcionó un nivel de diversificación de la base económica que funcionó como un amortiguador.

Los intentos de FENAMAD por promover el desarrollo económico en sus comunidades base resultaron insuficientes para ampliar la base de sustento de los indígenas. Durante gran parte de su existencia, el principal objetivo de la federación fue asegurar la protección legal de los territorios de sus comunidades base, mientras que la promoción del desarrollo recibió solo una importancia secundaria (FENAMAD 1993). La federación buscó proporcionar a las comunidades proyectos de desarrollo solo cuando estas, una vez que obtuvieron títulos de propiedad sobre sus tierras, comenzaron a exigir empleo, educación y atención médica. Sin embargo, los proyectos que la federación implementó para satisfacer estas demandas tuvieron poco impacto en las condiciones de vida de los indígenas (FENAMAD 1996). La mayor parte de los fondos que la federación pudo recaudar sirvió solo para implementar proyectos a pequeña escala –como la provisión de becas de estudios secundarios y universitarios para jóvenes indígenas, programas de salud y revitalización de la cultura indígena– que no lograron los objetivos previstos, tuvieron impactos a corto plazo o trajeron solo beneficios individuales (FENAMAD 2007). FENAMAD ha implementado solo unos pocos proyectos de desarrollo a gran escala, entre los cuales el Plan Karene y Wanamei fueron los más importantes. En la década de los noventa, bajo la premisa

de que los precios cambiantes del oro no ofrecían a los arakbut una fuente estable de sustento, el Plan Karene tenía la intención de romper la dependencia de los arakbut de la extracción de oro mediante la promoción de fondos rotatorios para la crianza de animales menores. Pero el proyecto no logró garantizar la autonomía económica de los indígenas, quienes más bien se volvieron aún más dependientes de la minería aurífera y de los ingresos que proporcionaba (IWGIA, FENAMAD y DANIDA 1999). Wanamei, una agencia de ecoturismo comunitario cuyo propósito era promover el uso sostenible de la Reserva Comunal Amarakaeri a la vez que generaba ingresos para los indígenas, no pudo lograr beneficios significativos para ser distribuidos entre las comunidades, beneficiando solo a las familias que ofrecían servicios personales a los turistas (Valcuende del Río, Murtagh y Rummenhoeller 2012).

Si bien los proyectos de desarrollo implementados por FENAMAD no lograron satisfacer la creciente demanda de las comunidades por ingresos y servicios básicos, redefinieron la interacción entre la federación y sus bases. Se desarrollaron relaciones de patronazgo entre las comunidades y la federación, ya que las primeras a menudo condicionaron su lealtad a la segunda a la provisión de recursos. Esto fue en parte resultado de la competencia entre la federación y los dominicos por la distribución de recursos a las comunidades. Los misioneros ofrecieron a las comunidades harakbut instalaciones educativas, un programa de salud y proyectos de explotación forestal y ganadera. Las comunidades aprovecharon la rivalidad entre la federación y los misioneros, ofreciendo sus lealtades a quienes mostraran mayor capacidad para satisfacer sus necesidades (Gray 1997: 268). Con los años, la influencia de los dominicos decayó y su papel de proveedores de recursos a los indígenas fue asumido por antropólogos y ONG, y más tarde por la federación. FENAMAD, por ejemplo, se hizo más popular entre sus bases una vez que demostró su eficacia para obtener títulos de propiedad para las comunidades y resolver conflictos entre estas y foráneos (Gray 1986: 115).

A principios de la primera década del siglo XXI, sin acceso a subsidios estatales para la minería aurífera, los arakbut se vieron obligados a arrendar sus tierras a los colonos mineros para capitalizar sus operaciones. El arrendamiento de tierras también sirvió como una salida para los conflictos aún recurrentes con los mineros en ese momento. Los mineros arrendatarios, que son conocidos como “invitados”, pagaban una renta semanal tanto a las familias arakbut como a la comunidad. Los arakbut y los colonos recurrieron a las relaciones de amistad y compadrazgo, y a la moral de reciprocidad que estos lazos sociales conllevan, para fortalecer su asociación. Conocida localmente como “regalías”, la renta se convirtió en una importante fuente de ingresos para los arakbut. Unas pocas familias fueron capaces de utilizar las regalías como capital, lo que les permitió comprar nuevos equipos de minería y mejorar su productividad, rompiendo así la dependencia económica sobre sus invitados. Sin embargo, para la mayoría, las regalías continuaron siendo la principal fuente complementaria de ingresos o incluso la única. La renta también

se convirtió en una importante fuente de fondos para las arcas comunales, los que se utilizaban principalmente para cubrir los gastos de los viajes continuos que los jefes de la comunidad debían hacer a Puerto Maldonado, o para organizar las celebraciones del aniversario de la comunidad. En San José del Karene, los invitados ayudaron a la comunidad a construir un camino que los arakbut habían solicitado sin éxito al municipio, mientras que en Boca Inambari parte de las regalías se distribuía entre los ancianos que carecían de apoyo familiar. Las relaciones con los invitados alcanzaron límites extremos en Barranco Chico, donde los arakbut alquilaron casi todas sus tierras a los invitados y se marcharon de la comunidad para vivir de sus rentas en centros urbanos. La interacción indígena con los colonos mineros pasó del conflicto abierto a la cooperación, que no degeneró en peonaje por deuda ya que los arakbut nunca trabajaron para sus invitados. Sin embargo, estas relaciones han actuado en contra de la construcción de solidaridad entre los miembros de las comunidades. Cuando, por temor a perder sus tierras comunales a manos de los invitados, los arakbut de Puerto Luz decidían expulsarlos de la comunidad, los beneficios económicos obtenidos de estos lazos sociales y las lealtades personales que engendraban socavaron todos los esfuerzos comunitarios para deshacerse de los invitados.

Sin embargo, una mayor dependencia de la minería aurífera hizo a los arakbut más vulnerables a la incertidumbre de los precios del oro y de las políticas estatales. De hecho, para el 2011, los yacimientos auríferos y su capacidad para proporcionar ingresos a los arakbut estaban en franca decadencia. En Puerto Luz, los yacimientos de oro casi se habían agotado, lo que coincidió con una caída del precio internacional del oro y con los esfuerzos del gobierno de Ollanta Humala (2011-2016) para erradicar la minería ilegal en Madre de Dios. El gobierno convirtió la extracción de oro sin la debida autorización en un delito penal y prohibió las operaciones mineras fuera de un corredor designado de 500 000 hectáreas. Como las comunidades arakbut quedaron fuera de este corredor, la extracción de oro dentro de sus territorios se volvió ilegal.<sup>12</sup> Como resultado, la mayoría de los invitados se marcharon, dejando a los arakbut con poco o ningún ingreso de las regalías. Por lo tanto, a fines del 2011 las relaciones con los invitados ya no producían los recursos que los arakbut necesitaban para enfrentar sus precarias condiciones de vida.

El efecto combinado de las políticas neoliberales, la limitada capacidad de FENAMAD para satisfacer la creciente demanda de recursos económicos de las comunidades y el decaimiento de la minería aurífera deterioraron las condiciones económicas de los arakbut y aumentaron su dependencia del apoyo externo. Si bien las comunidades arakbut ahora están más integradas y la federación ya no necesita del papel mediador de los foráneos, las comunidades aún dependen de

---

12 Si bien esta política representaba un retorno a la intervención estatal en la extracción de oro después de décadas de desregulación, tenía la intención de aumentar la recaudación de impuestos y proteger el medio ambiente natural en lugar de regular la actividad.

las redes con actores externos para obtener los recursos que les permitan satisfacer sus necesidades. Esta situación proporcionó a Hunt Oil un terreno fértil para el desarrollo de relaciones clientelares con los arakbut. Además, con las comunidades marginadas de los recursos y del poder político, a Hunt Oil le resultó relativamente fácil usar su poder económico para crear dependencia entre los arakbut y asegurar su apoyo. A pesar de los esfuerzos de la compañía por mostrarse preocupada por el desarrollo social y económico de los pueblos indígenas de la región, la calidad de su asistencia social fue pobre y las mejoras introducidas en las condiciones de vida de las comunidades fueron poco significativas. Como resultado, la actividad petrolera no llevó inversión social a las comunidades arakbut. Puesto que el acceso a los recursos de Hunt Oil no mejoró sustancialmente la calidad de vida de los arakbut, la necesidad de más recursos se reprodujo, manteniendo así las relaciones de patronazgo con la empresa petrolera. Al proporcionar servicios básicos, empleo y bienes a las comunidades, la empresa asumió funciones que son convencionalmente responsabilidad de los organismos estatales. Pero el propósito de entregar estos recursos a los indígenas no era reducir la pobreza ni reconocer sus derechos, sino obtener acceso a los recursos hidrocarbúricos ubicados dentro de sus territorios.

Las condiciones materiales son sin duda una explicación necesaria pero no suficiente de la prevalencia del patronazgo en las relaciones de los arakbut con Hunt Oil. El patronazgo también se ve facilitado por las normas culturales harakbut que favorecen las relaciones paternalistas con el otro poderoso. En tiempos precoloniales, el liderazgo entre los pueblos de habla harakbut se basaba en dar muestras de habilidad y generosidad, que eran las fuentes de un poder no coercitivo (prestigio e influencia). En contextos coloniales, los harakbut han proyectado sus nociones tradicionales de liderazgo y poder hacia los foráneos, percibiendo a misioneros, antropólogos y colonos mineros como líderes poderosos debido a que estos tenían acceso a recursos y habilidades que los harakbut necesitaban y querían aprovechar. Sin embargo, al igual que con los líderes tradicionales harakbut, el poder de los foráneos y la lealtad de sus seguidores dependen de la continuidad de su eficacia para obtener recursos y de mostrar generosidad en su distribución a las comunidades. La corporación petrolera aprovechó estos patrones culturales para llevar a cabo sus tácticas clientelistas, a menudo alentando la competencia con FENAMAD y minimizando la capacidad de esta para satisfacer las necesidades de los indígenas, de la misma manera que la federación compitió con los dominicos por la lealtad de las comunidades hace algunas décadas. En este contexto, algunos harakbut enmarcaron su decisión de apoyar a Hunt Oil dentro del lenguaje de la reciprocidad. Como me dijo el jefe de Puerto Luz:

*Los dirigentes de FENAMAD solo vienen aquí a decirnos que no aceptemos a la empresa. Dicen que cada comunero debe aportar al menos 100 soles para comprar gasolina. Pero lo que deberían decir es que van a implementar un proyecto para proporcionar a la comunidad electricidad o gasolina para nuestro generador eléctrico.*

Considérese también el caso de un wachiperi contratado por Hunt Oil como especialista en relaciones comunitarias. FENAMAD opinaba que la decisión de este wachiperi de trabajar para la compañía era una traición a la causa de los indígenas, pero él lo justificaba con el argumento de la falta de reciprocidad por parte de la federación. La hermana del wachiperi, que se oponía tenazmente a la explotación petrolera dentro de la reserva, me contó una conversación que tuvo con su hermano: “¿Por qué estás en contra de la compañía? ¿Qué te da FENAMAD? ¿Acaso te da trabajo?”, la regañó. El patronazgo está hoy tan profundamente arraigado en la cultura de los peruanos que se ha convertido en la manera de hacer las cosas, impregnando todo tipo de interacción social, algo muy parecido a lo que Bourdieu llamó “habitus” (Bourdieu 1977).

Los patrones culturales de patronazgo se ven fortalecidos por la hegemónica retórica neoliberal de la agencia. A diferencia del peonaje por deudas con los misioneros, que se basó en el aislamiento de los indígenas y su necesidad de mediación, el predominio actual del clientelismo se beneficia de la idea neoliberal de entender a las corporaciones y comunidades como agentes equivalentes, autónomos y capaces de forjar conexiones en términos corporativos (Gershon 2011). El dinero es una tecnología neoliberal que funciona como un estándar universal que facilita la negociación entre actores de tamaño y poder muy desiguales. Al referirse a los \$ 380 000 que Hunt Oil ofreció como compensación a la Reserva Comunal Amarakaeri, un representante de la empresa dijo: “Pueden usar ese dinero para vigilar la reserva contra la tala ilegal y la minería ... Somos una buena oportunidad para la reserva” (la traducción es mía) (Weinberg 2009: 8). El modelo de agencia neoliberal ve al ego como un actor de mercado que puede decidir de manera autónoma cómo relacionarse con otros actores, una perspectiva que parece reforzar el fuerte deseo de autonomía que caracteriza la socialidad indígena amazónica (Overing 1988). Aunque FENAMAD se formó para representar y defender los intereses de los pueblos indígenas de Madre de Dios, y para mediar su interacción con el Estado, las comunidades han reivindicado cada vez más su autonomía con respecto a la federación y el derecho de interactuar con la sociedad mayor sin mediación. En este contexto, Puerto Luz y Shintuya, en parte alentados por Hunt Oil, desdeñaron el papel representativo de FENAMAD y buscaron tratar con la compañía petrolera de manera directa. Como me explicó el presidente de Puerto Luz:

*FENAMAD nunca se ha preocupado por las necesidades de las comunidades. Aunque es una federación, nuestro representante, FENAMAD nunca ha tratado de apoyarnos. Los dirigentes han criticado a la comunidad por aceptar a la compañía petrolera. Entonces, como comunidad autónoma, hemos tomado la decisión de dejar entrar a la empresa. Lo que no me gusta de FENAMAD es que se opone a la empresa independientemente de las necesidades de la comunidad. Nunca nos han enseñado cómo negociar un acuerdo con la empresa.*

No solo las comunidades exigen autonomía. Como el expresidente del Ejecutor del Contrato de Administración (ECA) de la Reserva Comunal Amarakaeri

me dijo una vez: “FENAMAD quiere controlar al ECA, pero el ECA es autónomo”. Estas demandas de autonomía política facilitaron el acceso de Hunt Oil a las tierras indígenas, ya que fue mucho más fácil para la corporación petrolera negociar con las organizaciones indígenas de forma individual que tratar con el órgano representativo.

Los lazos de patrón-cliente coordinaron y consolidaron el gobierno en relación con la extracción de petróleo en Madre de Dios. Las relaciones clientelares tuvieron el efecto de modelar la conducta de los indígenas tanto individual como colectivamente. Restringidos por la deuda y la obligación moral de corresponder al patrón, las comunidades se abstuvieron de tomar medidas contra la compañía petrolera. Las tensiones que los lazos de patronazgo generaron en las familias y comunidades nativas neutralizaron cualquier acción coordinada que los pueblos indígenas pudieran emprender para oponerse a la empresa. La ruptura de la lealtad de las comunidades de Shintuya y Puerto Luz hacia FENAMAD y las comunidades que representa desmovilizaron la resistencia indígena al proyecto extractivo de Hunt Oil, lo que impidió que los indígenas expulsaran a la compañía petrolera de la reserva y de las tierras de las comunidades. La falta de empoderamiento de los pueblos indígenas en Madre de Dios sin duda socavó su capacidad para contrarrestar el poder del Estado y de Hunt Oil, lo que contribuyó a los esfuerzos por gobernar la región. Por lo tanto, en este caso Hunt Oil funcionó como un mecanismo para introducir la disciplina en una región rica en recursos naturales pero habitada por pueblos indígenas históricamente rebeldes que amenazan con detener la expansión del Estado y las corporaciones.

## Conclusión

He examinado cómo los procesos complejos y dinámicos de formación del Estado han moldeado la movilización política entre los pueblos indígenas en el sureste del Perú. La historia de la región de Madre de Dios demuestra que las formas en que el pueblo arakbut se articuló con el Estado engendró relaciones sociales que tuvieron una influencia decisiva en las subjetividades políticas y formas organizativas indígenas. Los regímenes estatales que han dominado el país durante las últimas cinco décadas condicionaron diferentes estructuras sociales que han favorecido u obstaculizado la movilización política de los indígenas. Por lo tanto, la capacidad de los pueblos indígenas para defender sus territorios y medios de vida se ve determinada no tanto por la presencia o ausencia de una facultad indígena “inherente” para la acción colectiva, sino por su posición cambiante dentro de la estructura de poder más amplia. En este sentido, las estructuras estatales no se desarrollan a partir del capital social, dan forma al capital social (Tarrow 1996: 395).

He argumentado que las tecnologías de la gubernamentalidad neoliberal subyacen a las dificultades que enfrentó FENAMAD para detener la exploración petrolera dentro de los territorios indígenas. Las relaciones patrón-cliente entre Hunt Oil y las comunidades funcionaron como una técnica de gobierno que

convierte a los indígenas en sujetos neoliberales que se disciplinan para cumplir con las políticas estatales. En línea con la retórica hegemónica de la subjetividad neoliberal, los indígenas reclaman autonomía y guían sus decisiones basados en los principios del mercado. Al actuar como clientes de la compañía petrolera, los indígenas se endeudan con ella y, por lo tanto, evitan la resistencia. La ruptura del papel mediador de FENAMAD que esto conlleva crea tensiones entre las bases de la federación, desmovilizando la campaña indígena contra la explotación petrolera. Sin embargo, al contrario de la retórica neoliberal de la libre elección, las políticas neoliberales que han agravado las condiciones de pobreza en la región obligan a los indígenas a negociar con la compañía petrolera como una forma de obtener acceso a los recursos de los que están estructuralmente marginados. El faccionalismo dentro de la FENAMAD, por tanto, no es un resultado de la incapacidad de los indígenas de construir capital social o de su caída de un estado original de comunitarismo. Es, más bien, el relacionamiento de los indígenas con las corporaciones a través de la racionalidad del mercado lo que, actuando como un mecanismo de autogobierno, ha inhibido cualquier respuesta colectiva a las relaciones de explotación a las que están sujetos los indígenas.

Este estudio de caso desafía la suposición común de que las relaciones de los indígenas con el Estado y las industrias extractivas se caracterizan ante todo por la "resistencia". He demostrado que las corporaciones transnacionales como formas de gubernamentalidad neoliberal tienen el poder de neutralizar la resistencia indígena, no con violencia sino con la creación de deuda. En este contexto, la política de los arakbut tiene implicaciones para una mayor comprensión de los movimientos indígenas en la Amazonía y potencialmente en otros contextos. Si se supone que una movilización indígena exitosa es contingente a la unidad entre las comunidades y entre ellas y sus líderes, la hegemonía actual de la gubernamentalidad transnacional y sus efectos divisivos en los países amazónicos representan un gran desafío para las luchas indígenas. La gubernamentalidad neoliberal, sin embargo, no es aceptada a pie juntillas. Si bien sus recientes compromisos con las industrias extractivas representan una imagen sombría para los arakbut, la historia de Madre de Dios muestra que las mismas fuerzas globales que elevaron a las corporaciones petroleras al estatus de cuasi-Estados han permitido a los pueblos indígenas construir redes que desafiaron las afirmaciones estatales de soberanía sobre sus territorios.

**Agradecimientos.** La investigación en la que se basa este artículo fue generosamente apoyada por Inter-American Foundation (Inter-American Foundation Grassroots Development Fellowship), University of Florida (John M. Goggin Award) y Centre National de la Recherche Scientifique (Bourse du Legs Lelong). Agradezco a Thomas Moore, Enrique Mayer, Michael Brown, John Donaldson, Everett Frost y Stéphanie Borios por sus valiosos comentarios y sugerencias, los que contribuyeron a mejorar el manuscrito. Una versión anterior de este artículo fue publicada en el 2017 en *Journal of Latin American and Caribbean Ethnic Studies*.

**Referencias bibliográficas**

- Babidge, Sally.  
 2013 “‘Socios’: the contested morality of ‘partnerships’ in indigenous community-mining company relations, northern Chile”. En: *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 18: 274-293.
- Baitenmann, Helga.  
 2005 “Counting on state subjects: state formation and citizenship in twentieth-century Mexico”. En: Krohn-Hansen, Christian y Nustad, Knut G. (ed.), *State formation: anthropological perspectives*. London: Pluto Press, pp. 171-194.
- Bebbington, Anthony.  
 1997 “Social capital and rural intensification: Local organizations and islands of sustainability in the rural Andes”. En: *The Geographical Journal* 163, n.º 2: 189-197.
- Bebbington, Anthony y Perreault, Thomas.  
 1999 “Social capital, development, and access to resources in highland Ecuador”. En: *Economic Geography* 75, n.º 4: 395-418.
- Bourdieu, Pierre.  
 1977 *Outline of a theory of practice*. Cambridge: Cambridge University Press.  
 1986 “The forms of capital”. En: Richardson, J. (ed.), *Handbook of theory and research for the sociology of education*. Westport: Greenwood, pp. 241-258.
- Brysk, Alison.  
 2000 *From tribal village to global village: Indian rights and international relations in Latin America*. Stanford: Stanford University Press.
- Coleman, James S.  
 1988 “Social capital in the creation of human capital”. En: *The American Journal of Sociology* 94: S95-S120.
- Cotler, Julio.  
 1969 “Actuales pautas de cambio en la sociedad rural del Perú”. En: Matos Mar, José y Whyte, William F. (eds.), *Dominación y cambios en el Perú rural: La micro-región del valle de Chancay*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, pp. 60-79.
- Crabtree, John.  
 2002 “The impact of neo-liberal economics on Peruvian peasant agriculture in the 1990s”. En: *Journal of Peasant Studies* 29, n.º 3: 131-161.

Das, Veena y Poole, Deborah.

2004 "State and its margins: Comparative ethnographies". En: Das, Veena y Poole, Deborah (eds.), *Anthropology in the margins of the state*. Santa Fe: School of American Research Press, pp. 3-33.

Dean, Bartholomew.

2002 "State power and indigenous peoples in the Peruvian Amazon: A lost decade, 1990-2000". En: Maybury-Lewis, David (ed.), *The politics of ethnicity: Indigenous peoples in Latin American states*. Cambridge: Harvard University Press, pp. 199-237.

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

1993 "Conclusiones del VIII congreso". En: *Avance Indígena* 3, n.º 4: 3-12.

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

1996 "Conclusiones del IX congreso". En: *Avance Indígena* 5, n.º 8: 6-16.

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

2007 "25 años de lucha y reivindicación indígena: Trayectoria de FENAMAD". En: *Avance Indígena* 15: 6-15.

Ferguson, James y Gupta, Akhil.

2002 "Spatializing states: Toward an ethnography of neoliberal governmentality". En: *American Ethnologist* 29, n.º 4: 981-1002.

Fine, Ben.

1999 "The developmental state is dead—long live social capital?". En: *Development and Change* 30, n.º 1: 1-19.

Finer, Matt y Orta-Martínez, Martí.

2010 "A second hydrocarbon boom threatens the Peruvian Amazon: Trends, projections, and policy implications". En: *Environmental Research Letters* 5, n.º 1 <<http://10.1088/1748-9326/5/1/014012>>

Foucault, Michel.

1991 "Governmentality". En: Graham Burchell, Gordon, Colin y Miller, Peter (eds.), *The Foucault effect: Studies in governmentality*. Chicago: The University of Chicago Press, pp. 87-104.

Fox, Jonathan.

1996 "How does civil society thicken? The political construction of social capital in Mexico". En: *World Development* 24, n.º 6: 1089-1103.

Fuentes, Aldo.

1982 *Parentesco y relaciones de producción en una comunidad harakmbut en el sur-oriente peruano*. Documento no publicado, Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.

García, Alfredo.

2003 "FENAMAD 20 años después: apuntes sobre el movimiento indígena amazónico en Madre de Dios". En: Huertas, Beatriz y García, Alfredo (eds.), *Los pueblos indígenas de Madre de Dios: Historia, etnografía y coyuntura*. Lima: Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, pp. 274-309.

Gershon, Ilana.

2011 "Neoliberal agency.". En: *Current Anthropology* 52 n.º 4: 537-555.

Granovetter, Mark S.

1973 "The strength of weak ties". En: *American Journal of Sociology* 78, n.º 6: 1360-1380.

Gray, Andrew.

1986 *And After the Gold Rush...? Human rights and self-development among the Amarakaeri of southeastern Peru*. Copenhagen: International Work Group for Indigenous Affairs.

1996 *The Arakmbut: Mythology, spirituality, and history in an Amazonian community*. Providence: Berghahn Books.

1997 *Indigenous rights and development: Self-determination in an Amazonian community*. Providence: Berghahn Books.

Greene, Shane.

2006 "Getting over the Andes: The geo-eco-politics of indigenous movements in Peru's twenty-first century empire". En: *Journal of Latin American Studies* 38, n.º 2: 327-354.

Gupta, Akhil.

1995 "Blurred boundaries: The discourse of corruption, the culture of politics and the imagined state". En: *American Ethnologist* 22, n.º 2: 375-402.

Harriss, John y Renzio, Paolo de.

1997 "'Missing link' or analytically missing?: The concept of social capital". En: *Journal of International Development* 9, n.º 7: 919-937.

Holzner, Claudio A.

2004 "The end of clientelism? Strong ties and weak networks in a Mexican squatter movement". En: *Mobilization: An International Quarterly* 9, n.º 3: 223-240.

IWGIA (International Work Group for Indigenous Affairs), FENAMAD (Federación Nativa del Río Madre de Dios y Afluentes), y DANIDA (Danish International Development Agency).

1999 *Informe de evaluación proyecto Plan Karene, Madre de Dios*. Documento no publicado, International Work Group for Indigenous Affairs.

- Krohn-Hansen, Christian y Nustad, Knut G.  
2005 "Introduction". En: Krohn-Hansen, Christian y Nustad, Knut G. (eds.), *State formation: Anthropological perspectives*. London: Pluto Press, pp. 3-26.
- Landolt, Patricia y Portes, Alejandro.  
1996 "The downside of social capital". En: *The American Prospect* 7, n.º 26: 18-21.
- Lemke, Thomas.  
2001 "'The birth of bio-politics': Michel Foucault's lecture at the Collège de France on neo-liberal governmentality". En: *Economy and Society* 30, n.º 2: 190-207.
- Lowenthal, Abraham.  
1975 "Peru's ambiguous revolution". En: Lowenthal, Abraham (ed.), *The Peruvian experiment: Continuity and change under military rule*. Princeton: Princeton University Press, pp. 3-43.
- McNeill, Desmond.  
2007 "Social capital or sociality? Methodological contrasts between economics and other social sciences". En: Ioannides, Stavros y Nielsen, Klaus (eds.), *Economics and the social sciences*. Northampton: Edward Elgar, pp. 163-184.
- Moore, Thomas.  
1979 "SIL and a 'new-found tribe': The Amarakaeri experience". En: *Dialectical Anthropology* 4, n.º 2: 113-125.
- Moore, Thomas.  
1983 "Situación de los nativos frente a la minería aurífera en Madre de Dios". En: *Shupihui* 28: 413-426.
- Morin, Françoise.  
1992 "Les premiers congrès Shipibo-Conibo dans le contexte politique et religieux des années 60-70". En: *Journal de la Société des Américanistes* 78, n.º 2: 59-77.
- Mosse, David.  
2006 "Collective action, common property, and social capital in south India: An anthropological commentary". En: *Economic Development and Cultural Change* 54, n.º 3: 695-724.
- Narayan, Deepa.  
1999 *Bonds and bridges: Social capital and poverty*. Washington, DC.: The World Bank.
- Overing, Joanna.  
1988 "Personal autonomy and the domestication of the self in Piaroa society". En: Jahoda, Gustav y Lewis, I. M. (eds.), *Acquiring culture: Cross cultural Studies in child development*. London: Routledge, pp. 169-192.

Pacuri, Felipe y Moore, Thomas.

1992 *Los conflictos entre mineros auríferos y el pueblo arakmbut en Madre de Dios, Perú.* Documento no publicado, Centro Eori de Investigación y Promoción Regional.

Perreault, Thomas..

2003 "Social capital, development, and indigenous politics in Ecuadorian Amazonia". En: *The Geographical Review* 93, n.º 3: 328-349.

Pinedo, Danny.

2014 *The politics of sociality: Social networks and indigenous mobilization in Peruvian Amazonia.* Tesis de doctorado, University of Florida. Gainesville.

2019 "Trazando fronteras: La producción de territorios indígenas en la Amazonía peruana". En: *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 48, n.º 1: 21-37.

Putnam, Robert D., Leonardi, Robert y Nanetti, Rafaella Y.

1993 *Making democracy work: Civic traditions in modern Italy.* Princeton: Princeton University Press.

Rose, Nikolas.

1996 "Governing 'advanced' liberal democracies". En: Barry, Andrew; Osborne, Thomas y Rose, Nikolas (eds.), *Foucault and political reason: Liberalism, neo-liberalism and rationalities of government.* Chicago: The University of Chicago Press, pp. 37-64.

Rosengren, Dan.

2003 "The collective self and the ethnopolitical movement: 'Rhizomes' and 'taproots' in the Amazon". En: *Identities: Global Studies in Culture and Power* 10, n.º 2: 221-240.

Rubenstein, Steven.

2001 "Colonialism, the Shuar federation, and the Ecuadorian state". En: *Environmental and Planning D* 19, n.º 3: 263-294.

Rummenhoeller, Klaus; Cárdenas, Clara y Lazarte, María.

1991 *Diagnóstico situacional de comunidades nativas de Madre de Dios: propuestas para un autodesarrollo.* Lima: Instituto Indigenista Peruano.

Salazar, Ernesto.

1981 "The federation Shuar and the colonization frontier". En: Whitten, Norman E. Jr. (ed.), *Cultural transformations and ethnicity in modern Ecuador.* Urbana: University of Illinois Press, pp. 589-613.

Sawyer, Suzana.

2004 *Crude chronicles: Indigenous politics, multinational oil, and neoliberalism in Ecuador.* Durham: Duke University Press.

Scott, James C.

1998 *Seeing like a state: How certain schemes to improve the human condition have failed*. New Haven: Yale University Press.

Smith, Richard Chase.

1996 "Las políticas de la diversidad: COICA y las federaciones étnicas de la Amazonía". En: Varese, Stefano (ed.), *Pueblos indios, soberanía y globalismo*. Quito: Abya-Yala, pp. 81-125.

Tarrow, Sidney.

1996 "Making social science work across space and time: A critical reflection on Robert Putnam's Making Democracy Work". En: *American Political Science Review* 90, n.º 2: 389-397.

Torralba, Adolfo.

1979 "Los harakmbut: nueva situación misionera". En: *Antisuyo* 3: 83-141.

Valcuende del Río, José María; Murtagh, Chantelle y Rummenhoeller, Klaus.

2012 "Turismo y poblaciones indígenas: espacios, tiempos y recursos". En: *Scripta Nova: Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales* 16. <<http://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-410.htm>>

Veber, Hanne.

1998 "The salt of the montaña: Interpreting indigenous activism in the rain forest". En: *Cultural Anthropology* 13, n.º 3: 382-413.

Wahl, Lissie.

1987 *Pagans into christians: The political economy of religious conversion among the Harakmbut of lowland southeastern Peru, 1902-1982*. Tesis doctoral, The City University of New York. New York.

Weinberg, Bill.

2009 "Peru: Hunt Oil contract to reignite Amazon uprising?". En: *NACLA Report of the Americas* 42, n.º 6: 6-9.

Weingrod, Alex.

1968 "Patrons, patronage, and political parties". En: *Comparative Studies in Society and History* 10, n.º 4: 377-400.

Yashar, Deborah J.

2005 *Contesting citizenship: The rise of indigenous movements and the postliberal challenge*. Cambridge: Cambridge University Press.

# IMAGINANDO Y CONSTRUYENDO NACIONES INDÍGENAS EN LA AMAZONÍA PERUANA: TERRITORIOS INTEGRALES Y GOBIERNOS AUTÓNOMOS DE LOS PUEBLOS WAMPIS, AWAJÚN Y ACHUAR

Debora Oddo e Ismael Vega  
Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica  
(CAAAP)

## Resumen

¿Cómo y por qué se discute actualmente la autonomía y libre determinación en la Amazonía peruana? Respondemos a esta pregunta dividiendo el artículo en dos partes. En la primera, definimos los conceptos de territorio integral ancestral, gobierno autónomo, libre determinación, Estado-nación y personalidad jurídica de los pueblos indígenas amazónicos. En la segunda parte, sustentamos lo anterior a través de tres casos prácticos emblemáticos –wampis, awajún y achuar– estudiados a partir de la literatura existente y por medio de entrevistas a líderes indígenas y a algunos expertos en el tema. El tipo de autonomía que están construyendo los pueblos indígenas es un sistema de organización para que puedan desplegar su derecho a la libre determinación dentro del Estado peruano. Para que esto sea posible, se necesitarían la descentralización político-institucional y la reasignación de poderes y cambiar profundamente la actual arquitectura estatal.

Palabras claves: pueblos indígenas amazónicos-territorio integral-gobierno autónomo-libre determinación-Estado nación.

## Abstract

Why and in which way is there taking place the current discussion about autonomy and self-determination in the Peruvian Amazon? First, we clarify our framework and define the concepts of ancestral integral territory, autonomous government, self-determination, nation-state and the corporative legal status of the Amazonian indigenous peoples. In the second part, we present three emblematic case studies: Wampís, Awajún and Achuar based on interviews of indigenous leaders and experts on these topics. The type of autonomy they are constructing is a system of organization that deploys the right to free determination within the Peruvian state. In order for this to be possible, it would be necessary to provide political decentralization and the reassignment of power and a profound change in the actual structure of the state.

Key Words: Amazonian indigenous peoples-integral territory-autonomous government-free determination-nation state

El Perú cuenta con 44 pueblos indígenas amazónicos. Esta cantidad es una de las más numerosas de América Latina. No obstante, estos pueblos son también los más marginalizados e invisibilizados por el Estado. En el camino hacia el bicentenario de la Independencia del país, lo más seguro es que se llegue al 2021 sin que la clase política que ha gobernado durante toda la vida republicana, haya sido capaz de imaginar un país plurinacional, multilingüe y pluricultural que marque un punto de inflexión con la vieja estructura estatal integracionista impresa todavía con una visión hegemónica occidental. Los dirigentes siguen negando el fracaso de la perspectiva dominadora eurocéntrica impuesta hace más de cinco siglos. La postergación de los pueblos indígenas y la historia de despojo que se ha ejercido y se sigue ejerciendo contra ellos continúa orientando el modelo de desarrollo y las políticas del Estado. El desprecio a los indígenas –a través de la continuidad de la esclavitud, su tributo, su discriminación y exclusión– fue uno de los ejes centrales en la formación del Estado peruano: implantándose la máscara de una igualdad jurídica, se invisibilizó su participación política y se les despojó de su derecho a la tierra. También es cierto que, a lo largo del siglo XX, se adquirieron algunos derechos –como el voto de los analfabetos (principalmente indígenas) y la escolarización–, al igual que el reconocimiento de las comunidades nativas y campesinas después de casi 150 años de proclamada la independencia.

De hecho, los pueblos o naciones (términos usados aquí de manera intercambiable) indígenas han sido capaces de abrirse el paso en un sistema internacional basado prevalentemente en un derecho de Estados. Hoy en día, existen normas y organizaciones que defienden sus derechos individuales y colectivos, y construyen poco a poco una agenda activa, ya que tienen una subjetividad propia y determinada, aunque limitada. El reconocimiento de tal subjetividad a nivel de pueblo, o mejor dicho, el otorgamiento de su personalidad jurídica, ha marcado un paso decisivo hacia el ejercicio y reconocimiento de su autodeterminación.

Antes de ir al corazón del asunto aquí planteado, es importante analizar brevemente la diferencia entre nación, Estado y Estado-nación, para entender el marco dentro del cual están los pueblos indígenas peruanos.

Cuando se hace referencia automática al *nation-state* o Estado-nación, este en sí mismo no es tan frecuente y tiene una fundamental diferencia con el concepto de *national state* o Estado nacional (Calhoun 1993). De hecho, el primero es algo que raramente existe en el actual sistema mundial; se refiere a aquel Estado que incluye una sola nación, un único pueblo de personas autodefinidas, con una cultura y un territorio histórico en común. Por otro lado, lo que podemos llamar Estado nacional es más identificable con un poder gubernativo que intenta controlar, organizar e integrar varios pueblos y territorios con el fin de llevar a cabo una guerra o un crecimiento económico. Entonces, lo que existe es una variedad de Estados que engloban varias naciones y que –por diversos medios– intentan homogenizarlas

para moldear ciudadanos y tierras bajo un sistema de pensamiento dominante. Cada Estado moderno reivindica y pone en marcha una homogenización estatal de su territorio, donde a los denominados grupos minoritarios o étnicos –que son nada más ni nada menos que naciones por sí mismas– les deja solamente algunas expresiones culturales –y muchas veces ni siquiera eso, si consideramos la más reciente globalización capitalista (cultural)–.

La aceptación y reconocimiento de la presencia de los diferentes pueblos y naciones dentro de un Estado constituirían motivo de demanda de su derecho a la libre determinación, soberanía y territorio nacional, como está establecido en el primer capítulo de la Carta de las Naciones Unidas.

Siguiendo la lógica de la teoría del cuarto mundo, el punto clave es que ellos –esos pueblos que existían antes de los Estados– son los que poseen tierras, aguas, bosques, minerales y fauna. Por su lado, el gobierno central tiene que avanzar un discurso de “construcción del Estado” o *state-building* a través de leyes, símbolos patrióticos y fuerza coercitiva para legitimar su propio constructo artificial y administrarlo de manera centralizada. Además, plantea la *raison d’État* (interés nacional), en cuanto instrumento de acción política, para referirse a lo que es mejor para la sociedad civil y lo que es necesario para el desarrollo del país.

A la luz de lo anterior, parece evidente que un verdadero Estado-nación –por definición– debería dejar espacio y crear condiciones necesarias para el reconocimiento y el ejercicio de la autodeterminación a las naciones presentes en su interior. En particular, los pueblos indígenas, ya que son sociedades preexistentes a la conformación de las fronteras estatales y son titulares del derecho colectivo a la libre determinación para definir libremente el desarrollo económico y sociocultural interno de cada pueblo, coparticipando en el progreso del país y deviniendo menos vulnerables o marginalizados. A este derecho le siguen los derechos colectivos, incluyendo los derechos sobre sus territorios ancestrales y recursos naturales.

### **Territorio integral indígena**

La discusión sobre la integridad de la tierra comunal ha sido acompañada con el reclamo por la territorialidad indígena; es decir, con la prerrogativa no solamente sobre la tierra sino también sobre los recursos naturales ahí ubicados con una autonomía que le permitiría a los indígenas su manejo (Pulgar-Vidal 2016). De hecho, a pesar de los múltiples componentes culturales comunes de los diferentes pueblos indígenas amazónicos, estos están indisolublemente vinculados al territorio, sin el cual no podrían existir: las reivindicaciones a tal propósito tienen fundamento en sus “derechos ancestrales”, pues son los primeros ocupantes de unas tierras que les han sido secuestradas por los externos, colonizadores, funcionarios estatales o empresarios. Con o sin título “oficial”, los pueblos indígenas se consideran los únicos y lícitos ocupantes y dueños de sus

tierras y territorios. “Se debe ratificar un derecho preexistente. Esta es una nota clave. No existe cesión de derechos por parte del Estado, sino reconocimiento de la continuidad histórica del derecho. Se titula no para ser dueños sino porque son dueños” (Territorio Indígena y Gobernanza s/f). Actualmente, dentro del marco estatal peruano, el título de propiedad escrito es necesario para la comprobación de su “control”. Por otro lado, el planteamiento de propiedad privada –con parámetros para una delimitación territorial– es ajeno a la visión indígena. Sin embargo, algunos pueblos indígenas están impulsando procesos que buscan traducir su concepción de territorio ancestral dentro del marco jurídico occidental de propiedad. Seguramente, el ordenamiento jurídico romano no logra englobar tal realidad histórico-cultural de territorio, pero el valor que pondría a la formulación de territorio integral permitiría una protección efectiva frente a los demás (Aparicio y Bodmer 2009; Chirif y García Hierro 2007).

El territorio integral de los pueblos indígenas es definido como tal desde que no tiene en sí las delimitaciones ficticias de las comunidades nativas ni confines administrativos o físicos estatales, e implica símbolos y cosmovisiones propias de sus culturas. En este periodo histórico, esta concepción ha sido revalorizada, reinterpretada y actualizada para imaginar territorios integrales y forjar un concepto jurídico nuevo destinado a definir, de la manera más apropiada, esa peculiar relación con el Estado peruano. Es justamente por las amenazas de la situación vigente (extractivismo, monocultivos, megaproyectos, etc.) que algunos pueblos están impulsando complejos procesos políticos para el reconocimiento de su derecho al acceso, ocupación y aprovechamiento sobre sus territorios ancestrales e integrales, para impedir que terceros puedan apropiarse –sin consulta y sin consentimiento– de lo que les pertenece.

El problema mismo del desconocimiento legal de pueblo como categoría más amplia está conectado con el tema del territorio. De hecho, el recorte de este último a una superficie limitada, otorgada en la personalidad jurídica de una comunidad, decepciona y va contra la cosmovisión indígena del territorio en sí y permite una mayor facilidad para el aprovechamiento externo de las materias primas, en lo que se conoce como una situación de “despojo institucionalizado”. No obstante, a la fecha, la norma legislativa de las titulaciones comunales permite un cierto nivel de defensa de los lugares indígenas ancestrales y de su gente, a través del reconocimiento previo del estatus de comunidad nativa (Espinosa 2019; Richard Smith, comunicación personal, 2019). La Ley de Comunidades Nativas y de Desarrollo Agrario de las Regiones de Selva y Ceja de Selva (Decreto Ley n.º 22175 de 1978) otorga derechos de propiedad para el territorio forestal comunal, donde la plena autoridad está garantizada solamente para tierras agrícolas y no para bosques. La ley trata la agricultura y el uso de tierras forestales como categorías exclusivas, en oposición a las prácticas indígenas usuales (Marquardt et al. 2018). “Por eso, cuando se va a titular, te piden hectáreas, áreas de producción

agropecuaria, áreas forestales... por la lógica productiva”, aclara Oscar Espinosa (comunicación personal, 2019).

La identificación jurídica vigente del Estado, a propósito del mundo indígena, choca con el marco indígena ancestral. De un lado, está elaborada bajo un planteamiento de producción agrícola: “para el Estado, las tierras son de producción, por lo tanto, el asunto pasa (también) por el Ministerio de Agricultura, cuando los territorios indígenas deberían ser competencia exclusiva –en mi opinión– del Ministerio de Cultura” (Espinosa, comunicación personal, 2019); de otro lado, fricciona cada pueblo en multitudes de comunidades, conllevando varias consecuencias. En las palabras de un hermano indígena, “el dinero enceguece y la corrupción existe no solamente en el mundo ‘no-indígena’: hay casos de jefes de comunidades que están aliados con grupos mineros ilegales”. Por tanto, el incentivo económico de las actividades extractivas –lucrativas en términos de dinero– aleja a ciertas comunidades y líderes indígenas del sentido sagrado del territorio y de los acuerdos de organizaciones indígenas regionales o de cuenca, sin hablar de los conflictos generados entre una comunidad que está supuestamente a favor de la empresa de turno y las otras –igualmente afectadas– que no lo están. Además, al otorgarse títulos por comunidad, no hay una homogeneidad en los espacios territoriales, permitiéndose intrusiones externas en los espacios legalmente “de nadie”. Así, las titulaciones por comunidades tienen límites y trampas: no incluyen una figura legal del pueblo y entonces no garantizan su sobrevivencia. En este sentido, se implementó la ruta de los espacios de reservas naturales que –conservando el hábitat siconatural ahí presente–, sin embargo, no están tituladas a favor de los pueblos indígenas y entonces no permiten una gestión de protección integral. Efectivamente, se remarcó cómo las empresas extractivas continuaban con sus actividades usuales: en 2009, las concesiones para la extracción de hidrocarburos abarcaban más de la mitad del territorio de la selva amazónica peruana (Burneo Mendoza 2018).

Así, los pueblos indígenas están convencidos que tienen que proteger sus territorios integrales para un *continuum* transgeneracional y saben que lo deben hacer basándose en la legitimidad dada por su herencia y por el derecho consuetudinario, al igual que por derechos internacionalmente reconocidos, como el emblemático derecho a la libre determinación. El derecho fundamental al territorio integral ancestral permitiría a los pueblos indígenas controlar y decidir sobre este, utilizando los recursos naturales indispensables para su sustento. Por su lado, el Estado tiene la obligación –por los mismos instrumentos internacionales que ha ratificado– de titular y otorgar tal territorio. Como explican Chirif y García Hierro (2007: 38):

*Si la adquisición del derecho a su territorio es originaria respecto a los nuevos Estados, estos no deberían más que delimitarlo (conjuntamente con el pueblo interesado y de*

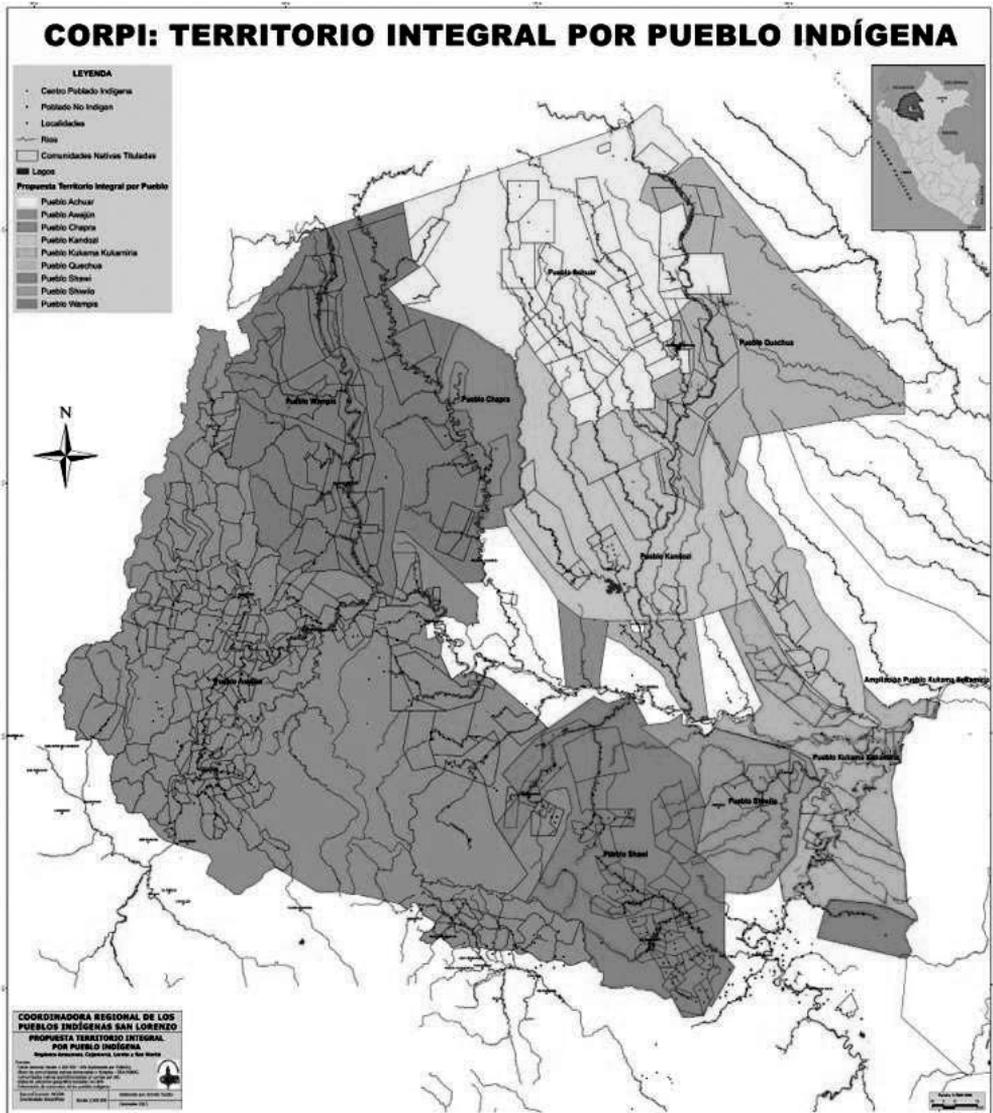
*acuerdo al criterio de territorio bajo control cultural), dar el reconocimiento jurídico correspondiente y revestirlo de las garantías que el ordenamiento jurídico concede a ese tipo de reconocimiento (inscripción en registros públicos, documentación de la titulación, defensa estatal judicial y extrajudicial, entre otros), con el fin de integrar, en cuanto a sus efectos comunes, derechos procedentes de percepciones jurídicas diferentes.*

Además, constituye un derecho transversal: permite a esos pueblos obtener la seguridad jurídica territorial y ancestral y se vincula inevitablemente a otros derechos primordiales y a los Objetivos de Desarrollo Sostenible, como los relacionados con la lucha contra el hambre y la pobreza.

### **Autonomía organizativa, gobernanza territorial y personalidad jurídica**

“Autonomía es la decisión colectiva de un grupo humano para que pueda construir su futuro común”, destaca Shapiom Noningo (comunicación personal, 2019). A través de procedimientos políticos participativos y transparentes, se quiere alcanzar un grado incuestionable de legitimidad y sostenibilidad. En los territorios integrales indígenas, surgen a la vez retos y oportunidades. Por un lado, su compromiso es muy profundo desde que el reconocimiento como sujetos políticos está intrínsecamente vinculado con su tenencia territorial ancestral; y su sustento físico, socio-económico y cultural depende fuertemente del mismo. Esto también plantea un desafío para el Estado, el resto de la sociedad y el mercado, los cuales tienen que institucionalizar la participación de los pueblos indígenas en la toma de decisiones, como interlocutores con concepciones distintas de territorio y desarrollo. Todo desde una perspectiva intercultural, compartida y no subordinada, como se viene dando hasta la actualidad. Por otro lado, los pueblos indígenas, como sujetos políticos con autodeterminación, tienen sus propias estructuras e instancias de gobernanza y autonomía organizativa, con la posibilidad de contribuir a la construcción de una institucionalidad que permita la interrelación entre los diversos actores del territorio: esto exige el reconocimiento y fomento de estos procesos en lugar de verlos con desconfianza y prejuicio o de perjudicarlos, como ha sucedido históricamente (Mendoza Frisch 2017).

En la Amazonía noroeste de Perú, nueve pueblos han empezado o han retomado el proceso de lucha y recuperación de sus territorios: Awajún, Wampis, Achuar, Shawi, Shiwilu, Kukama-Kukamiria, Kechwa del Pastaza, Kandozi y Chapra. Estos pueblos pertenecen a la Coordinadora Regional de los Pueblos Indígenas de San Lorenzo (CORPI-SL) y han estado promoviendo un proceso de “Territorio Integral para una Región Indígena Autónoma”. Han presentado documentación antropológica y cartográfica al gobierno central con la expectativa de lograr el reconocimiento del modelo de territorio indígena analizado en este artículo.



“El antecedente de la constitución de gobiernos autónomos se remonta al año 1996 cuando los nueve pueblos indígenas deciden demarcar autónomamente sus territorios; un proceso que culmina en el año 2012. Para adelante, ya empieza a gestarse los gobiernos autónomos con la finalidad de representar los territorios integrales”, afirma Gil Inoach (comunicación personal, 2019). El abogado awajún y asesor del Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampis (GTANW) explica las razones del inicio de proyectos de gobierno autónomo:

*La Constitución Política de 1993 y la Ley n.º 26505 de 1995 anularon los términos inalienable e inembargable para referirse a las tierras de comunidades nativas. Las amenazas a los territorios siempre están latentes desde antes de la Constitución de 1920, pero la de 1993 fue la detonante. Los territorios, al dejar de ser inalienables, pueden ser vendidos por los indígenas; igualmente, en la medida que no son inembargables, la tierra puede ser tomada por externos a cambio de deudas. Además, el carácter imprescriptible de la tierra deja abierta la posibilidad de que el Estado declare el “abandono” de las tierras y otorgue los derechos de propiedad de la tierra a terceros por encima de los derechos de las comunidades. Posteriormente, la Ley n.º 26505 no hace más que reforzar y poner en práctica estos cambios constitucionales, poniendo toda la tierra estatal en venta. Es en este contexto político que la titulación por comunidades puede revelarse problemática, con el resultado de una parcelación de las tierras y atomización de las comunidades. (Gil Inoach, comunicación personal, 2019).*

Por supuesto, la lógica de la titulación por comunidades está limitada a un escenario como el siguiente: cuando una compañía extractiva quiere implementar su proyecto en un territorio, se pone en contacto y coordina con la o las comunidades que ahí viven a través de acuerdos previos u otro tipo de compromiso, sin la consulta o participación de las demás comunidades –igualmente afectadas– en el Estudio de Impacto Ambiental (EIA), creando daños ambientales y conflictos entre comunidades hermanas. Así, el reconocimiento de un gobierno autónomo indígena permitiría enfrentar tal escenario a una sola voz, la del pueblo indígena en su totalidad.

“La autonomía es la base del desarrollo económico y cultural de los pueblos indígenas”, afirma uno de los líderes entrevistados (Oddo 2019). Contrariamente a un perjuicio generalizado, los indígenas no están contra del proceso de desarrollo. O mejor, tienen una visión de “desarrollo” muy distinta a “plan de vida” o similares (como será analizado en cada párrafo particular), para un manejo de su propio territorio desde su cosmovisión y sabiduría ancestral sin excluir las tecnologías del mundo occidental, con respeto y sostenibilidad del entorno natural y socio-cultural.

Según los pueblos analizados en este estudio, plantear su propio tipo de “desarrollo sostenible” es el paso sucesivo a la constitución de gobiernos autónomos, etapa en la cual están estos nueve pueblos de la Amazonía noroeste (Gil Inoach, comunicación personal, 2019), aunque faltan todavía los pueblos Awajún y Kukama-Kukamiria. Sin embargo, los procesos de los pueblos Wampis, Awajún y Achuar – que consideramos emblemáticos– sí se han tomado en cuenta en esta investigación.

Las etapas futuras a la conformación de tales autonomías organizativas incluyen:

- organización y planificación territorial a través de la zonificación económica y ecológica del territorio por pueblo;

- levantamiento de mapas histórico-culturales;
- propuestas y gestiones para el reconocimiento de la personalidad jurídica de pueblos;
- gestión de las competencias exclusivas y de las compartidas con el Estado;
- planes de vida y su implementación: adopción autónoma de políticas de educación, salud, programas productivos, programas sociales, etc.;
- protocolos de relación con la población mestiza instalada en territorios indígenas.

Los pueblos analizados cuentan con *dossiers* técnicos de carácter jurídico, político, antropológico y biológico, que dan fundamento a su derecho a la libre determinación.

El siguiente paso –consecuencia de los nuevos sistemas de representación– es el reconocimiento de la personalidad jurídica del pueblo o nación indígena en su totalidad, por el cual se “permite que sean las iniciativas tomadas por los representantes electos del pueblo las que defiendan el territorio comunal” (Sentencia Corte IDH del 28 de noviembre de 2007, párrafo 169): esto constituiría el punto de partida para toda una serie de acciones aplicadas de los estándares internacionales que protegen los derechos colectivos de los pueblos indígenas. De hecho, el reconocimiento jurídico e integral del territorio no es garantía de la resolución de los numerosos conflictos. Sin embargo, representa una ruta para que los pueblos indígenas puedan concretar un balance justo en la gobernanza (Niezen 2018; Oscar Espinosa, comunicación personal, 2019; Richard Smith, comunicación personal, 2019). Un logro, aunque efímero, ocurrió a inicios del 2018, cuando el Segundo Juzgado Civil de Iquitos (Loreto) reconoció el derecho del pueblo Achuar del Pastaza a la titulación de su territorio ancestral de forma integral, marcando un precedente importante para las luchas de otros pueblos y sus derechos territoriales ancestrales. Según Raquel Yrigoyen, del Instituto Internacional de Derecho y Sociedad (IIDS), “no tener personalidad jurídica es como si una persona no tuviera DNI, e incluso más que eso, pues los pueblos son como las personas, existen. El DNI no crea a la persona. Con los pueblos ocurre lo mismo, el reconocimiento no crea al pueblo, porque este ya existe, incluso antes que el Estado. Los derechos de los pueblos son intergeneracionales, descienden de sus ancestros, no tienen inicio ni fin, no prescriben” (en Sierra Praeli 2018). Este caso habría servido de base para que los pueblos indígenas continúen autónomamente en la gestión y administración de su población y su territorio integral. Como será explicado, este no es todavía el caso.

### **Imaginando y construyendo gobierno autónomo**

En el Perú se demanda un pluralismo político y jurídico, o sea la coexistencia de sistemas legales o normativos operantes en un mismo espacio sociopolítico. A pesar

de que la constitución política de 1993 tiene algunos de los elementos del pluralismo del país, esta mantiene un sistema centralizado que excluye la participación indígena en cualquier nivel (local, regional y nacional). Sin reconocer sus derechos, se les ha estigmatizado y excluido. La clase política de Lima debería ver el riquísimo abanico de intereses de los diversos grupos socioculturales a través de su representación política directa en la elaboración e implementación de las leyes y programas que pueden afectar sus derechos. Si el Perú es un país verdaderamente democrático, debería demostrarlo a través del respeto de los derechos individuales y colectivos, permitiendo también una descentralización de la soberanía política y jurídica del Estado: el paso a dar es el otorgamiento de los sistemas autónomos específicos de cada pueblo o nación, para que estos puedan regular sus cuestiones internas según sus normas y prácticas.

La forma con la cual cada pueblo puede autorepresentarse varía, ejercitando una autonomía comunal, municipal o regional.

Dos pueblos han tenido procesos paralelos y se reconocen el uno al otro como hermanos: Awajún y Wampis. Superando su rivalidad histórica, estos dos pueblos se unieron por primera vez para enfrentar amenazas externas en la década de 1970, cuando conformaron el Consejo Aguaruna Huambisa (Awajún-Wampis).

Otra importante movilización conjunta se produjo en el proceso de lucha por la defensa del territorio y contra los decretos aprobados por el gobierno de Alan García (2008) que culminó con el llamado *Baguazo*, el 5 de junio de 2009, en el que murieron 23 policías y 10 civiles indígenas y muchas más personas fueron heridas. Los decretos establecían, de un lado, la posibilidad de venta a terceros del territorio comunal de una comunidad con la aprobación de solamente la mitad de esta y, del otro, la legitimidad del Estado de aprobar –sin ninguna consulta de las comunidades– cualquier proyecto extractivista. Esta lucha representa un hito que permite visibilizar los graves problemas medioambientales de la Amazonía peruana y la pelea de los pueblos indígenas por los derechos territoriales y la consulta previa, cuya ley fue promulgada en 2011 –si bien el Convenio n.º 169 de la Organización Internacional del Trabajo ya se había aprobado casi 20 años antes–. Además, este proceso representa una oportunidad para que estos pueblos afiancen la posibilidad de crear, diseñar y establecer una estructura organizativa, una forma propia de autogobierno para la defensa de su territorio y su gente.

### **Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampis (GTANW)**

Con 33 comunidades nativas, 10 163 habitantes y 1 327 000 hectáreas, el pueblo indígena Wampis limita con Ecuador y con las comunidades awajún, chapra y achuar, en la zona noroeste de la selva amazónica. En el Perú son pioneros, ya que constituyeron el primer gobierno territorial autónomo, declarado y denominado “Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampis” (GTANW).

Estudios antropológicos confirman la existencia milenaria de este pueblo en un territorio que se coloca entre los de mayor riqueza por su biodiversidad: es una ecorregión prioritaria para la conservación a nivel mundial. A pesar de los varios intentos de invasión a lo largo de los siglos, la llegada de la industria extractiva es la que verdaderamente amenaza la vida y el territorio wampis (y de los demás indígenas). Un ejemplo es el oleoducto norperuano, el cual tiene una larga historia de derrames y pérdidas: más de 20 solamente entre 2001 y 2016, año en el cual fue cerrado temporalmente después de tres derrames en el lapso de cinco meses. Junto con la actividad petrolera, este territorio es amenazado por la presencia de actividades mineras y madereras, así como por el modelo consumista, que es parte de un desarrollo establecido desde afuera, que no toma en cuenta la cultura y la voluntad de la nación Wampis. No solamente se observa destrucción y contaminación de la naturaleza, sino también una progresiva pérdida del conocimiento de las prácticas ancestrales. El miedo a desaparecer como nación –a pesar de la vitalidad del idioma– y la lucha histórica contra la fracturación e invasión de su territorio son los motivos por los cuales los wampis han decidido tomar las riendas de su propio futuro y continuar la defensa de su propio territorio ancestral y su construcción como nación. Por esto, el proceso para la autonomía implica dos retos. Uno interno, el más fuerte, para una administración de las instituciones socioculturales, económicas y educativas de la nación Wampis y para evitar especialmente la mercantilización de los bosques y la destrucción de la naturaleza. El otro reto es externo e implica una relación constructiva y creativa con los varios organismos estatales, para tener el poder de exigir el cumplimiento de las normas nacionales e internacionales que tutelan los derechos de los pueblos indígenas. “Por lo tanto, de un lado tenemos una gobernanza territorial y del otro un plan estratégico de la nación Wampis”, declara Shipiom Noningo (comunicación personal, 2019) y continúa: “la autonomía no es una intervención o un proceso nuevo: es algo que queremos recuperar desde antes de las históricas invasiones externas”.

Como se anticipó, el proceso del pueblo Wampis por la demanda del reconocimiento integral de su territorio empieza en 1996 a través de un diálogo colectivo con los pueblos limítrofes y de la producción de varios documentos, utilizados para notificar al gobierno central la decisión de constituirse como nación. Estos documentos son:

- un reportaje antropológico que destaca la existencia socio-histórica en el territorio reclamado;
- un reportaje legal que se basa en los estándares peruanos e internacionales sobre derechos de los pueblos indígenas;
- un reportaje cartográfico con un mapa cultural y las fronteras del territorio;
- el estatuto constitutivo “en memoria de nuestros ancestros y por nuestro derecho a la libre determinación como pueblo y nación”.

Este último se empezó a elaborar en el 2014: luego de dos borradores y dos encuentros con todas las comunidades, fue aprobado en junio de 2015 durante la Cumbre Wampis sobre Territorio Integral y Gobernanza Autónoma, que reunió a más de 120 líderes. Después de la socialización del documento, 300 representantes de 85 comunidades wampis procedieron a la elección de su primer gobierno autónomo y la aprobación de su estatuto constitutivo en la comunidad Soledad (en la cuenca del río Santiago, región de Amazonas) en la fecha histórica del 29 de noviembre de 2015. Esta fue también una ocasión para emitir su primera ordenanza, que establecía los instrumentos para administrar el territorio integral. Como primer *pamuk* (o presidente) del GTANW, Wrays Pérez Ramirez sostuvo: “[esta] decisión histórica contribuirá al cumplimiento de sus compromisos asumidos para proteger la Amazonía peruana como parte de su objetivo para enfrentar el cambio climático” (FOSPA 2016).

Con ocho capítulos y 94 artículos, el estatuto del GTANW incluye los acuerdos sociales con respecto a sus derechos de libre determinación y al territorio, así como respecto a su organización, a las normas gubernamentales internas y externas, a la estructura de su gobierno autónomo y su sistema de elección de autoridades, y al ejercicio de justicia interna y control social. La estructura del GTANW está detallada de la siguiente manera (artículos 50-72 del estatuto):

- “Uun Irunin”, que es la máxima autoridad y tiene 105 representantes de comunidades;

- Gobierno ejecutivo central, que es el administrador del gobierno territorial autónomo y que está liderado por *pamuk/pamuka ayatke* y un consejo de directores, divididos por los 13 sectores (ejemplo: salud intercultural, mujeres, justicia y derechos humanos, desarrollo político y organizativo, entre otros);

- Gobierno de cuenca “Matsatkamu Iruntramu”, con administradores (*waisram/waisrama atuke*) y delegados por cada cuenca/comunidad;

- Gobierno comunal (asamblea general) con administradores que forman la junta directiva (*limaru/vice limaru*) y comuneros inscritos en el padrón.

*Autonomía significa, en concreto, tener la capacidad autosuficiente y endógena de resolver creativamente nuestros problemas internos y la de generar un razonamiento positivo y creativo con el Estado nacional. Es la habilidad de nuestro pensamiento de influir hacia los sectores públicos para que las llamadas políticas, sean pertinentes a nuestros intereses, así que se pueda respetar nuestra decisión y pensamiento. (Shipiom Noningo, comunicación personal, 2019).*

Entonces, los casos de la minería ilegal en la cuenca del río Santiago, la actividad petrolera en los lotes 116 y 64, los proyectos de hidroeléctricas en Emnacevique, la construcción del Eje Vial 5 que conecta Ecuador con la Amazonía peruana en la

provincia Morona Santiago y el oleoducto con derrames continuos de crudo, serían manejados por el poder de control e intervención del GTANW (Parellada, García-Alix y Dahl, 2019).

*Este gobierno autónomo ha sido un proceso verdaderamente autónomo: ha sido autoreconocido y autoafirmado por los territorios titulados y ancestrales Wampis. Nosotros, ya que nación, existimos de por sí, prescindiendo del reconocimiento del Estado peruano. Claramente es algo que consideramos importante, pero no predeterminante: ya tenemos legitimidad, la cual va a convertirse en derecho colectivo. (Shipiom Noningo, comunicación personal, 2019).*

Luego de la declaración del GTANW, los wampis expresaron: “Confiamos en que el Estado peruano apoyará nuestra iniciativa. Esto coadyuvará a cumplir con sus obligaciones para respetar los derechos fundamentales de los pueblos y naciones indígenas a determinar su propio futuro” (FOSPA 2016).

En el artículo 27 del Estatuto, se destaca cómo la unidad e indivisibilidad territorial del Estado peruano es respetada y reconocida. De hecho, la integridad territorial reivindicada por la nación Wampis se remite a la totalidad de los espacios cósmicos, de terrenos y de las aguas, bajo el manejo histórico de los wampis. En las palabras de Andrés Noningo Sesen, uno de los *Waimaku* (o visionarios Wampis):

*Aun seremos ciudadanos peruanos, pero esta unidad nos dará la fuerza política que necesitamos para explicar nuestra visión al mundo y a los Estados y empresas que solamente ven el oro y el petróleo en nuestros ríos y bosques. [Esta decisión ha sido tomada] en parte como una estrategia de defensa territorial, [por otra] como respuesta a los esfuerzos de dividirnos por comunidades. (FOSPA 2016).*

Las competencias mismas dentro de la nación Wampis están divididas entre las que serían exclusivas del gobierno autónomo y las que se quedarían en mano del Estado. Gil Inoach (comunicación personal, 2019) especifica lo siguiente:

*Nuestra concepción de economía y desarrollo es una que no genera afectaciones a la Naturaleza ni divisiones de clases sociales. En pocas palabras, ningún desequilibrio a nivel socioambiental. Incluyendo el tema espiritual, tenemos una visión holística de los diferentes espacios (cielo, tierra y agua) que nos permite mantener un equilibrio con la naturaleza. Nuestra prioridad y preocupación son las futuras generaciones y nuestro propio destino como pueblo. En concreto, nuestra visión se traduce de la siguiente manera: cuando se quiere una precisa materia prima, uno tiene que darle valor y crear el mínimo impacto posible al bosque. Además, se debe dar la garantía de que todos tengan posibilidad de acceso a los beneficios económicos que una actividad genera. Por supuesto, si hay familias desplazadas, la nación Wampis tiene que apoyar para establecer un cierto grado de reequilibrio: la economía regulada va por un camino adecuado en términos de reciprocidad, solidaridad y respeto, manteniendo los valores básicos para la existencia cultural. (Shipiom Noningo, comunicación personal, 2019).*

Competencias del GTANW	Competencias del Estado peruano
Ejercer la titularidad de las funciones autónomas de Gobierno Territorial Autónomo con <u>visión de pueblo</u> , estableciendo normas para su desarrollo y descentralizando instituciones internas para su gobernanza.	Ocuparse del <u>seguro universal</u> .
Diseñar y supervisar <u>políticas</u> de Gobierno Territorial Autónomo, las cuales son de cumplimiento obligatorio por todas las instituciones creadas al interior en todos los niveles de Gobierno Territorial Autónomo. Estas políticas definen los <u>objetivos prioritarios, los lineamientos y contenidos principales</u> de las políticas del Gobierno Territorial Autónomo, <u>los indicadores de cumplimiento y la provisión de servicios</u> que deben ser alcanzados y supervisados para asegurar el normal desarrollo de las actividades.	Regular el uso y aprovechamiento de <u>recursos del subsuelo</u> que no tienen relación de interdependencia de subsistencia con el indígena.
Establecer las políticas del Gobierno Territorial Autónomo, las cuales consideran los intereses generales de la nación Wampis y la diversidad de las realidades de cuencas y comunidades. Para su formulación, el Gobierno Territorial Autónomo establece los mecanismos de <u>coordinación</u> con los niveles de gobierno central, de cuencas y comunal e instituciones sectoriales, según requiera o corresponda a la naturaleza de cada política. El cumplimiento de las políticas del Gobierno Territorial Autónomo es de responsabilidad de las autoridades del gobierno central, los gobiernos de cuencas y gobiernos comunales. Las <u>políticas</u> de Gobierno Territorial Autónomo, los sectores e instituciones sectoriales las formula el PAMUK y es aprobada por el UUN IRUNDRAMU.	Asignar el <u>presupuesto</u> a las funciones autónomas.
<u>Regular</u> el uso y aprovechamiento <u>sostenible</u> de los recursos estratégicos, tales como los recursos hídricos, recursos forestales, así como el uso y administración del territorio, la fauna y la flora silvestre. El <u>monitoreo</u> lo realiza el <u>Gobierno Ejecutivo Central</u> a través de sus instituciones sectoriales. La función de regulación, así como el monitoreo se harán en estrecha e ineludible coordinación con el <u>gobierno de cuenca y gobierno comunal</u> .	<u>Mediar</u> para resolver conflictos de un pueblo con otro pueblo.

Competencias del GTANW	Competencias del Estado peruano
Ejercer la <u>titularidad</u> de la nación Wampis a través del Gobierno Territorial Autónomo ante el Estado y a nivel internacional.	<u>Consultar</u> a los pueblos en caso de medidas susceptibles de afectar los derechos colectivos.
Toda función, actividad, competencia, proyecto, programas que no hubiera sido asignado expresamente a otros niveles de gobierno corresponde al <u>gobierno de PAMUK</u> .	Intervenir y erradicar las <u>actividades ilícitas</u> como el narcotráfico, así como actuar frente a <u>grupos subversivos</u> .

En el artículo 84 de la sección Tarimat Pujut –economía y desarrollo productivo–, se puede leer:

*El sistema económico de la nación Wampis estará orientado al beneficio colectivo, equitativo en aplicación del principio de Esta, “Amek Yumamawaipa”, que consiste en la expansión del bienestar hacia los demás y al “Tarimat Pujut” (o sea, Vivir Bien). La prioritaria atención de la economía de la nación Wampis será el fortalecimiento del sistema cultural, seguridad y soberanía alimentaria, educación, salud, desarrollo de la medicina tradicional y demás necesidades colectivas, así como la investigación pura y aplicada en todos los conocimientos y necesidades de la nación Wampis.*

Entre las alternativas productivas, se considera la promoción de la piscicultura de pequeña escala y la producción de cacao y plátano.

Actualmente, el GTANW se ocupa de materializar el reconocimiento de la personalidad jurídica de la nación Wampis, o sea la acreditación a la titularidad de su ocupación territorial en su totalidad. Además, gestiona una escuela de líderes, la Escuela Sharian, que brinda formación sobre tres temas: derecho, liderazgo y gestión.

### **Gobierno Territorial Autónomo Awajún (GTAA)**

Después de los asháninca, los awajún representan el segundo pueblo indígena peruano más numeroso. Están ubicados en los departamentos de Amazonas, Cajamarca, San Martín y Loreto: en los márgenes del río Marañón junto con sus principales afluentes, o sea Cenepa, Chiriaco, Nieva y Santiago. Su territorio ancestral cuenta con 2 991 062.91 hectáreas y una población compuesta por 55 336 habitantes agrupados en 220 comunidades nativas (Gil Inoach, comunicación personal, 2019).

*Desde hace miles de años, nosotros hemos conservado nuestro territorio y la biodiversidad ecológica. En la misma medida en que hemos respetado al Estado, pedimos respeto de su parte también: pedimos la igualdad. Tenemos los mismos derechos que los otros ciudadanos peruanos, aunque nosotros –ya que pueblos indígenas– tenemos*

*también derechos colectivos. Incluso, si el Estado interpreta su territorio de manera unilateral, nosotros lo expresamos de manera holística: el territorio en su composición ambiental, social, cultural y tecnológica –si no está respetado por el propio sistema de gobierno y “crecimiento económico”– acaba por ser atropellado junto con los varios derechos, colectivos o individuales que sean. (Zebelio Kayap, comunicación personal, 2019).*

El tipo de “progreso” planteado en el sistema vigente –sea a través del Estado mismo o de actividades ilegales– en el territorio awajún incluye extracción y transporte de oro, madera e hidrocarburos (emblemático el caso ya expuesto del oleoducto norperuano), carreteras y centrales hidroeléctricas. Este tipo de actividades contamina ríos y suelos de toda el área circundante y es también responsable de un desmantelamiento social, incluyendo los conflictos entre las mismas comunidades (analizados antes), el comercio sexual y el consumo de alcohol.

Frente a todas estas amenazas que atentan contra su vida, los awajún han decidido tomar la ruta de la formación y consolidación de un gobierno autónomo y de un estatuto propio para tener la capacidad de exigir el respeto de la integridad de su territorio ancestral. “El autogobierno –en la medida de fortalecimiento de la decisión local del pueblo awajún– es uno de los cuatro ejes del *tajimat pujut* (o sea, vida plena), junto con territorio, identidad cultural y autodesarrollo (plan de vida)” (Gil Inoach, comunicación personal, 2019). La idea de autogobierno es la culminación de la visión indígena, awajún en este caso, de territorios integrales:

*Lo que estamos haciendo ahora es visibilizar el control ya ancestral del territorio de los pueblos indígenas. Sin embargo, desde que no hay ninguna autoridad reconocida por el Estado que administre este territorio, tenemos que hacer visible este control que tenemos de todas maneras. Lo único es que vamos a hacerlo de forma entendible para el Estado, o sea con representantes y con un sustento jurídico, antropológico y cartográfico de una tal existencia. Estamos intentando encontrarnos en un punto intermedio, combinando la figura de nuestro gobierno tradicional con la forma de relación con el Estado. (Gil Inoach, comunicación personal, 2019).*

Básicamente, este es un proceso que se ha comenzado a implementar desde la cosmovisión indígena awajún, según la cual las personas y la naturaleza constituyen una unidad y donde hay tres espíritus principales –Nugkui (espíritu de la tierra), Etsa (espíritu del bosque) y Tsuqki (espíritu del agua)– que ahí viven, protegen a los seres del bosque y del agua y orientan el uso del espacio y de las varias actividades, como las normas sobre el aprovechamiento de recursos. Estos espíritus constituyen fuentes de sabiduría: de ahí que los líderes awajún elaboran y sustentan –desde siempre– sus doctrinas y reglas, convirtiéndolas en normas que –con el pasar del tiempo– devienen consuetudinarias.

Esto es parte de la relación de interdependencia entre el pueblo, su territorio y otros seres: montañas, cataratas y ríos son lugares sagrados que engloban un respeto por la visión integral del espacio. Esta integralidad del territorio es parte de un bienestar común, que es una de las tres dimensiones intrínsecas de la concepción misma de territorio integral, junto con la dimensión espiritual y el hábitat. Ahí está la huella de la existencia de un pueblo.

Para entenderlo en términos occidentales, sabemos que la economía de mercado implica un sistema en el que el precio de los bienes es acordado mediante las leyes de la oferta y la demanda. El territorio tiene su propio sistema de normas, el cual, con una mínima alteración, cambia irreversiblemente y sufre daños. Sin embargo, el territorio va más allá. “El territorio nos da todo: es nuestra farmacia, nuestro hospital, nuestra ‘Iglesia’, nuestra ferretería, nuestro mercado. Lo único que tenemos que hacer es adaptarnos, aprender y aplicar, para convivir todos en conjunto. El territorio es un ser vivo”, explican todos los entrevistados awajún.

El territorio integral awajún se concibe, desde su proceso histórico, como multidimensional y dentro de una contraposición de intereses. El conjunto entre migración, colonización y colonialidad del territorio awajún, empuja a este pueblo a trazar nuevos diseños de defensa del territorio. Aunque organizado tradicionalmente por clanes y familias, la titulación de la tierra por comunidades está basada en criterios distintos a la concepción territorial y simbólica del pueblo Awajún. Además, les niega, o no reconoce, ciertos espacios que son otorgados solo bajo la cesión. Sin embargo, la figura de título comunal continúa para mantener su titulación oficial y personalidad jurídica, formando parte de la estructura de gobierno autónomo al mismo tiempo. “Como pueblo, unidos, vamos a protegernos. Pedazo por pedazo no tendríamos la fuerza necesaria para enfrentar a un Estado que aprovecha cada ocasión para ir concesionando. Seremos más libres teniendo una sola voz”, argumenta Agustina Mayan (comunicación personal, 2019).

En la elaboración del Territorio Integral Awajún, este se concibe como el “espacio con continuidad terrenal física” (Burneo Mendoza 2018: 51): la comunidad nativa presente en el departamento de Ucayali no es tratada como parte suya, desde que está geográficamente distante del conjunto presente en la zona noreste. También los migrantes que viven fuera del territorio ancestral van a participar “intelectualmente”, a través de su experiencia y asesoría, y las varias organizaciones indígenas van a ser incluidas en calidad de observadores del GTAA, Gobierno Territorial Autónomo Awajún (Burneo Mendoza 2018).

Todos los entrevistados se indignan cuando, desde el Estado y diversos sectores, se les acusa de estar contra del desarrollo. Precisan que “el tipo de ‘desarrollo’ planteado por el Estado es uno de tipo extractivista, para sacar todas

las materias primas posibles y contaminar el medioambiente y las comunidades. En nuestra visión, el desarrollo no debería destruir la naturaleza; no puede atropellar a la vida. En cambio, lo que nosotros queremos lograr es un desarrollo óptimo". Aquí están incluidas actividades como la agricultura, la caza y la pesca de subsistencia. A pesar de una intensificación actual de cultivos (como arroz y café) para el mercado, el uso central del bosque es para la extracción de madera para la construcción de viviendas y de botes, y su venta como materia prima; y para la extracción de plantas medicinales y otros recursos de menor uso, como hongos e insectos.

Volviendo al aspecto político-institucional, el pueblo Awajún empieza a elaborar su estatuto también el año 2014 (como el pueblo Wampis); sin embargo, por la amplitud de su territorio y las comunidades ubicadas en cuatro departamentos, se trata de un proceso distinto por su complejidad y su consolidación tomará un poco más de tiempo. A la fecha (marzo 2020), se ha realizado la socialización y consulta sobre territorio integral y gobierno autónomo en aproximadamente un 40% de la población total awajún. "Hasta ahora solo se ha observado que dos comunidades Awajún del Marañón con influencia de mineros ilegales han expresado no tener tiempo para participar en las reuniones de socialización. Las demás comunidades se han mostrado conformes con la idea de unidad territorial y con un solo gobierno", afirma Gil Inoach (comunicación personal, 2019). En 2018, las organizaciones definieron el contenido del estatuto (Castillo Fernández 2018), incorporando ocho títulos:

- I. Disposiciones generales
- II. De los comuneros/as del pueblo originario
- III. Dones de la naturaleza (que antes era del territorio y recursos naturales)
- IV. Del gobierno autónomo y su relación con el Estado
- V. De los deberes y derechos del Pueblo Tajimat Awajún
- VI. Justicia Tajimat Awajún
- VII. Tajimat Pujut
- VIII. Presupuesto del gobierno autónomo

La composición orgánica del GTAA va a basarse en la participación y aprobación por parte de las organizaciones indígenas, en un comité de asesores formado por líderes y dirigentes (Burneo Mendoza 2018).

Competencias exclusivas del GTAA	Competencias compartidas con el Estado peruano
Gobernanza del espacio de las comunidades nativas tituladas o en proceso de titulación al igual que las áreas que –en el marco actual– están todavía bajo potestad estatal	Actividades económicas o productivas (notoriamente las de matriz extractiva)
Justicia, aunque dentro del ordenamiento jurídico estatal peruano	Medidas de connotación comercial
Zonificación del territorio	
Normas para convivir con la naturaleza	
Programas socio-educativos	Seguridad del país
Salud pública	

En esta subdivisión de competencias, en caso –por ejemplo– de derrame petrolero, ¿quién va a juzgar a la empresa responsable? ¿Cómo funcionaría? Gil Inoach (comunicación personal, 2019) explica que:

*si este derrame contamina el territorio, claramente la empresa va a ser juzgada por la justicia awajún (o del pueblo correspondiente que practique el autogobierno). Es por esto que la justicia indígena debería estar preparada para las grandes multinacionales, aprendiendo los principios jurídicos, teniendo abogados, motivando bien sus propias sentencias. Se piensa en una combinación de los dos sistemas jurídicos, lo indígena y lo occidental. En la misma Constitución Política del Perú (artículo 149) se hace una coordinación entre la justicia estatal y la coordinada por las autoridades de las comunidades nativas basada en su derecho consuetudinario: este punto podrá ser desarrollado en reglas específicas a través del diálogo con el gobierno autónomo del pueblo bien organizado.*

En una visión más amplia y antes de conversar con el Estado sobre el territorio integral y el GTAA, el pueblo awajún y los representantes del GTAA han definido y consolidado su plan de vida para tener lineamientos políticos y una visión clara, permitiendo una mayor cooperación y participación de las comunidades. Además, se implementará un plan masivo de capacitación de líderes.

Aunque este estudio inicial no se propone explorar el rol de la mujer en el proceso del GTAA, pudimos recoger la lectura de algunas lideresas awajún respecto a este proceso:

*En esta lucha, nosotras, las mujeres, somos una pieza fundamental. Durante muchos años hemos estado invisibles, siempre detrás de los hombres, siempre como si nuestras voces nunca cuentan. Sin embargo, este proceso de GTAA incluye a las mujeres*

*como piezas históricas fundamentales: no solamente para complementar en elecciones políticas, sino que participamos también como parte del proceso, contribuyendo a la igualdad género, para que no seamos nunca más invisibilizadas. Estamos al costado de los hombres, ni adelante ni atrás. Por cierto, somos aquellas que mayormente preservan los conocimientos ancestrales de los pueblos originarios. (Agostina Mayan, 2019).*

## **La nación Achuar del Pastaza**

Asentados entre las riberas de los ríos Pastaza, Tigre, Corrientes, Huitoyacu y Morona, en la zona norte de la región de Loreto, en la frontera con Ecuador, los achuar tienen un territorio ancestral de 1 143 274 hectáreas (medición inicial), con una población de casi 11 mil habitantes organizada en 57 comunidades nativas (Gil Inoach, comunicación personal, 2019).

*Yo digo, desde muy antes, nuestros abuelos vivían en esta tierra. Por eso, hoy, yo también vivo en la misma tierra. Por eso les digo esta tierra es nuestra. Vemos las purmas y los campamentos de mis abuelos, de repente veo el entierro de mis abuelos, yo también cuando me muera les dejaré tierra para mis nietos, por eso la tierra es mía.*

Este es el preámbulo del Estatuto Territorial del Pueblo Achuar del Pastaza en Perú. Dentro del plan de vida achuar, los primeros elementos incluidos son el territorio ancestral e integral más la organización política y los derechos civiles y políticos. En este contexto, empujan su unidad étnica y política como elemento esencial, reconciliándose con otras comunidades y organizaciones tradicionalmente rivales. Solamente de esta manera pueden enfrentar mejor la amenaza de las empresas petroleras y dialogar de manera más eficaz con los municipios (Espinosa 2014). Siendo uno de los aspectos centrales de su plan de vida, el pueblo Achuar ha ido consolidando su propia identidad y cultura, incluyendo su visión, idioma, historia y espiritualidad, pero también sus valores, normas y formas de autogobierno a nivel institucional y socio-económico. Los achuar reivindican su presencia en un territorio que ancestralmente les pertenece por la conexión armónica de su vida física, cultural y espiritual con el bosque, desde mucho antes de la llegada de los colonizadores, que vanamente trataron de apropiarse de sus tierras, y aún antes del establecimiento de la frontera entre Perú y Ecuador.

En la actualidad, las concesiones de lotes petroleros a compañías extranjeras causan graves impactos medioambientales y sociales: desde los trabajos de sísmica, campamentos, helipuertos, maquinarias y trabajadores de la empresa hasta la contaminación de ríos, la huida de animales, la trata de personas, la transmisión de enfermedades y las divisiones entre comunidades y organizaciones, entre otros. Los lotes petroleros 64, 166 y 196 vigentes que ocupan el 60% de la totalidad del territorio ancestral integral Achuar nunca han tenido el consentimiento del pueblo; el Estado tampoco se ha molestado en hacer un proceso de consulta previa, libre e informada. Frente a la invasión de estas industrias extractivas, la explotación de

madera y la minería, el pueblo Achuar continúa pidiendo el reconocimiento del derecho a la “titulación colectiva” de su territorio ancestral e integral, con todos sus recursos naturales, tan indispensables para su supervivencia y vida plena. La falta de reconocimiento y acceso al territorio integral impide el ejercicio del derecho de este pueblo indígena a la libre determinación, un derecho que el Estado peruano tiene la obligación de respetar y cumplir por su compromiso ratificado en varios tratados internacionales. El reconocimiento administrativo de la personalidad jurídica de su pueblo le permitirá ejercer varios derechos, entre ellos el título de propiedad colectiva y su participación en el Consejo Regional de Loreto, así como gozar de ventajas, como la posibilidad de tener RUC, hacer bionegocios o recibir donaciones.

El tipo de autonomía organizativa planteada por la nación Achuar se presenta en tres niveles:

- Federación de Nacionalidad Achuar del Perú (FENAP), a nivel del pueblo;
- ATI (Achuarti Irúntramu), AIM (Asociación Indígena del Morona) y ORACH (Organización Achuar Chayat), a nivel de cuenca;
- las 45 comunidades que forman su base.

La FENAP representa a la organización de autogobierno y al pueblo Achuar del Pastaza. Actualmente está impulsando e incidiendo en tres demandas fundamentales:

- el reconocimiento de la personalidad jurídica de los Achuar del Pastaza, en tanto pueblo, con la FENAP como instancia de autogobierno y representación;
- el reconocimiento y la orden de titulación de la propiedad del territorio ancestral integral que incluya todo el hábitat y los recursos necesarios para su sustentamiento físico, cultural y espiritual, rechazando títulos de “cesión en uso”;
- la declaración de nulidad de todos los lotes petroleros y otras autorizaciones que han sido conferidos sin consulta o consentimiento previo del pueblo.

El primer punto constituye la base para seguir adelante con los otros dos, desde que su rechazo incide sobre el derecho de la integridad del territorio ancestral y de todos sus derechos colectivos e individuales. Su justificación jurídica está sustentada en los instrumentos internacionales (Convenio n.º 169 y DNU DPI), los artículos 89 y 191 de la constitución peruana y otros reglamentos internos, así como en una rica jurisprudencia del Tribunal Constitucional (TC) –como el reconocimiento de la categoría de pueblos indígenas y sus territorios integrales– y de la Corte Interamericana de Derechos Humanos (Corte IDH).

La FENAP presentó el 2011 un procedimiento administrativo ante el Gobierno Regional de Loreto para el reconocimiento de su personería jurídica. Asimismo, el lote 64, dado en concesión en 1995 sin el consentimiento de las comunidades achuar, ha sido entregado a varias compañías internacionales, dejando pasivos y externalidades ambientales que nunca fueron remediadas. Entre 2008 y 2012, tuvo lugar una movilización que buscaba expulsar de su territorio a la compañía petrolera canadiense Talismán, cuya concesión había sido asumida por Petroperú. Desde 2014, el lote petrolero está en manos de la empresa petrolera GeoPark y de Petroperú, por un convenio de inversión conjunta. Dos años después obtuvieron la autorización estatal para realizar las actividades exploratorias en dicho lote. Pero, sin el financiamiento de inversionistas estadounidenses como JPMorgan Chase y BlackRock, la chilena GeoPark no podría llevar a cabo tales operaciones. Este ejemplo es explicativo del hecho que no solamente es una agresión a los derechos del pueblo Achuar del Pastaza, sino que aquí están en juego también amenazas medioambientales y riesgos financieros (Oddo, 2019).

Después de una larga lucha, fueron aprobadas la ordenanzas n.º 010-2016-GR-CAJ-CR de Cajamarca y n.º 014-2017-GRL-CR de Loreto, que constituyen las únicas en el Perú que acreditan la personalidad jurídica a un pueblo originario y no solo a sus comunidades atomizadas. Además, el Gobierno Regional de Loreto (GOREL), mediante Resolución Ejecutiva Regional n.º 253-2018-GRL-P, declara el reconocimiento de la personalidad jurídica del pueblo Achuar del Pastaza con las 45 comunidades que componen la FENAP, encargando el cumplimiento de la respectiva ordenanza. Como mencionamos anteriormente, el 2018 llegó la resolución del Segundo Juzgado Civil de Iquitos para que el GOREL proceda con el cumplimiento de su ordenanza. Sin embargo, la Superintendencia Nacional de los Registros Públicos (SUNARP) y la Superintendencia Nacional de Aduanas y de Administración Tributaria (SUNAT) rechazaron registrarlo, bajo la “justificación” de que tal inscripción no era posible por la existencia de libros de asociaciones o comunidades y no de pueblos originarios. A este atropello, se añade la acción del Ministerio de Cultura (MINCU) que, por medio de la Presidencia del Consejo de Ministros (PCM), interpuso acciones de inconstitucionalidad contra las dos ordenanzas por “conflicto de competencia” y porque tal reconocimiento llevaría conflictos sociales al país. Tal intervención representa “un claro retroceso que va contra el principio de progresividad de derechos dentro del Derecho Internacional” (Yrigoyen, como se cita en Oddo, 2019). La FENAP ha sustentado también que la competencia del reconocimiento de la personalidad jurídica ha sido históricamente de diversas entidades y que actualmente pertenece a los gobiernos regionales. Por lo tanto, el MINCU no tendría que impugnar la resolución de los gobiernos regionales que reconocen al pueblo Achuar, sino identificar y reconocer a los pueblos indígenas a través de una “base de datos de pueblos indígenas u originarios”. Todo eso impide también que otros pueblos originarios puedan avanzar una demanda similar ante sus respectivos gobiernos: “apenas hay un pueblo en el Perú que tiene personalidad jurídica reconocida. Y apenas hay dos ordenanzas regionales que permiten el

reconocimiento de la personalidad jurídica cuando debería ser en todo el país que se garantice el reconocimiento de la personalidad jurídica de pueblos y de las organizaciones de pueblos” (como se cita en Oddo, 2019).

Después del plantón de una delegación FENAP delante del TC en julio de 2019 para exigir la resolución de las tres acciones aún pendientes de ser juzgadas, este tribunal declaró como fundada en parte las acciones de inconstitucionalidad presentadas por el MINCU. De hecho, el pronunciamiento en contra de las dos ordenanzas regionales revela una perspectiva centralista, más aún teniendo en cuenta que no existe una norma específica para identificar y reconocer a los pueblos originarios. Además, la sentencia deja en pie la resolución que otorga personalidad jurídica al pueblo Achuar del Pastaza. A tal propósito, IIDS ha pedido una aclaración del TC. A la fecha, se está esperando una respuesta.

### **Conclusiones**

Los procesos de los pueblos indígenas Wampis, Awajun y Achuar reafirman su territorialidad y representatividad, así como la ruta que cada uno ha decidido seguir frente a las graves amenazas que se ciernen sobre el presente y futuro de sus territorios ancestrales, a la falta de voluntad política del Estado para reconocerlos como pueblos y naciones y a la vulnerabilidad cultural y existencial en que se encuentran. De ahí, su búsqueda de formas “alternativas” de defensa de sus territorios integrales: la filosofía más amplia e integral de estos pueblos amazónicos ha sido invisibilizada por el Estado peruano, desde su idea de tierra en un sentido puramente productivo y de control político-territorial como garantía del funcionamiento del sistema económico-extractivista y depredador que lo sostiene. Los pueblos indígenas conciben el territorio desde una lógica diferente: como el centro fundamental de la vida y de su identidad, que impregna una sabiduría ancestral, con seres que lo habitan que hay que respetar y cuidar. Imaginando y construyendo autonomías específicas organizadas, estos pueblos están poniendo en marcha procesos que cuestionan el Estado nación y el modelo de desarrollo dominante, para fortalecer su articulación, revertir la fragmentación y visibilizar sus identidades territoriales. Es en este sentido que se despliega la lucha de los movimientos indígenas que solicitan reconocimiento y garantías a sus derechos colectivos.

Estos procesos son la expresión del ejercicio de la libre determinación. Desde una perspectiva descolonizadora, este derecho constituye un principio orientador para la autodeterminación indígena de su propio plan de vida; pero también podría ser entendido por el Estado como un elemento fundamental para que, a partir de un diálogo intercultural, se profundice la democracia y se busque un modelo de desarrollo que respete los derechos de los pueblos indígenas. Los pueblos analizados a lo largo de este artículo han optado por el camino de la autonomía, cuyas bases son el territorio integral ancestral y el gobierno autónomo. El territorio integral involucra elementos de carácter político, jurisdiccional, administrativo, económico, cultural, simbólico y ecológico, con una base política-territorial estable. El gobierno autónomo

plantea que cada pueblo indígena disponga de autoridades y competencias propias y sea capaz de tomar decisiones en determinados asuntos internos. Aunque los pueblos indígenas amazónicos han tenido históricamente su propia autonomía, ahora esta depende de diversos factores como la personalidad jurídica, que debe ser otorgada en el marco de la centralista y hegemónica arquitectura estatal peruana vigente.

El tipo de autonomía que están construyendo es un sistema de organización para desplegar el derecho a la libre determinación dentro del Estado peruano. Para que esto sea posible, se necesitaría la descentralización político-institucional y la reasignación de poderes, así como también cambiar profundamente la actual arquitectura estatal. Se requiere una "alianza" o acuerdo entre el Estado y los pueblos indígenas amazónicos, o mejor dicho, entre el gobierno central peruano y las entidades autónomas. En otros términos, sería crucial una renegociación constitucional que pueda garantizar una mayor democratización y participación sociopolítica de los pueblos indígenas ancestrales en las instancias de toma de decisiones de la vida política y económica del país. La inclusión y la presencia pública de estas naciones indígenas podrían materializarse a través de la viabilidad y consolidación de estos procesos de libre determinación concretizados en las formas de territorio integral y gobierno autónomo dentro de las mismas fronteras republicanas. Todo esto constituiría un propósito esencial para profundizar la democracia, haciéndola más intercultural: un paso es reconocer y valorar la presencia de las culturas indígenas y hacer que esto se exprese en políticas públicas; otro paso tiene que ver con la concreción de una institucionalidad indígena que les brinde a los pueblos indígenas un espacio político y socioeconómico dentro del supuesto Estado nacional. La clase dirigente del país que se prepara para celebrar el bicentenario de la independencia del Perú, debe entender que este acontecimiento, más que para celebrar, debe servir para asumir el reto de reconocer el ejercicio de la autonomía y la libre determinación de los pueblos indígenas amazónicos, sus territorios integrales ancestrales y la construcción de sus gobiernos autónomos como alternativas para alcanzar vida plena y buen vivir, garantizando su participación democrática en las instancias de toma de decisiones y la arquitectura del Estado. En todo caso, los pueblos Wampis, Achuar y Awajun han iniciado un proceso, sustentado en su derecho a la libre determinación, que parece irreversible.

## Referencias bibliográficas

- Aparicio, Pedro Mayor y Bodmer, Richard.  
2009 *Pueblos indígenas de la Amazonía peruana*. Iquitos: Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía (CETA).
- Burneo Mendoza, Ricardo.  
2018 “Territorio integral indígena, una propuesta awajún”. En: *Iztapalapa. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 85, año 39: 33-57.
- Calhoun, Craig. ‘Nationalism and Ethnicity’.  
1993 En: *Annual Review of Sociology*, 19: 211-239.
- Castillo Fernández, Marlene.  
2020 “Pueblo awajún camino a su reconocimiento”. En: *Vigilante Amazónico* <<https://saipeperu.org/2018/04/13/pueblo-awajun-rumbo-a-su-reconocimiento-como-gobierno-autonomo/>> 2018 (febrero 2020).
- Chirif, Alberto y García Hierro, Pedro.  
2007 *Marcando territorio. Progresos y limitaciones de la titulación de territorios indígenas en la Amazonía*. Copenhague: IWGIA.
- Corte Interamericana de Derechos Humanos.  
2020 *Caso del Pueblo Saramaka vs. Surinam*. Sentencia del 28 de noviembre de 2007 <[http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec\\_172\\_esp.pdf](http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_172_esp.pdf)> (enero 2020)
- Espinosa, Oscar.  
2019 “La lucha por ser indígenas en la ciudad: el caso de la comunidad shipibokonibo de Cantagallo en Lima”. En: *RIRA*, 4, n.º2 (2019): 153-184.
- 2020 *Estatuto Territorial del Pueblo Achuar del Pastaza-Perú*. <[http://racimosdeungurahui.com/images/joomlaart/demo/Estatuto\\_Territorial\\_Achuar.pdf](http://racimosdeungurahui.com/images/joomlaart/demo/Estatuto_Territorial_Achuar.pdf)> (enero 2020)
- 2020 *Estatuto del Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampis*. Irutkamu Soledad: 29 de noviembre de 2015 <<http://nacionwampis.com/wp-content/uploads/2017/05/estatuto-constitutivo-del-gobierno-territorial-autc3b3nomo-de-la-nacic3b3n-wampc3ads.pdf>> (enero 2020)
- FOSPA.  
2020 Wampis conforman Primer Gobierno Autónomo Indígena <<http://www.forosocialpanamazonico.com/wampis-conforman-primer-gobierno-autonomo-indigena/>> 2016 (febrero 2020)

- García Hierro, Pedro; Hvalkof, Søren y Gray, Andrew.  
1998 *Liberación y derechos territoriales en Ucayali-Perú*. Copenhague: IWGIA.
- Marquardt et al.  
2018 "Forest Dynamics in the Peruvian Amazon: Understanding Processes of Change". En: *Small-scale Forestry*, 18: 81-104.
- Mendoza Frisch, Verónica.  
2020 *Pueblos indígenas, consulta previa, gobernanza territorial y recursos naturales*. Lima: Brot für die Welt.
- Niezen, Cecilia.  
2020 "Pueblos indígenas de Bolivia y Perú en busca de un modelo de gobernanza". En: *Mongabay*, <<https://es.mongabay.com/2018/08/bolivia-peru-pueblos-indigenas/>> 2018 (enero 2020)
- Oddo, Debora.  
2020 "Plantón Achuar, por el reconocimiento de su pueblo: 'Si es necesario iremos hasta la Corte Interamericana de Derechos Humanos'". En: *CAAAP* <<http://www.caaap.org.pe/website/2019/07/09/planton-achuar-por-el-reconocimiento-de-su-pueblo-si-es-necesario-iremos-hasta-la-corte-interamericana-de-derechos-humanos/>> 2019 (febrero 2020)
- Parellada, Alejandro; García-Alix, Lola y Dahl, Jens.  
2019 *Los derechos de los pueblos indígenas a la autonomía y al autogobierno como una manifestación del derecho a la autodeterminación*. Copenhague: IWGIA.
- Pulgar-Vidal, Manuel.  
2016 *El largo proceso hacia el éxito. Rol, retos y oportunidades para el Perú*. Lima: Ministerio del Ambiente.
- Sierra Praeli, Yvette.  
2020 "Perú: histórica sentencia ordena titulación de territorio Achuar". En: *Mongabay* <<https://es.mongabay.com/2018/01/peru-achuar-titulacion-territorio/>> 2018 (enero 2020)
- Territorio Indígena y Gobernanza.  
2020 "Tierra y Territorio". <[http://territorioindigenaygobernanza.com/web/per\\_04/](http://territorioindigenaygobernanza.com/web/per_04/)>2020 (10 de marzo 2020)
- Vega, Ismael y Villapolo, Leslie (coord.).  
2018 *Territorio Integral Tajimat Awajun. Fundamentos legales, antropológicos y políticos*. Lima: CAAAP-ORPIAN-P.

Vega, Ismael.

2000 "Entre guerreros y concertadores: cultura política en los líderes indígenas de la Amazonía". En: Ansión, Juan; Diez, Alejandro y Mujica, Luis (eds). *Las formas de autoridad en espacios locales rurales y urbanos: una interpretación desde la antropología*. Lima: PUCP, pp 125-147.



# ENTRELAZAMIENTOS ENTRE CUERPOS Y TERRITORIO EN LA CRIANZA KICHWA LAMISTA

Anahí Chaparro

Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica

## Resumen

Este artículo explora la relación cuerpo-territorio a partir de las diferentes formas en que los kichwa lamista y los lugares que habitan se constituyen mutuamente. Para ello, considera cómo la crianza de los seres humanos, los animales, las plantas y otros seres implican compartir alimentos y cuidados que permiten sintonizar los cuerpos y desarrollar afectos. Estas nociones nos aproximan a la definición política de territorio que las comunidades están demandado como un derecho y a los mecanismos de conservación que obstaculizan estas relaciones. Los lugares que habitan los kichwa lamista –sus chacras, sus caminos en el monte, los ojos de agua– participan en la crianza. Los mecanismos implementados que han obstaculizado estos vínculos no han logrado desarraigar el gusto por la sal del monte ni la valoración de la fuerza de quien sabe caminar y hacer parir. Estos continúan constituyendo el buen vivir desde la concepción de la socialidad lamista.

Palabras claves: Territorio–cuerpo–Kichwa Lamista–Amazonía–crianza

## Abstract

This article explores the body-territory relationship based on the different ways in which the Kichwa Lamista and the places they inhabit constitute each other. To do this you have to consider how the raising of humans, animals, plant and other beings involves sharing food and care that allows bodies to adjust themselves and develop emotions. These notions bring us closer to the political concept of territory that the communities are demanding as a right and against mechanisms for conservation that are an obstacle to these relations. The places that the Kichwa Lamista inhabit –their gardens, paths in the forest, the springs– participate in nurture. The conservation mechanisms implemented are an obstacle to these relationships but have not eliminated the taste for natural salt, the desire to walk and give birth in the forest. These continue to constitute the concept of the good life for Lamista society.

Key words: Territory-body-Kichwa Lamista-Amazon-nurture

## Introducción

Este artículo explora la relación cuerpo-territorio a partir de las diferentes formas en que las personas kichwa lamista –de la comunidad de Alto Pucalpilllo en particular– y los lugares que habitan se constituyen mutuamente. En este sentido, retomo las reflexiones de Gow (1995), a partir de su trabajo con los yine del Bajo Urubamba. Según este autor, las personas no solamente otorgan un significado al paisaje. Sus vidas están íntimamente ligadas a él en tanto este tiene una participación activa en la constitución de las personas y sus relaciones a través de la consubstancialización que produce el cuidado mutuo que permite su crecimiento y reproducción. Así, para Gow, tanto las prácticas de cultivo y regeneración del bosque, como las narrativas míticas y la curación con plantas medicinales forman parte de las acciones significativas a partir de las cuales las personas y su entorno se involucran mutuamente.

Estas reflexiones se alimentan de los estudios antropológicos sobre las tierras bajas sudamericanas que –desde Da Matta (1976), Overing (1977), Seeger, Da Matta y Viveiros de Castro (1979) y Viveiros de Castro (1996)– reconocen la importancia de la alimentación y la manipulación de los fluidos corporales como modos de consubstancialización en el proceso continuo de constitución de las personas y reproducción del parentesco, en contraposición a una noción de parentesco biológico definido en la concepción y nacimiento. En estas investigaciones, la incorporación o familiarización de la alteridad de otros seres (personas, animales, plantas y otros) ocupa un papel central. Aunque con diferentes matices, relacionados también a las diferencias entre los distintos pueblos, estas acciones permiten percibir cómo las relaciones de los humanos con los no humanos –sea de los chamanes con sus espíritus ayudantes, de los cazadores con sus presas o de los hombres y mujeres con sus plantas o animales domésticos, entre otros– también forman parte de las relaciones de parentesco o crianza (*wiway*, que en kichwa lamista se traduce como “criar”). En este sentido, investigaciones recientes, que retoman contribuciones tanto de la antropología como de la arqueología, enfatizan la familiarización de las plantas y los animales –no la domesticación– como el modo de relación que ha constituido el paisaje amazónico (Fausto y Neves 2018).

Este artículo, en diálogo con los autores que discuten la estética de la convivialidad en distintos pueblos amazónicos –como la que describen en la introducción de su libro compilatorio Overing y Passes (2000), Santos-Granero (1991) sobre los amuesha; y Belaunde (1992) sobre los airo-pai–, plantea una reflexión sobre cómo la crianza de los parientes y la familiarización de los otros, en las comunidades kichwa lamista, pasan por desarrollar el querer, vinculado a formar cuerpos semejantes y al deseo de permanecer juntos. Desde esta perspectiva, también se enfatiza cómo el conocimiento y su transmisión están insertos en relaciones de intimidad que implican el reconocimiento del otro en tanto sujeto semejante, aunque no igual.

La población que se identifica hoy en día como kichwa lamista o de Lamas está constituida por familias que proceden de esta ciudad, específicamente del Wayku, como se denomina a la parte baja de la misma. Lamas fue el mayor centro colonial donde se concentraron distintos pueblos indígenas del río Mayo y de la parte media y baja del río Huallaga. Los kichwa de Lamas, dependiendo del contexto, pueden diferenciarse de otros kichwa de la región San Martín, vinculados a otros antiguos centros coloniales, como los de Sisa o los del Huallaga. Actualmente, las familias lamista mantienen una forma de residencia multilocalizada caracterizada por un movimiento constante entre sus pueblos, los de sus parientes, Lamas, sus chacras y sus lugares de caza, pesca y recolección. Sus caminos abarcan diferentes microclimas y tipos de tierra entre los 400 y 2 500 metros sobre el nivel del mar.

No obstante, estos movimientos se ven enfrentados por las limitaciones que les dificultan mantener sus relaciones con los lugares que habitan. En las últimas décadas, la población kichwa de San Martín ha sido desplazada de las partes bajas y más fértiles de las cuencas debido al aumento exponencial de la inmigración de los Andes, desde la construcción de la carretera Fernando Belaunde Terry que, en muchos casos, ha generado una confrontación violenta. A ello se han sumado las políticas regionales de gestión ambiental que, en los últimos quince años, entre otras estrategias, han implicado la creación de áreas de conservación que criminalizan sus actividades (ver Chaparro y Valderrama 2017 y Chaparro 2018). En este sentido, a lo largo de este texto, llamo la atención sobre diferentes mecanismos que han buscado disciplinar los cuerpos de los kichwa lamista – retomando las reflexiones de O’Dwyer (2016) sobre la situación de los awá-guajá ante los incendios forestales– al restringir su caminar y las relaciones entre las personas y los lugares que este andar genera.

Esta reflexión parte de mi experiencia con los kichwa en San Martín. Desde agosto de 2013 hasta febrero de 2016 y de julio de 2018 a diciembre de 2019, trabajé en esta región, en el Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, en proyectos centrados en el acompañamiento a las organizaciones indígenas para la defensa de sus derechos territoriales. Asimismo, realicé mi investigación de maestría junto a las personas de la comunidad kichwa de Alto Pucalpilllo sobre su sentido de caminar y el vínculo con sus relaciones de crianza frente a las fronteras que interrumpen su flujo (Chaparro 2018). Las ideas presentadas aquí fueron desarrolladas en este estudio. Algunos de los integrantes de esta comunidad han sido denunciados por los funcionarios del Área de Conservación Regional “Cordillera Escalera” por realizar labores agrícolas dentro de esta área. En este contexto, entre sus caminos, me detuve más tiempo en los que los conectan con estas montañas.

Así, este artículo se centrará primero en la crianza entre seres humanos, en la que la alimentación y otros cuidados corporales tienen un papel central para el desarrollo de los afectos y la formación de las personas. Luego, se enfatiza la

influencia de la sal, cuya importancia está presente tanto en las nociones de salud y enfermedad, como en las de humanidad y alteridad, y en la constitución de los caminos kichwa lamista. A continuación, considero diferentes formas en las que los seres humanos crían a los animales del monte, las plantas y los ojos de agua al compartir también alimentos y cuidados que permiten sintonizar los cuerpos. Finalmente, exploro cómo estos vínculos de intimidad, que implican reconocer al otro como sujeto, están presentes en las relaciones de posesión y en las diferencias entre compartir y mezquinar.

### **Crianza de los cuerpos-temperamentos**

En Alto Pucapillo, la crianza de los hijos implica una serie de cuidados y acompañamientos para formar su cuerpo y carácter –los cuales no son entendidos como aspectos diferenciados–, para que sean *sinchikuna* (duros y fuertes) y trabajadores, no perezosos ni dormilones. Los padres y los abuelos –generalmente los paternos, con quienes los niños suelen vivir los primeros años de vida– juegan un papel fundamental en su formación desde que están en el útero de la madre.

Así, mediante las relaciones sexuales, la alimentación y las actividades de ambos padres, algunos elementos del ambiente son evitados, mientras otros son transmitidos para la formación del feto. Esto implica restricciones de algunas sustancias y actividades, mientras otras son priorizadas y otras moduladas antes, durante y después del parto. Por ejemplo, de acuerdo con doña Jesús Guerra Cachique, un bebé es llamado *caiguachito* cuando nace bien tranquilo debido a que la madre comió mucha caigua – abundante en las huertas de la comunidad– cuando estaba embarazada. El embarazo de la mujer también afecta a la chacra. Según los testimonios recogidos por Faiffer y Belaunde (2016: 77), las mujeres encinta no pueden participar en la cosecha porque las plantas se pueden secar o entrar en una chacra con frijoles porque estos se malogran.

Hoy en día, los partos en casa son poco frecuentes debido al temor de las parteras de ser denunciadas por el personal de los hospitales en caso de complicaciones y a los gastos adicionales para la emisión del certificado de nacimiento, que las madres entienden como multas. Debido a ello, no se suele recuperar la placenta. Cuando el parto es realizado en casa, esta puede ser enterrada en varios lugares vinculados a la familia: en la chacra, el cementerio, una tierra pantanosa o húmeda cerca de la casa –elemento intermedio entre el agua y el monte, según Scazzocchio (1979: 268)–, la casa de las hormigas –para que sea caminante y fuerte como una hormiga– o del armadillo (Tapullima 2012; Faiffer y Belaunde 2016). Según afirma don Custodio Sangama Sangama:

*La placenta del llullito (bebido) se entierra en las partes húmedas de la tierra más conocido por nosotros como los fangales, en el ishpanero de la casa, debajo del árbol del*

*indano (árbol medicinal), esto para que nuestros hijos sean reconocidos y cuidados por las ánimas del monte, del agua y de la chacra (en Tapullima 2012: 305).<sup>1</sup>*

Estos cuidados continúan después del nacimiento mediante ciertas dietas y otras restricciones que tienen que cumplir la madre y el padre. El aire –relacionado a los difuntos– es peligroso para el bebé y la madre. Por eso, se puede ver a los recién nacidos y a sus madres con un pañuelo atado en la cabeza. También le convidan al bebé remedios vegetales y se realizan otros tratamientos corporales. Según don Purificación Cachique Tuanama, a los varones se les ata un hilo en la muñeca con una semilla para que sean buenos leñadores o con un hueso de añuje para que sean buenos montaraces (en Waman Wasi 2015). En este sentido, para los lamista –así como para otros pueblos amazónicos, como señalan Kensinger (1995) y McCallum (1996), a partir de una reflexión sobre la epistemología Kaxinawá– no es posible desligar el conocimiento del cuerpo. Uno de estos conocimientos, como afirman en Alto Pucalpillo, es caminar en la montaña. Esto implica saber pisar en el terreno accidentado, controlar el peso del cuerpo y la carga usando una pretina colocada en la cabeza, no hacer ruido para no espantar a los animales ni enfadar a las ánimas del monte, imitar los sonidos del bosque, preparar el cuerpo con ciertas plantas para tener fuerza y que los animales se acerquen, entre otros cuidados.

Mientras van creciendo, los niños asumen progresivamente algunas responsabilidades. Los adultos llevan a los niños a la chacra para que se acostumbren a no ser perezosos y a cargar todo lo que crían. Como afirma doña Carolina Guerra Cachique, esto les enseña a pensar en la familia, en lo que hace falta en la casa y en la cocina, para que sean después buenos padres y madres (en Tapullima 2012: 305).

El proceso de aprendizaje corporal puede notarse también en la relación que establecen las jóvenes con la arcilla al beber el agua donde limpian los instrumentos para raspar y alisar las primeras piezas de cerámica que han hecho. Como señala Belaunde (2017: 30), se considera que es mediante esta incorporación que ellas pueden desarrollar sus habilidades como ceramistas.

También, desde niños se comienzan a distinguir las diferencias entre hombres y mujeres que permiten a cada uno establecer relaciones con otros seres del mismo género. Así, por ejemplo, la palmera del coco congenia con las mujeres. La primera hija es la más indicada para sembrarla. Si lo hace un varón, nace macho. Pero, de acuerdo a doña Rogelia Sangama Sangama, de Alto Pucalpillo, las mujeres pueden

---

1 Parte de los testimonios aquí citados han sido recogidos por personas vinculadas a las organizaciones no gubernamentales Asociación Rural Amazónica Andina Choba Choba y Waman Wasi Centro para la Biodiversidad y Espiritualidad Andino Amazónica –ambas asociadas al Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas (PRATEC)– en publicaciones sobre los saberes para la crianza de la chacra y el monte, a partir de un trabajo de más de 20 años con los kichwa lamista. En estos, se mantiene los nombres originales, así como en este artículo, para respetar los aportes de los conocimientos que han transmitido.

golpearlas con sus calzones con menstruación, temprano por la mañana, en silencio, para voltearlas de macho a hembra.

Cuando son adultos, el modelamiento del cuerpo, del carácter y de los afectos continúa a través de la ingestión o baños de plantas medicinales y del cuidado del uso de la fuerza. Los hombres y mujeres se cuidan de hacer esfuerzos, como cargar mucho peso o jalar con mucha fuerza, porque se pueden lisiar el ombligo o el estómago y darles diarrea y dolor de espalda. Por eso, atan uno o varios *chumbes* (cintos tejidos) a esa altura del cuerpo. En Alto Pucalpillo, algunas mujeres han curado a sus maridos con tratamientos de plantas medicinales porque tomaban mucho aguardiente y no estaban cumpliendo con sus responsabilidades. En este sentido, Leonardo Tapullima comenta también sobre algunas purgas que se convidan para formar el carácter de las personas:

*Durante la convivencia del hombre con una mujer, muchas veces el temperamento del hombre es fuerte y agresivo, para eso la mujer prepara una papita de la shimipampachana macho, le machaca y le invita en la tasa de café o chicha, para que pueda tener una actitud de paciencia y cariño. Pero si la mujer también presenta esas actitudes se le invita a ella también la shimipampachana hembra en una bebida o en una taza de café (2012: 314).*

Dentro de las dietas que realizan quienes se quieren convertir en médicos, cada purga los afecta de una forma diferente. Así, una persona puede convertirse en diferentes tipos de *yachak* (aquel que sabe), como en *ninaruna* (persona de fuego) o en *yakuruna* (persona de agua) si toman *ninakaspi* (palo de fuego) o purgas de agua. También existen purgas de cerro y muchas de sogas, como afirma Efraín Sangama Amasifuen, de la Comunidad Nativa El Narajal (en Waman Wasi 2013: 75). Don Rister Tangoa Pisco de la Comunidad Nativa de Tununtunumba, en el Bajo Huallaga describe la incorporación del conocimiento de las plantas como parte de un proceso de familiarización:

*[El monte y el agua] escogen a la persona a quien dejar su sabiduría de sanación, porque ellos también quieren seguir conversando con los humanos [...]. A veces los humanos queremos ser curanderos a la fuerza, pero si el monte y el agua no te reconoce parte de su familia... Ellos también están muy preocupados por la comunidad humana (en Waman Wasi 2013: 77).*

Por su parte, de acuerdo a cómo se expresan en Alto Pucalpilo, los hijos crían también a sus padres cuando son mayores, principalmente los que se quedan viviendo en la misma casa. Estas relaciones de cuidado mutuo también incluyen a los abuelos con los nietos, como en el caso de los *wiwachos*, término que puede traducirse como criado. Estos últimos pueden no haber crecido con sus padres *legítimos* -modo usado para referirse a los familiares consanguíneos o afines cuando se quiere marcar la diferencia con el uso de la terminología de parentesco clasificatoria- por diferentes motivos, como cuando no se reconoce la paternidad,

o cuando los padres están lejos por razones laborales o porque estos se separaron y conformaron nuevas parejas, entre otras razones. En estos vínculos, frecuentes en las comunidades lamista, también se enfatiza la importancia de que los nietos acompañen a sus abuelos en su vejez.

De la misma manera, también buscan acostumbrar a aquellas personas con quienes desean convivir, como a las mujeres afines. Desde que una nueva pareja empieza a vivir junta, la residencia es, salvo excepciones, patrilocal. Así, se espera que las nueras ayuden en la casa de los padres del cónyuge, como se expresa en los consejos dados durante en la ceremonia de *apresentación* (ver Choba Choba 2000: 59-63), cuando la familia del novio va a visitar a la de la novia después de que estos han huido juntos. Pero, incluso si se espera un comportamiento determinado de las nueras, sus sentimientos también son considerados para mantener la relación, puesto que se quiere que ellas se acostumbren a su nuevo hogar y no deseen irse. Esto no quiere decir que esa opción sea fácil. En casos de una posible separación, la familia interviene, aconseja a la pareja e intenta convencerla de quedarse juntos.

Acostumbrar es un término usado también para referirse a la familiarización de otros seres –como se detallará más adelante– y para expresar la relación del *wiwacho* con sus criadores. Uno de los hombres de Alto Pucalpilllo se expresó de esa forma al explicarme porque su tío lo invitó a hacer su chacra en su terreno. “A mi tío le he acostumbrado”, dijo, porque cuando él era pequeño se crió con el hermano de su padre debido a que este último estaba en el servicio militar. Fue él quien acostumbró a su tío a seguirlo a donde fuera, lo que también muestra el nivel de autonomía y agencia de los niños lamista, enfatizadas en este y otros momentos en los que se respeta sus decisiones.

Como señala don Pedro Sangama Sangama en la siguiente cita, las relaciones de crianza se vuelven recíprocas a partir de la memoria de los cuidados recibidos. A partir del cariño y de hacer las cosas con gusto, la familia se mantiene unida. Las relaciones no son concebidas como algo dado. Si no existen vínculos de cuidado, las personas pueden querer marcharse.

*Por eso, desde niños vamos aprendiendo todas las mañanas de la choba choba y saber criar de todo en la chacra, para saber de grande como criar a la familia. Desde que nacen los niños y niñas, los padres deseamos de todo para nuestros hijos, para que ellos cuando sean adultos nos acerquen y nos visiten con gusto. Los niños duermen yuya, yuya (pensando, pensando), peor si les comunicas que vas a viajar el niño eso no olvida fácilmente, está siempre en su pensamiento todo el tiempo, los niños no pueden olvidar las cosas que se le dice. Desde que son niños hay que ordenarles a los niños para que nos apoyen de todo en la chacra, uno como mayores, abuelos y abuelas, se les enseña de todo a nuestros nietos y nietas, pero eso cuando nos acercan, y para eso hay que tener mucha paciencia y carisma. Hay que tener mano para nuestros nietos, ellos son como las semillas, que se alejan nomás si no se les cría con gusto (en Tapullima 2012: 305).*

Como se menciona en la introducción, varias etnografías de las tierras bajas sudamericanas resaltan cómo la comensalidad define las relaciones de familiarización de los parientes y la concepción de bienestar. Compartir la comida es una forma de crear vínculos de parentesco al hacer que las personas se acostumbren a vivir juntas y recuerden el cuidado recibido. Como menciona Scazzocchio, al preguntar sobre el término *ayllu* –difícil de definir, según la autora, debido a la variación de los significados dependiendo del contexto en que era usado–, la respuesta que obtuvo fue que *ayllu* son “los que comen juntos en las fiestas” (1979: 83), refiriéndose a los grupos que se conforman a la hora de compartir los alimentos en cada celebración.

Cuando las mujeres van a vivir con la familia de su esposo, sea en el mismo pueblo o en otro, las relaciones con sus parientes consanguíneos se mantienen mediante las visitas, en las que llevan regalos de la chacra, y a través las invitaciones para ayudar y compartir las cosechas. Este *mujeo* o intercambio entre parientes, no necesariamente de retribución inmediata, es importante para mantener la diversidad de cultivos. Las mujeres seleccionan, guardan e intercambian las semillas; las relaciones con sus parientes de otros pueblos motivan este tipo de circulación (ver también Faiffer y Belaunde 2016). Cuando las hijas viven en las ciudades de Lamas o Tarapoto y tienen un ingreso monetario, también traen a casa otros presentes para sus madres, como azúcar, aceite o productos para su cuidado personal, como jabones o champús.

De esta manera, *wiway* (criar) pasa por una relación constante de compartir alimentos y otros cuidados corporales. Es también en este sentido que las diversas fiestas que celebran los lamista –tanto las distintas fiestas patronales de cada comunidad como las conmemoraciones de los diferentes momentos de la vida– expresan el deseo de estar juntos. Estos son momentos que permiten dar continuidad a las relaciones y compartir con los parientes que están distantes en el cotidiano.

### **La sal en el cuerpo y la socialidad humana**

Las dietas son formas de preparar el cuerpo. Varían considerablemente en objetivos, niveles de aislamiento, sustancias transmitidas y restringidas a través de los diferentes sentidos, como el paladar, el olfato, la visión y el tacto. En este caso, quiero llamar la atención sobre la abstinencia de sal en muchas de ellas. Incluso si la dieta no implica abstenerse de comer sal por completo, se recomienda disminuir al mínimo la cantidad. Algunos montaraces de Alto Pucalpillo preparan su cuerpo ingiriendo o bañándose con ciertas plantas medicinales. Estos dietan con diferentes motivaciones: tener mejor puntería, fuerza para caminar y flexibilidad. Según don Purificación Cachique Tuanama, cuando dieta, “uno mismo se hace monte” (en Panduro y Rengifo 2001: 126). Para cortar la dieta y volver a la socialidad cotidiana, se empieza poco a poco a comer sal.

Los únicos alimentos permitidos cuando una persona está dietando son *inguiri* (plátano verde hervido) y *panku* (comida no condimentada). Una de las primeras

cosas que se restringen son las carnes rojas, el alcohol y el sexo. Las dietas más estrictas también implican la restricción de cualquier tipo de comida dulce. Según Wörrle (1999), los condimentos y las carnes rojas son concebidos como sustancias calientes en muchas partes de América Latina. Es posible hacer un paralelo con los fluidos sexuales y la sangre a partir de la comparación entre pueblos indígenas de la Amazonía que realiza Belaunde (2005). La sal mineral en sí misma también está relacionada a los fluidos corporales en tanto, para los lamista, su origen está en la mucosidad de la Achkin Vieja (*achkin* significa estornudar en kichwa lamista), la madre de la mina de Tiraco. Esta abuela salaba la comida con sus mocos, por lo que fue rechazada de Tabalosos y, luego, de Lamas, hasta llegar al lugar donde se encuentra en la actualidad.<sup>2</sup>

Asimismo, Wörrle menciona el uso de la sal para curar enfermedades consideradas frías. Según este autor, la muerte es considerada el frío extremo, al que se puede llegar también por un exceso de calor; por ejemplo, en el caso los kichwa lamista, cuando hacen morder la sal mineral a los bebés para que no los ame el difunto. Valderrama (2019) también señala que, en la comunidad kichwa de Callanayaku, en el Bajo Huallaga, le indicaron que el cuerpo humano normalmente es caliente y, cuando no come sal, se enfría. Es también en este sentido que dietar implica entrar en un estado de alteridad.

De igual manera, según Wörrle (1999), la abstinencia de sal como forma especial de ayuno entre los inca y los maya, así como a los seres míticos de los tiempos presolares –que los primeros llamaban *awka*– que no comían sal. De acuerdo a Scazzocchio (1979), los kichwa lamista diferenciaban entre los *runa* (persona, gente o humano, que también se traduce como cristiano), *chikan runa* (otra gente) –que, en el momento en que la autora realizó su trabajo de campo, era la forma de llamar a los kichwa de otras zonas de la región, como de Sisa o del Huallaga– y *awka* (usado para referirse a los indígenas bravos, infieles y a los antiguos). Viveiros de Castro (1996) nota, a partir de una comparación entre varios pueblos amazónicos, el uso del término “ser humano” –principalmente cuando se le añade calificativos como “de verdad” o “legítimo”– para referirse a quienes tienen la cualidad social de persona o la posición de sujeto, más que a la humanidad como especie natural. Es posible encontrar distinciones similares entre cristianos e infieles en otros pueblos indígenas de la Amazonía occidental, como en el caso de los ávila runa (Kohn 2013) y los yine (Gow 1991). Hoy en día, las personas en Alto Pucalpillio continúan usando el término cristiano como sinónimo de humano. Por otro lado, según Rider Panduro (comunicación personal), los kichwa cuentan que los indígenas en aislamiento voluntario que habitan en el Parque Nacional Cordillera Azul, considerados *awkakuna*

2 De acuerdo a Renard-Casevitz (1992), en varias partes de América del sur y del norte, existen mitos relacionados a los dueños de la sal que, la mayoría de las veces, son seres femeninos similares a la Achkin Vieja, que relacionan los condimentos y los sabores con las excreciones del cuerpo: la mucosidad, el semen, los fluidos vaginales, el sudor, las lágrimas, la orina, el excremento y la sangre.

(*kuna* es el sufijo del plural), no consumen sal mineral cotidianamente, pero sí la desean, en tanto se llevan los *kachimazos* (trozos de sal) que otros les pueden dejar.<sup>3</sup>

La sal también está relacionada a la suerte y a la constitución de un cuerpo fuerte y sano. Las personas de Alto Pucalpillio dicen que bañarse en la quebrada Kachiyaku (agua salada), que nace en la mina de sal de Tiraco, es bueno para no tener apostemas y curar la picazón, así como para sacar la saladera (mala suerte) y el cansancio del cuerpo. De esta manera, la suerte está vinculada al cuerpo de las personas, como también se puede notar en la relación entre tener *lanta* (pelo que crece más delgado y claro) y ser suertudo. Los montaraces temen caer en un estado permanente de mala suerte (ser *afasi*) ya que ello les impide cazar animales. También afecta la capacidad de hombres y mujeres para criar plantas. La mala suerte puede ser consecuencia del no cumplimiento de las restricciones que ambos deben cumplir, por ejemplo, durante el embarazo o después de la muerte de un pariente. Esta solo puede ser combatida mediante la ingestión de purgas y la dieta correspondiente (Scazzocchio 1979: 276).

La extracción y consumo de sal mineral de estas montañas comenzó a ser controlada por el Estado peruano a finales del siglo XIX, a partir de la instauración del monopolio público de su comercialización y del establecimiento de impuestos. Sin embargo, según Rengifo (2009), desde la década de 1960, con la creación de la empresa de sal estatal, la prohibición del consumo de sal de las minas se volvió más rígida, incluyendo su confiscación por parte de la policía. Posteriormente, a partir de una serie de medidas sanitarias contra el cretinismo y el bocio –localmente llamado “coto”, enfermedad que no era común en la época, según los testimonios que el autor cita–, se impuso el consumo de sal yodada. En este contexto, al control de la policía se añadió el del personal del Ministerio de Salud. Este entraba en las casas del Wayku a incinerar o botar bactericida en los *kachimazos*.

---

3 La sal ha estado presente en la constitución de los cuerpos cristianos al ser administrada en el rito del bautismo hasta el Concilio Vaticano II (1963-1965), lo que es recordado por los abuelos kichwa en San Martín. Echeverri (2000) llama la atención sobre el sentido de consubstancialización mediante el consumo de sal y la concepción del parentesco para los semitas a partir de una cita de Latham: “Those who eat the same food are considered to have the same blood. The meal taken in common, symbolised by salt, either confirms the blood relationship or established it” (Latham 1982, en Echeverri 2000: 44-45, pie de página 5). La relación entre el bautismo, el cristianismo y la sal mineral no significa que esta última sea concebida, en el caso de los kichwa lamista, como un bien de los blancos como, según Echeverri (2000), es entre los uitoto. Estos últimos solo conocían la sal vegetal –vinculada a la reproducción de los cuerpos, las relaciones y los conocimientos, a la sexualidad y al deseo– hasta la llegada de los europeos. Para los kichwa lamista, la madre de la mina de sal de Tirado, la Achkin Vieja, viene de Tabalosos, así como algunos de los lamista. Para hacer un paralelo, los ávila runa, por su parte, en Ecuador, afirman que siempre fueron civilizados y comieron sal. Para ellos, si los *awkakuna* –como los Huaroni– no comen es porque ellos abandonaron la vida de los *runakuna* y fueron a vivir río abajo, donde se quedaron sin sal y comenzaron a matar personas (Kohn 2013: 198-199).

A pesar de ello y de la consecutiva burocratización para acceder a la mina de sal de Tiraco –hoy en día, localizada dentro del área de conservación regional “Cordillera Escalera”, que les exige que pidan autorización para entrar–, los lamista no han dejado de consumir esta sal. En el cotidiano, en Alto Pucalpilllo, las personas compran sal yodada en las tiendas. No obstante, prefieren usar el *kachimazo*, que se encuentra en casi todas las cocinas, para la elaboración del *takachu*. Asimismo, esta es considerada más efectiva para la conservación de los alimentos que la sal industrial. Como afirma don Miguel Sangama Cachique, esta última “no entra en la carne, su encimita nomás y hace podrir la carne. ¿Pero a ver con la sal de Tiraque?” (en Rengifo 2009: 30 y ver Wörrle 1999 para ejemplos similares en otras partes de América Latina).

### Criar plantas, animales y lugares

Por otro lado, como se puede observar en los diferentes ejemplos a continuación, todos los seres vivos, como la chacra y el monte, pasan por un proceso de crecimiento y regeneración similar que implica distintas relaciones de crianza mutua. De este modo, estas relaciones de familiarización por la consubstancialización y modelamiento de los cuerpos no se dan exclusivamente entre humanos. También incluyen a los animales, las plantas y otros seres con quienes los humanos entrelazan sus caminos. Pero, al igual que en otros ámbitos del relacionamiento, como la comunicación –ver Kohn (2013) sobre los ávila runa– esto no quiere decir que las partes se reconozcan como lo mismo, sino como sujetos.

Estas relaciones pueden implicar distintos grados de dependencia y cariño. La crianza de los animales difiere de la crianza de los humanos en el sentido de que el ideal de cada especie se basa en diferentes nociones de fuerza, belleza y moralidad. Así, el modelamiento de cada uno de estos cuerpos-temperamentos es diferente. Por ejemplo, a los perros, en Alto Pucalpilllo, les dan de comer alimentos grasosos (*wira wira*, como la pulpa del coco o el maní) para que sean bravos –pero cuidando que no se vuelvan demasiado bravos– y los hacen dietar para que ayuden a cazar. En cuanto a los caballos –cuya presencia era habitual antes de la proliferación de las motos y *motocars*–, les dan de comer *inguiri* (plátano verde cocido) y maíz, alimentos duros, para que sean fuertes. Ello lleva a pensar nuevamente en cómo las formas de los seres son transferidas mediante la ingesta de alimentos.

Según los saberes compartidos por las personas de Alto Pucalpilllo, los animales del monte –criados por el *supay* o *shapingo*– también pueden familiarizarse a los humanos a través de las dietas de estos últimos. Como afirma don Purificación Cachique Tuanama, “cuando tu cuerpo es curado, los animales son como tus hermanos, hasta tu tambo se van, en un árbol están cantando, se acercan” (en Panduro y Rengifo 2001: 126). También se dice que las purgas (plantas medicinales) que toman los montaraces amansan a los animales. Asimismo, a estos se les convida sal, dejándola en las *colpas* –donde los animales del monte beben y se bañan– y se siembran frutales en los caminos para que coman y así se acostumbren a volver

al mismo lugar. En este sentido, esta relación no pasa por la domesticación de los impulsos naturales como forma de socialización, sino por la crianza centrada en el dar de comer para que los otros vuelvan o quieran quedarse.

En las comunidades kichwa lamista, los ojos de agua también se crían. En las comunidades donde no hay servicio de agua entubada, estos proporcionan el agua para beber a humanos y animales, para hacer chicha, cocinar, lavar la ropa y bañarse. También son lugares de encuentro para las mujeres y hábitat de ánimas fuertes. Estos manantiales o *pukyus* son sembrados. Para ello, se debe traer el agua de otro lugar, que luego se seca, a la medianoche. Según don Ramón Amasifuen Guerra, el agua se lleva en un fruto llamado huingo, al que se le hace un pequeño agujero en el medio, cuando está verde, para que el agua pueda gotear durante el camino hasta donde va a ser sembrada. Algunos dicen que la persona tiene que ir sola, otros afirman que tiene que ser una niña y otros, que tiene que ser un hombre y una mujer desnudos, en la noche, cuando nadie los ve.

Alrededor de los ojos de agua de Alto Pucalpillu, sus criadores siembran distintas variedades de palmeras, plantas y árboles como aguaje, ojé, polponta, shapaja, pijuayo, ishanga, yakusisa, yakuwitina, patquina y renaco. Estos tipos de vegetación ayudan a criar el agua, pero no necesariamente la engendran. Es posible que estos estuvieran antes en el lugar y que el agua no brotara de la tierra. En estos casos es necesario la intervención humana, como aclaró don Juan Pablo Cachique Sangama, al contar cómo su padre, don Purificación Cachique Tuanama, sembró su *pukyu*:

*Cuando ha sembrado, al año, ha empezado a hacerse húmedo. Bien Húmedo. Pero no había agua. De ahí, me han dicho que aquí va a haber agua. Y habíamos hecho un pequeño pocito. Y al siguiente día cuando hemos venido hemos encontrado el pocito bien lleno. Entonces cuando ya había un poquito de agua, hicimos un pocito más grandecito. Seguía llenando. Y ahí, mi señora da a luz a mi primer hijito, a mi mayor. Ahí mi señora venía, sin enjuagar su boca, a exprimir su leche. Ahí tremendo ha aumentado esa agua. Y de esa manera esa agua hay de nosotros, no pierde (entrevista por la autora, en agosto de 2017).*

O como señala doña Dela Cruz Amasifuen Cachique:

*Nosotros siempre le damos nuestra leche al pozo cuando quiere secar. Pero se le da en luna nueva para que no nos deje. Se va a la una de la mañana y de ahí se le exprime un poco de leche a nuestro pezón pidiendo que no se vaya al agua del puquial. Se va bien acompañado de nuestro marido porque nos puede agarrar nomás su madre (en Rengifo 2015: 26).*

Así, al igual que con los animales del monte, se cría al agua para que continúe junto a ellos, para que no se vaya o que desee volver. Igualmente, doña Dela Cruz Amasifuen explicita el carácter riesgoso de estas relaciones. El amor de los otros

seres puede ser dañino. Se dice que la madre del agua o los difuntos aman a la persona cuando la *shingurea* (le hace daño y la enferma) y se la lleva a su propio lugar, lejos de sus parientes. Frente a eso, se puede tener diferentes cuidados, como hacer morder un mazo de sal de la montaña a los recién nacidos para que no los ame el difunto o *icarar* a la madre del agua para amansarla.

Por su parte, la relación entre los humanos, la chacra y el monte implica también diferentes relaciones de crianza para su regeneración. Los lamista diferencian entre varios tipos de monte, utilizando los mismos términos que usan para referirse al ciclo de vida humano: *llullu purma*, tierra en descanso tierna, bebé o no madura, que puede entenderse como el bosque que recién comienza a regenerarse; *wayna purma*, tierra en descanso joven, entre los cinco y diez años aproximadamente; *machu purma*, tierra en descanso vieja, de más de quince años aproximadamente; y monte alto o *machu sacha* (monte viejo). Cuando se tumba el monte para hacer una chacra, este ciclo empieza nuevamente. En cada una de estas, se encuentran diferentes especies. Hay tipos de árboles que se hallan en la *purma* joven, pero no en la *machu purma* y viceversa.

Estas relaciones de crianza no son estables en el tiempo. Como menciona Ingold (2002) –a partir de una comparación entre nociones de crianza entre humanos, plantas y animales en distintos pueblos cazadores-recolectores–, las diferencias entre recolectar y cultivar plantas o cazar y criar animales son de grado, más que de tipo. Se encuentran en la dimensión de la implicación humana en el establecimiento de las condiciones de crecimiento, que pueden cambiar en el tiempo, al igual que en la crianza de los hijos. Así, este autor llama la atención sobre cómo las hierbas pueden transformarse en plantas cultivadas y los animales de crianza pueden volverse feroces.

De forma similar, varios autores enfatizan cómo los kichwa lamista conciben el monte con una extensión de la chacra (ver también Scazzocchio 1979; Panduro y Rengifo 1993; Choba Choba 2001a). Las diferencias dentro de este espectro se manifiestan en la fuerza y forma de las plantas. Un caso es el de las purgas o remedios, que son más potentes –tienen un ánimo fuerte– cuando son criadas por el monte, fuera de la vista de los humanos. Pero también pueden ser criadas por estos últimos. Otro ejemplo son los *llaktinos*, que son los cultivos que se dejan creciendo en las *purmas* para que rebroten con más vitalidad o las plantas que cría el monte, cuando alguna semilla crece en otro lugar, con la lluvia, fuera de tiempo. En esos casos, se dice que son una bendición, una suerte (Choba Choba 2001b: 22). El monte también se adhiere a ellos –“les *apega*”–, por lo que crecen más pequeños en comparación a cuando son criados en las chacras, según afirman en Alto Pucalpilllo. Pero el *llaktino* también puede volverse *wiwa* al ser criado por los humanos, cuando estos lo cuidan, le ponen tierra, le dan apoyo para no torcerse (Choba Choba 2001b: 21).

En la chacra o la huerta, el buen crecimiento de las plantas no depende solo de la tierra, del clima o del cuidado que las personas le dan. También depende del

afecto que sienten por estas últimas. Así, doña Rita Amasifuen Guerra me explicó que los tomates de su huerta no crecían de la siguiente forma: “El tomate no me quiere. No es por la tierra, porque mira como a mi suegra sí le crece”. Si no gustan de la persona que las cría, las plantas se secan. En esos casos, se puede curar el cuerpo tomando purgas y haciendo una dieta para familiarizarse con las plantas y sintonizar sus cuerpos. En Alto Pucalpillio, dicen que las nuevas semillas, como las nueras, tienen que acostumbrarse a su nueva familia. Por eso, a veces, las mujeres las siembran primero en la huerta, para probar cómo se adaptan a la tierra y a la mano de su criadora. En este sentido, acostumbrar pasa a alimentar el cariño, que está vinculado a compartir cuerpos semejantes.

El crecimiento de las familias humanas también se asemeja al de las plantas. Los kichwa lamista se comparan a sí mismos a los *mallki* de plátano, su alimento diario. Los *mallki* son los retoños que nacen del rizoma de la planta madre que, para poder crecer sin *apegarse*, se siembran en lugares más alejados. De la misma forma, los lamista pueden querer buscar un nuevo lugar para vivir por diferentes motivos, como el interés por los lugares con abundancia de animales para cazar, para la apertura de nuevas chacras, por la ocurrencia de plagas o por conflictos entre familias o con invasores. Scazzocchio (1979) afirma que el término *mallki* puede utilizarse como sinónimos de *ayllu*, grupo de parentesco que, dependiendo del contexto, identifica a familias constituidas por relaciones de descendencia y afinidad, a los que comparten el mismo apellido, asociado a un barrio del Wayku, o a los kichwa lamista como un todo. Los lugares donde las familias de Alto Pucalpillio decidieron sembrar nuevos *mallkis* humanos, los conocieron a través de los caminos de los montaraces y de los músicos.

### **El conocimiento como relación**

En este caso, quisiera señalar la relación entre conocimiento, posesión y propiedad. En los ejemplos descritos, la posesión en ningún caso es exclusiva. La crianza de la chacra implica la intervención de diferentes ánimas, madres o dueños. En el monte, incluso si el dueño es el *supay* o *shapingo*, las *purinas* o caminos, como lugares de caza, también son dominio de los montaraces. En Alto Pucalpillio, me dijeron más de una vez que la gente no va a una montaña que no conoce. Para ir, alguien –humano o ánima– tiene que habérselo enseñado, al hacerlo soñar o visitar el lugar.

Así como las chacras y las *purmas* son de alguien –de quien las cría, incluso si no tienen el título de propiedad a su nombre–, los caminos también son de alguien, de quien los conoce; y esta posesión es respetada. Según Scazzocchio (1979: 140), algunas *purinas* (caminos) eran consideradas dominios de un *yachak* en particular cuando lograban amansar las ánimas que vivían allí y alejar, en sus visiones, los espíritus de los otros hombres con quienes competían. Hoy en día, los lamista también se refieren a los caminos de los montaraces como su dominio, *su purina*. Así, salvo los principales –como los que llevan a la mina de sal o los que, antes

de la construcción de las carreteras, atravesaban las montañas para unir Lamas y Yurimaguas- cada familia conoce y posee sus propios caminos.

Entre los riesgos de caminar por una montaña que no se conoce está la posibilidad de perderse -por eso es necesario tener cuidado de no perseguir mucho tiempo a los animales, ya que su dueño los puede llevar por otro lugar- o pisar una trampa colocada por otra persona. También, el *shapingo* puede poner pruebas a quien llega por primera vez y hacer que se enferme. El dueño del monte suelta a los animales cuando conoce a la persona, así como sus madres avisan a los montaraces cuando van a aparecer. Según don Edinson Cachique Sangama, la huangana hacía soñar a su tío, con quien él iba a montar desde joven, que estaba bailando con música y ropa típica cuando iba a presentarse. Así, es mediante este reconocimiento como semejantes, en tanto sujetos que pueden compartir aspectos de la socialidad de la gente, como las fiestas, que se establece la relación. También explicó que la madre o ánima de la huangana (*maman huangana*, una ave) canta para avisar antes de llegar y, aunque el montaraz no vea a los animales, va a encontrar el camino que ellos hacen.

Las diferentes formas que pueden adoptar las relaciones entre criadores y criados se expresan en los modos de poseer y compartir los lugares. La arcilla para confeccionar las cerámicas, aunque se encuentre en la chacra de alguien, no se puede mezquinar (*mishay*). "Ese es del Señorito su tierra", según afirma doña Albina Guerra, incorporando también al cristianismo en estas relaciones. Igualmente, la mina de sal Tiraco es compartida por los kichwa de Lamas y del Huallaga. La madre de esta mina, la Achkin Vieja, llora y, de cólera, hace llover, cuando estos desperdician la sal y dejan todo sucio.

Al mismo tiempo, como notó Scazzocchio (1978), ante la expansión de un grupo sobre un área, los límites se definían por consenso o se mantenían como lugares compartidos. Actualmente, los kichwa definen del mismo modo los límites de sus títulos comunales. Este es el caso de un grupo de comunidades de Lamas y del río Huallaga que habían solicitado su titulación abarcando esta mina de sal. En tanto la forma de titulación comunal no reconoce derechos por pueblo, se vieron llevados a establecer linderos formales, aunque también acordaron que ello no impediría el tránsito ni la caza y recolección más allá de estas fronteras. No obstante, surgieron críticas de un grupo a otro por no compartir el cuidado de los sembríos que se habían dejado en estos caminos. Uno de los grupos había sembrado allí un *mallki* de plátano verde, como suelen hacer, en una visita anterior. Cuando regresaron, vieron que quienes habían comido los plátanos, no lo habían podado y el monte le había *apegado*. Lo que generó molestia, en este caso, no fue el hecho de que lo hayan comido, sino la falta de cuidado, de forma similar a la Achkin Vieja. Es desde esta concepción de compartir y respetar que, en varias oportunidades, a los kichwa les llama la atención que, hoy en día, las áreas naturales protegidas -sea el Área de Conservación Regional Cordillera Escalera o el Parque Nacional Cordillera

Azul- restrinjan el acceso a las montañas. Por ello, describen a las entidades que las administran como mezuquinas.

Como mencionan Brightman, Fausto y Grotti (2016), la noción de propiedad tiene una historia propia. Nace con la teoría jurídica romana –base de los regímenes de propiedad modernos, que definen los modos de adquisición individual a partir de la ocupación de lo que no es de ningún hombre– y fue traída a este continente por la colonización. Sin embargo, existen otras nociones de posesión en las cuales los objetos, los seres y los saberes pueden tener dueños, como lo muestran los trabajos sobre las madres o dueños de los animales en la etnología de las tierras bajas sudamericanas (ver Fausto 2008, sobre los Parakanã, entre otros).

En Alto Pucalpilllo, se dice que los conocimientos, los caminos y los ojos de agua son de alguien –cuidados o criados por alguien– pero no son de propiedad individual. Pueden ser compartidos por varias personas y familias, humanas y no humanas, pero no son de propiedad comunal. Así, como mencionan Brightman, Fausto y Grotti (2016), a partir de una comparación entre varios pueblos indígenas de la Amazonía, la posesión de los seres y objetos –como personificaciones de las relaciones de crianza e intercambio, que implican también la transmisión de conocimientos– crea vínculos entre todos los que contribuyen con su regeneración, conformando una red heterogénea que varía de forma dependiendo de las relaciones entre ellos. Como afirma Gow, para el caso de los yine, “[e]ach category of space [...] has the form of a community of beings related together as owners and owned” (1991: 80). En este sentido, el camino de las familias denunciadas y el de la mina de sal por la quebrada Kachiyaku vinculan a las familias de Alto Pucalpilllo con las montañas de donde fueron expulsadas a partir de la creación del área de conservación Cordillera Escalera, donde, hoy en día, están pidiendo su título comunal.

De esta manera, incluso si algunos sentidos de las relaciones de posesión se pierden cuando se traducen al régimen de propiedad, eso no quiere decir que estos no puedan convivir con ella, como lo demuestra el caso de los kichwa lamista que, en algunas comunidades, tienen títulos de propiedad individual sobre sus tierras. Igualmente, puede decirse que estos nuevos conocimientos se incorporan a las relaciones de crianza. Al mismo tiempo, la propiedad también puede ser modificada al entrar en este proceso. En el Perú, la forma de propiedad se ha transformado para crear la figura de comunidad nativa. Pese a las dificultades que plantea, esta ha permitido la reproducción de las relaciones de crianza mutua entre la tierra y las familias indígenas vinculadas a ella al protegerlas de las crecientes presiones externas. Igualmente, en tanto el derecho es dinámico, existe la posibilidad de plantear cambios a fin de garantizar la autonomía de los pueblos indígenas y el cuidado de su hábitat (ver en este sentido las reflexiones de García Hierro y Surrallés 2004; García Hierro 2004; Chirif y García Hierro 2007). Sin embargo, este último tiene una connotación distinta a cómo es puesto en práctica el cuidado del medio ambiente por parte de los conservacionistas en San Martín. Dentro de las relaciones

de crianza kichwa lamista, la regeneración de su hábitat –incluyendo a los distintos seres que viven en él– no puede desligarse del cuidado de sí mismos.

### **Reflexiones finales**

Este artículo brinda elementos para pensar cómo es que los lugares que habitan los kichwa lamista –sus chacras, sus caminos en el monte, los ojos de agua, entre otros– participan en la crianza y son criados por las personas. Estas relaciones pasan por el reconocimiento de los otros como sujetos que comparten atributos corporales –como el olor, la temperatura o los movimientos del baile–, así sea por un tiempo determinado, en tanto son cuerpos mutables. También implican cultivar el querer permanecer juntos a partir de la memoria de los cuidados recibidos, al acostumbrar a los otros para que no se vayan o vuelvan al mismo lugar. En este sentido, el territorio que hoy en día las comunidades kichwa están reivindicando como un derecho está conformado por la red de caminos por donde circulan las sustancias que alimentan estos vínculos.

A lo largo del texto se mencionan mecanismos implementados en diferentes momentos que han obstaculizado los vínculos entre el territorio y los kichwa lamista: la campaña para exterminar el consumo de sal mineral e imponer el de sal yodada, la posibilidad de denuncia de las parteras y la criminalización de las prácticas de cultivo, a los que se suma la burocratización que pretende imponer la administración del área de conservación Cordillera Escalera para que los montaraces puedan caminar por estas montañas. No obstante, estas no han logrado desarraigar el gusto por la sal del monte ni la valoración de la fuerza de quien sabe caminar y hacer parir. Estos continúan constituyendo el buen vivir desde la concepción de la socialidad lamista.

En este contexto, se enfatiza la mezquindad de quien no sabe compartir, como en el caso de las áreas naturales protegidas. Frente a ello, las comunidades están apostando por caminar junto con quienes pueden tejer buenas relaciones. Ello nos lleva a pensar en cómo han sido implementadas las políticas de conservación en San Martín –aunque existen paralelos en otros contextos (ver, por ejemplo, Ricardo 2004)–, donde el énfasis se ha puesto en el cuidado de los bosques pensados como un recurso del cual el ser humano se beneficia, más que en la regeneración de la vida.

## Referencias bibliográficas

Belaunde, Luisa Elvira.

1992 *Gender, commensality and community among the Airo-Pai of west Amazonia (Secoya western-Tukanoan speaking)*. Tesis doctoral. London School of Economics and Political Science, University of London. Londres.

2001 *Viviendo bien: género y fertilidad entre los airo-pai de la Amazonía peruana*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.

2005 *El recuerdo de Luna: género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales UNMSM.

2017 *Cerámica tradicional kichwa lamas de Wayku*. Lima: Ministerio de Cultura.

Chaparro, Anahí.

2018 *Caminhos de criação Kichwa Lamista: relações entre pessoas e lugares de Alto Pucalpillio*. Tesis de maestría. Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal Fluminense. Niterói.

Chaparro, Anahí y Valderrama, Miguel.

2017 “Políticas de conservação e direitos territoriais dos povos indígenas: O caso da região San Martín, Perú”. En: *Habitus*, v. 15, n.º 1: 73–92.

Choba Choba.

2000 *Compartiendo las crianzas*. Lima: Asociación Rural Amazónica Andina (ARAA) Choba Choba.

2001a *Crianza del monte en los Quechua-Lamas*. Lima: PRATEC.

2001b “Organicidad quechua lamista en la crianza de la diversidad agrícola. ‘Urdiendo la vida chacarera’”. En: PRATEC (ed.), *Comunidad y biodiversidad. El ayllu y su organicidad en la crianza de la diversidad en la chacra*. Lima: PRATEC, pp. 213–223.

Chirif, Alberto y García-Hierro, Pedro.

2007 *Marcando territorio: progresos y limitaciones de la titulación de territorios indígenas en la Amazonía*. Copenhage: IWGIA, Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas.

Da Matta, Roberto.

1976 *Um mundo dividido: a estrutura social dos índios apinayé*. Rio de Janeiro: Editora Vozes.

Echeverri, Juan Alvaro.

2000 "The first love of a young man: salt and sexual education among the Uitoto Indians of Lowland Colombia". En: Overing, Joanna y Passes, Alan (eds.), *The Anthropology of Love and Anger: The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*. Londres: Routledge, pp. 33-45.

Faiffer, Gladys y Belaunde, Luisa Elvira.

2016 *Mujer, biodiversidad y seguridad alimentaria en las comunidades kechua-lamas*. Lima: Waman Wasi, PRATEC.

Fausto, Carlos.

2008 "Donos Demais: Propriedade e Maestria na Amazônia". En: *Mana: Estudos de Antropologia Social*, v.14, n.º 2: 329-366.

Fausto, Carlos y Neves, Eduardo.

2018 "Was there ever a neolithic in the Neotropics? Plantfamiliarization and biodiversity in the Amazon". En: *Antiquity Publications*, v. 92, n.º 366: 1604-1618.

García-Hierro, Pedro.

2004 "Territorios indígenas: tocando a las puertas del Derecho". En: Surrallés, Alexandre y García-Hierro, Pedro (orgs.), *Tierra adentro: territorio indígena y percepción del entorno*. Copenhage: IWGIA, pp. 277-306.

Gow, Peter.

1991 *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press.

1995 "Land, People, and Paper in Western Amazonia". En: Hirsch, Eric y O'hanlon, Michael (orgs.). *The Anthropology of Landscape. Perspectives on place and space*. New York: Oxford University Press, pp. 42-62.

Ingold, Tim.

2002 *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. New York: Taylor & Francis e-Library.

Kensinger, Kenneth.

1995 *How real people ought to live: the Cashinahua of eastern Peru*. Prospects Heights: Waveland Press.

Kohn, Eduardo.

2013 *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.

Mc Callum, Cecilia.

1996 "The Body That Knows: From Cashinahua Epistemology to a Medical Anthropology of Lowland South America". En: *Medical Anthropology Quarterly*, v. 10, n.º 3: 347-372.

O'dwyer, Eliane.

2016 "Nas fronteiras do Estado-Nação: conflitos socioambientais e incêndios florestais nas terras indígenas dos Awá-Guajá no Maranhão". En: *Repocs*, v.13, n.º 26, jul/dez: 31-47.

Overing, J.

1977 "Orientation for paper topics" y "Comments: Simposio Social Time and Social Space in Lowland South American Societies". En: *Actes du XLII Congrès International des Américanistes*, v. 2. Paris: Société des Américanistes, pp. 9-10 y 387-394.

1991 "A estética da produção: o senso de comunidade entre os Cubeo e os Piaroa". En: *Revista de Antropologia*, n.º 34: 7-33.

1999 "Elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica". En: *Mana: Estudos de Antropologia Social*, v. 5, no 1: 81-107.

Overing, Joanna y Passes, Alan.

2000 "Introduction: Conviviality and the opening up of Amazonian anthropology". En: Overing, Joanna y Passes, Alan (eds.), *The Anthropology of Love and Anger: The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*. Londres: Routledge, pp. 1-30.

Panduro, Rider y Rengifo, Grimaldo.

1993 "Dinamicidad de la chacra". En: Rengifo, Grimaldo; Panduro, Rider y Grillo, Eduardo (eds.), *Chacras y chacareros: ecología, demografía y sistema d cultivo en San Martín*. Lima: Centro de Desarrollo e Investigación de la Selva Alta, pp. 19-139.

2001 *Montes y montaraces: la visión del bosque en los Quechua-Lamas. Una aproximación*. Lima: PRATEC.

Renard-Casevitz, France-Marie.

1992 "Sel: femme gemme, femme condiment". En: *Journal de la société des américanistes*, v. 78, n.º 2 (): 133-149.

Rengifo, Grimaldo.

2009 *Los caminos de la sal: el regreso al territorio excluido. Efectos del Fondo de Iniciativas de Afirmación Cultural (FIAC) en la recuperación de los ámbitos de comunidad de los Quechua-Lamas*. Lima: PRATEC.

2015 *Según el gusto y las ganas*. Lima: PRATEC, Waman Wasi.

Ricardo, Fanny (org.).

2004 *Terras indígenas & unidades de conservacao da natureza – o desafio das sobreposições*. São Paulo: Instituto Socioambiental.

Santos-Granero, Fernando.

1991 *The power of love: the moral use of knowledge amongst the Amuesha of central Peru*. Londres: Athlone Press.

Scazzocchio, Françoise.

1978 “Curare kills, cures and binds: change and persistence of Indian trade in response to the contact situation in the North-western Montaña”. En: *Cambridge Anthropology*, v. 4, n.º3: 30–57.

1979 *Etnicity and Boundary maintenance among peruvian forest Quechua*. Tesis doctoral. University Cambridge, Cambridge. Versión traducida al castellano por la autora.

Seeger, Anthony; Da Matta, Roberto y Viveiros De Castro, Eduardo.

1979 “A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras”. En: *Boletim do Museu Nacional*, n.º 32: 2–19.

Surrallés, Alexandre y García-Hierro, Pedro.

2004 “Introducción”. En: Surrallés, Alexandre y García-Hierro, Pedro (orgs.), *Tierra adentro: territorio indígena y percepción del entorno*. Copenhage: IWGIA. p. 9–22.

Tapullima, Leonardo.

2012 “Waynakuna-shipashkuna en la vivencia Kechwa Lamas. San Martín. Perú”. En: Rengifo, Grimaldo y Faiffer, Gladys (eds.), *Concepciones de juventud en la visión andino amazónica*. Lima: PRATEC, pp. 301–340.

Valderrama, Miguel.

2019 *O sal da montanha. Notas etnográficas sobre relações de domínio e a circulação do sal numa aldeia do Bajo Huallaga na Amazônia peruana*. Tesis de maestría. Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense. Niterói.

Viveiros De Castro, Eduardo.

1979 “A fabricação do corpo na sociedade xinguana”. En: *Boletim do Museu Nacional*, n.º 32: 40 – 49.

1996 “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”. *Mana* n.º2, v. 2: 115 – 144.

Waman Wasi.

- 2013 “Para la continuidad de la Buena Vida (Alli Kawsana) desde la Perspectiva del Wayna-Shipash Kechwa Lamas. San Martín – Perú”. En: Plataforma De Copartes De Terres Des Hommes–Alemania (Eds.), *Sumaq Kawsay. Vivir Bonito*. [s.l.]: Terres des hommes–Alemania, pp. 72–83.
- 2018 “El nacimiento del niño indígena Kechua Lamas”. Video disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=QQf1w97AN8I&t=6s>. 2015 (marzo 2018)

Wörrle, Bernhard.

- 1999 *De la cocina a la brujería: la sal entre indígenas y mestizos en América Latina*. Quito: Abya Yala.

# LOS SENSIS DE LA FAMILIA PANO

David W. Fleck

## Resumen

Los sensis fueron un grupo pano contactado por los misioneros franciscanos en 1811 en las cabeceras del río Maquíá, afluente del lado este del Ucayali. Desaparecieron de las bibliografías desde mediados del siglo XX, y su lugar dentro de la familia lingüística pano es polémico. Este artículo hace un estudio etnohistórico de todas las referencias bibliográficas de primera mano sobre este grupo, divididas entre las fuentes franciscanas, informes de los viajeros del siglo XIX y fuentes del siglo XX. Concluye que los sensi conformaban una etnia antes del contacto porque mantenían relaciones enfrentadas con otros grupos pano, mientras conservaban relaciones de amistad con los tres subgrupos: inubo, runubo y casca. Clasifica el idioma como un idioma pano cercano al pano-shétebo o shipibo-Konibo. Un rasgo que los franciscanos usaban para distinguir a los sensi es que se adaptaban a la vida misional mientras los otros panos mantenían su independencia.

Palabras claves. Lingüística-etnohistoria-pano-Ucayali

## Abstract

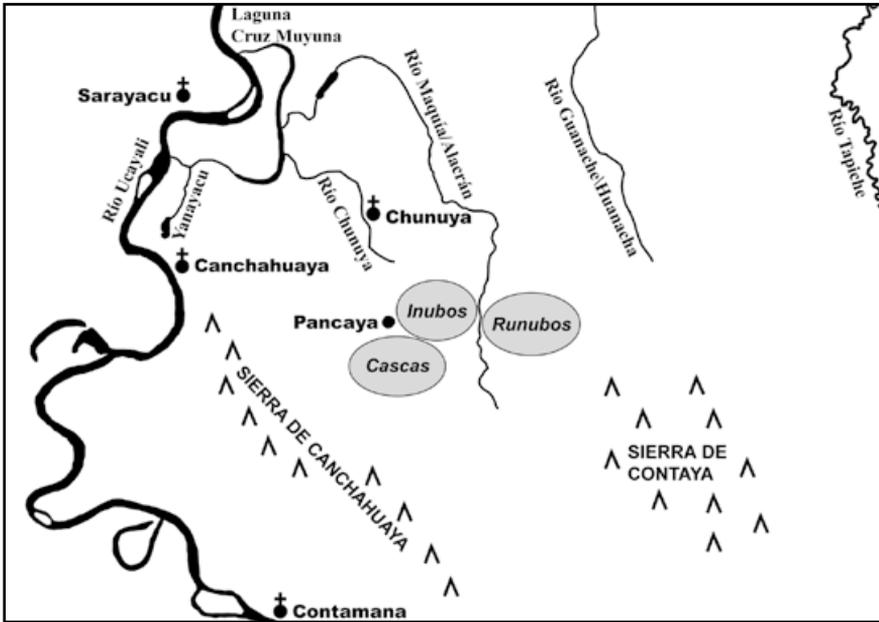
The Sensi were a pano group contacted by the Franciscans in 1811 at the headwaters of the Maquíá River, a tributary of the east side of Ucayali. It disappears from the bibliography since the mid-twentieth century, and its place within the Pano linguistic family is controversial. This article makes an ethno-historical study of all the first-hand bibliographic references on this group, divided between Franciscan sources, reports of 19th-century travelers and 20th century sources. He concludes that the Sensi formed an ethnic group before contact because they had confronted relationships with other pano groups, while maintaining friendly relations with the three subgroups: Inubo, Tunubo and Casca. The language is classified as a Pano language close to Pano-Shétebo or Shipibo-Konibo. The Sensi is that they adapted to missionary One trait the Franciscans used to distinguish life while other Panos maintained their independence.

Key words. linguistics-etnohistory-pano-Ucayali

**Introducción**

Los sensis (también senti, senci, sentci, senchi, scensevo, shensivo, ssenssi, y šintsi) fueron contactados en 1811 por misioneros franciscanos en las cabeceras del río Maquía, afluente del lado este del río Ucayali, en la Amazonía peruana, y desaparecieron misteriosamente a mediados del siglo XX. Son considerados miembros de la familia lingüística pano, pero su lugar en dicha familia es un tema polémico y su cultura e historia han sido poco estudiadas.

**Mapa de la ubicación de los tres clanes sensi (inubos, runuos y cascás) en 1811, y el pueblo Sensi llamado Pancaya en 1847.**



Los sensis son frecuentemente incluidos en listas o clasificaciones de etnias o lenguas amazónicas (e.g., Rangel 1907 [1827]: 337; Mason 1950: 267; McQuown 1955: 512, 538; Shell 1965: 26, 1975: 27; Lewis 2009), pero son conocidos básicamente por su nombre, ya que nunca se ha publicado un estudio detallado sobre ellos o su lengua. Trabajos monográficos sobre indígenas de la amazonía occidental han excluido a los sensis (e.g., Prince 1915; Schmidt 1926: 228; Villarejo 1943) o los han descrito muy superficialmente, valiéndose solamente de una o pocas fuentes (e.g., Markham 1865: 185; Steinen 1904: 25; Rivet y Tastevin 1921; Steward y Métraux 1948: 560-561; Espinosa 1955: 584-585; Villarejo 1959: 149; Ribeiro y Wise 1978: 175). Es común que los sensis sean descritos como un grupo pano no típico, especialmente con respecto a su carácter (e.g., Smyth y Lowe 1836), que hablaba una lengua muy diferente a las otras lenguas panas (e.g., Tessmann 1930; Loukotka 1968: 172; Kaufman 1994).

Sin embargo, un estudio profundo revela que probablemente no fue así. Más bien, propongo aquí que hablaron un idioma muy parecido al shipibo-konibo o al pano-shetebo y que son miembros atípicos de la familia pano principalmente por no haberles causado problemas a los misioneros franciscanos. En el presente ensayo, revelaré porqué los *sensis* han sido considerados aberrantes cultural y lingüísticamente y además reflexionaré si eran o no una “etnia”; pero primero ofreceré una crónica etnohistórica de los *sensis*, basándome en todas las fuentes accesibles que contienen información de primera mano sobre ellos.

### **Etnohistoria de los *sensis***

Esta presentación de la etnohistoria de los *sensis* está dividida en tres partes: 1) noticias de los misioneros de Santa Rosa de Ocopa; 2) noticias de exploradores extranjeros; y 3) noticias del siglo XX. La Tabla 1 al final de esta sección presenta un resumen de todas estas noticias.

#### Noticias de los misioneros de Santa Rosa de Ocopa

Los *sensis* aparecen por primera vez en los documentos históricos de los misioneros franciscanos del Colegio de Santa Rosa de Ocopa. En 1791, estos franciscanos fundaron la famosa misión de Purísima Concepción del Sarayacu, en la margen del río Sarayacu, a unos kilómetros tierra-adentro hacia el oeste del río Ucayali. Desde este nuevo centro de operaciones en la Pampa de Sacramento, los franciscanos comenzaron a tomar inventario de la “naciones” no-contactadas en esa zona con la intención de formar reducciones cristianas entre ellos. En una de esas listas de etnias, específicamente la que fue redactada por el padre Juan Dueñas, se encuentra la más antigua mención de los *sensis*:

1791

*Dimos noticia de que á doce leguas del Ucayali ácia el rumbo del Leste [Este], habitaba la nacion de los Nianaguas, compuesta de mucha gente dócil y mansa, y despues hemos adquirido la noticia de que por la misma parte habitan veinte y dos naciones, o parcialidades con los nombres de Ysacnaguas, Capanaguas, Ysunaguas, Aguanaguas, Diabus, Sinabus, Viabus, Suyabus, **Sentis**, Chuntis, Ormigas, Trompeteros y otros, que juntas con las reducidas en el Ucayali, y con las que subiendo por dicho rio pueden reducirse, como son las de los Remos, Casibos, Campas, Amaguacas, Amages, Maspos, Comabos, Ruanaguas, Pichobos y otros, asciende a mas de quarenta naciones las mies que se nos presenta... (Dueñas 1792: 175).*

Aunque el padre Narciso Girbal y Barceló no mencionó a los *sensis* en su lista de tribus que precedió la publicación del padre Dueñas (Girbal 1791: 70; también en Izaguirre 1922-1929, XIII: 161), el editor de la revista *Mercurio Peruano*, Hipólito Unanue (bajo el nombre Aristio), y el entonces virrey de Perú, fray Francisco Gil de Taboada y Lemos publicaron listas de tribus ubicadas al este del Ucayali basadas en la información proporcionada por el padre Girbal:

1793

*Como á las ocho leguas de navegacion encontraron con la principal boca del rio Maquea que corre Nordeste Surdueste regando las tierras de los infieles Capanahuas, Manahuas, **Sentis** y otras varias naciones esparcidas por aquellas dilatadas pampas. (Aristio 1794: 261).*

1794

*En la época de mi Gobierno cuenta felizmente el reconocimiento de veinte y cinco naciones, nombradas Panos, Cambos [¿Campas?], Chipeos [Shipibos] y Pirus [Piros], que reducidas ya por el mismo Religioso [Girbal], havitan las riveras del Ucayali, así como las restantes de los Amahuacas, Omaguas, **Sentis**, Sinabus, Mayorunas ó Barbudos, Uniabus, Casibos [Cashibos], Carapachos [posiblemente ancestros de los Cashibos o Shipibos], Ante-Ingas [Campas], Chuntaquiros [Piros], Sumirinches y otras, de las que algunas eran conocidas, siguen en sus errores y vida inculta... (Gil 1859 [1796]: 132-3).*

La primera identificación de los sensis como grupo de la familia pano fue hecha por el padre Buenaventura Marqués, quien escribió lo siguiente en su gramática y vocabulario del idioma konibo:

1800

*Esta lengua [konibo] es muy distinta de las demás del Ucayali, y aun entre los mismos cunibos [konibos] hay su distinto modo de hablar, con distintos términos y vocablos, como sucede en la lengua Inga [quechua], y se debe considerar como lengua general entre las naciones Séteba [Sheteba], Xípiba [Shipiba], Hámuehuáca [Amahuaca], **Sénsi**, y Cápanáua [Capanahua], y otras, pues tienen muchos términos y vocablos comunes, y con facilidad dichas naciones se entienden unas con otras. (Marqués 1931: 197).*

El padre Girbal consiguió la información de Ana Rosa, una mujer sheteba que fue raptada de niña y luego ayudó a los franciscanos en sus reducciones. El padre Dueñas también compuso su lista basado en datos de segunda mano, supuestamente de nativos contactados oriundos del Ucayali. Nos imaginamos que el padre Marqués también consiguió su información de segunda mano, ya que el primer contacto de los franciscanos con los sensis no fue hasta el año 1811, tal como será descrito abajo. Antes de ser contactados, el padre Tomás Alcántara proporcionó algunas noticias sobre los sensis:

1808

*En ese pueblo [Sarayacu] estuvo [el padre Alcántara] hasta el 7 de octubre del mismo año [1808] en que se volvió á embarcar con el compañero, y subieron por el Ucayali hasta el anochecer en que llegaron al pueblo Canchahuaya, de infieles Konibos. Su*

situación es inmediata al río, y bajo de unos cerros á cuya espalda habitan los infieles **Sensis**. (Anónimo 1900: 447).

1809

*En una ocasión vino un infiel con la noticia de que en el platanal del Padre [Marqués, cerca de la misión de Contamana de los shibibos del río Tahuaya] había visto dos infieles de la nación **Sensi**. Se alborotaron luego los infieles Conivos, fueron á reconocerlos, y habiéndoles hallado se volvieron al pueblo donde convidaron dentro de pocos días á los infieles Piros, en cuya compañía caminaron varios días por el monte cargados de flechas, macanas y cuchillos, pero no pudiendo encontrar los ranchos de los Sensis, retrocedieron sin otro fruto que haber pasado malas noches y peores días. Los abusos que tienen acerca de esto, y ceremonias que practican son las siguientes.*

*Aunque son muy comunes en aquel temperamento las tronadas, hubo una aquella misma tarde por la parte que habitan los **Sensis**, y al punto dijeron los del pueblo de Cuntamana que los Naguas (pues llaman así á las naciones no conocidas ó enemigos) ocasionaban aquellos truenos. (Anónimo 1900: 455-456).*

El padre Alonso Carvallo (escrito Carballo en los más antiguos documentos) fue el primero que contó cómo los sensis fueron descubiertos por el padre Manuel Plaza y en difundir las nuevas informaciones que fueron conocidas sobre este pueblo una vez que fue contactado.

1814

*Runubo, Ynobu, y Cascas. Tres parcialidades de la nacion **Sensi** que se descubrieron el año de 1811 por el R. P. Prefecto de Misiones, Fr. Manuel Plaza y Fr. Mariano de Jesus, en las cabezeras del rio Huanacha, dos días de camino a pie por tierra de la reducción de Canchahuaya, acia el SE. Despues de la peste que padecieron este mismo año, quedaron reducidas estas tres parcialidades á 960 almas, de las cuales hai 120 cristianos: y de estos, los que se han podido vestir estan repartidos en todas las reducciones, hasta que se funde un pueblo de esta nacion, que Dios mediante, será este año. (Carvalho 1952 [1814]: 16).*

**Sensis.** *Esta parcialidad fue acometida de los Panos, y sin embargo del destrozo que padecieron, se han hecho paces con ellos; se bautizaron 120 y este año se formará un pueblo de todos. Se espera hacer igualmente paces con sus vecinos los Capanahuas y reducirlos á población. Unos y otros andan enteramente desnudos, sin deferencia de sexos, y es necesario vestirlos. (Carvalho 1952 [1814]: 17).*

Estas citaciones son notas escritas en un mapa redactado en 1814 por el padre Carvallo que existe en el Museo Británico. En el mapa, el territorio de los sensis comprende los dos lados del alto río Alacrán (más recientemente conocido como el río Maquía), al norte del pueblo de Cruz Muyuna. El mapa también contiene un dibujo de unos sensis: un hombre vestido con una correa agarrando un escudo y un

arco con flechas y dos mujeres y un niño sentados al lado de un riachuelo (Figura 1). El dibujo también incluye imágenes de culebras y otros animales, que podrían ser dos jaguares y un venado. Nos preguntamos si estos representan las parcialidades: ynubo de *inu*, "jaguar", runubo de *runu*, "víbora" y posiblemente casca de *chaşhu*, "venado".

**Figura 1. Dibujo de un sensi por Paul Marcoy.**



En 1818 el padre Carvalho escribió un informe más detallado, ampliando la información sobre los sensis:

1818

*En el año 1811 y siguientes pacificó el Reverendo Padre Prefecto fray Manuel Plaza la nación de los Sensis, que dividida en tres parcialidades, Ynubú, Runubú y Cascas, compondrían el número de más de mil almas; pero en las epidemias que padecieron, quedaron reducidos á poco más de doscientas en cincuenta familias. Estos se hallan ya reunidos, á excepción de las del partido Runubú, que asustado de tanta mortandad, se mantienen aún en el monte y salen pocas veces á visitarnos; pero ya ban perdiendo*

el miedo, y no tardarán en reunirse con los demás en el pueblo de Chunuya, á los 6° y 36' de latitud, 302° y 53' de longitud. El sitio de esta reducción es de los mejores del Ucayali. Para llegar á él se sube el caño de Saguaya, se atravesia una laguna como de una legua llena de maleza, y luego se sube por la quebrada Chunuya, ó se va por tierra gastando en todo esto un día desde Sarayacu en tiempo de crecientes, y algo más quando el río está vajo. Como el pueblo es nuevo y han escaseado los frutos, aun no viven allí más christianos viejos que el Capitán; pero en este año se trasladarán allá algunas familias de Sarayacu y algunos Sensis, que, educados desde niños en la rreligión y casados ya con hijas de christianos, pueden contribuir á la instrucción y cibilización de sus parientes. (Carvalho 1906 [1818]: 342-3).

Los **Sensis**, que se redugeron desde el año 1811 como queda dicho, y se hallan reunidos en el pueblo de Chunuya, menos los del partido Runubú, que aun no acaban de resolverse á salir de sus rancherías; pero lo verificarán probablemente quando tengan un misionero que viva de asiento con ellos. Son los más dóciles que se han encontrado, de genio alegre y festivo, y de una fisionomía agradable. Son asimismo valientes y fueron temibles á sus vecinos antes de su reducción. Andaban, como los Capanaguas, enteramente desnudos, sin diferencia de sexo y sin otra señal de honestidad que traer los hombres atados el miembro genital á la cintura como lo practican todos los del Ucayali, que aun no usan calzones. En su antigua barbarie quemaban á sus difuntos y bebían las cenizas en chicha, costumbre que han dexado, como otras muchas, desde que tienen comunicación con los misioneros. Su dialecto es poco diferente de el de los Panos. (Carvalho 1906 [1818]: 347).

[Los Remos] Hablan un dialecto poco diferente de el de los **Sensis**, á quienes son parecidos (Carvalho 1906 [1818]: 347).

Se han pacificado las cinco naciones de Setebos, Cunibos, Shipibos, **Sensis** y Piros, que hasta ahora se conservan en buena armonía entre si y con los Misioneros: se han bautizado innumerables párbulos, cuya mayor parte, muriendo en el estado de inocencia, consiguieron su salvación; y los adultos, aunque por lo común perseveran en su barbarie por lo tocante á religión, se han cultivado algo, y se ban civilizando poco á poco. [...] Los Sensis prometen mayor adelantamiento por su mucha docilidad. Como desde el principio de su reducción entregaron casi todos sus hijos para que se criasen con los misioneros, ó con los christianos viejos, se hicieron á sus costumbres, y se ban casando con christianas, y éstos, reunidos en el pueblo de Chunuya, contribuirán mucho á la cibilización y adelantamiento de sus parientes. (Carvalho 1906 [1818]: 350-1).

La información incluida en este informe fue abreviada, parafraseada y publicada en el periódico *El Peruano* en 1826 (Anónimo 1908) y poco después fue traducida al francés (Anónimo 1828) y al inglés (Maw 1929). De esa forma, llegó a ser famosa y frecuentemente incluida en las descripciones de nativos peruanos o amazónicos. Estas mismas informaciones fueron copiadas y ampliadas por el padre Jerónimo de Leceta ([1837] en Izaguirre 1922-9, IX: 37-38) y por el padre Fernando

Pallarés (Amich 1988 [Pallarés y Calvo 1870]). Sobre los *sensis*, el padre Leceta no agregó nada, pero el padre Pallarés incluyó noticias actualizadas:

1822

*El reverendo padre fray Baltasar Zapater, cura conversor de este pueblo [de los **Senticis**] por espacio de algunos años, viéndose en el de 1822 sin recursos ni esperanzas de tenerlos, se fue por el Marañón al Brasil, quedando abandonada esta misión. (Amich 1988 [Pallarés y Calvo 1870]: 255-6).*

En esta misma publicación, el padre Vicente Calvo proporcionó información actualizada 30 años después, recogida por el padre Pallarés, que al aceptar la función de prefecto de Misiones, emprendió un viaje a todas las misiones en su cargo.

1854

*En el año siguiente [1854] por el mes de mayo salió [el Padre Pallarés] a visitar a los **Senticis** de Chunuya, pero no encontró persona alguna en el sitio en que antes habitaban, hallando tan sólo los vestigios de la iglesia y casa en que vivió el Padre misionero hasta el año 1822. Internóse luego unas cuatro leguas por el monte hasta llegar al sitio llamado Máuca en donde vio dos familias de indios fugitivos, quienes le dieron razón del punto donde residían. Entrando en una canoa se remontó por el cañón de Maqueya y halló a los **Senticis** reunidos, fabricando canoas en una pequeña quebrada llamada Yamiya. Encontró esta nación tan reducida por las enfermedades, que en el espacio de treinta años, de mil personas que antes la componían, no quedaron ya más de trece hombres, quince mujeres y nueve niños, habiendo solo dos individuos que pasaran de treinta años. (Amich 1988 [Pallarés y Calvo 1870]: 295).*

*De los Remos y los **Senticis** en particular, se dice que profesan la creencia de que las almas de los malos son arrojadas a los fuegos subterráneos y que las de los buenos van a habitar la luna. (Amich 1988 [Pallarés y Calvo 1870]: 308).*

Tal como lo cuenta el padre Carvalho, el que estableció contacto con los *sensis* fue el padre Manuel Plaza y, sin duda, muchos de los datos en el informe del padre Carvalho provienen del padre Plaza. Desafortunadamente, el padre Plaza no escribió mucho sobre los *sensis* (u otras tribus con quienes trabajó). En un informe fechado el 1° de diciembre del 1813, ubicado en el Archivo General de las Indias en Sevilla (Indiferente General 1525, ff. 1-2) citado por Lerhnetz (1974), el padre Plaza dividió a las gentes de la cuenca del Ucayali en cuatro naciones principales:

1813

*I. Nación: Shipibo*

*Parcialidades: Konibos, Setebos, Cashzibos, Remos, Amaguacas, **Sensis**, Busquipanis (o Capanaguas)*

## II. Nación: Piro

## III. Nación: Mayorunas

## IV. Nación: Puinaguas (Lehnertz 1974: 451)

Además de eso, el único otro testimonio del padre Plaza donde se menciona a los sensis, que hemos encontrado, es el siguiente:

1842

*...salí de Sarayacu el día veintidós de julio [del 1842] acompañado de ciento cincuenta hombres, i llegué á la unión del Pachitea con el Ucayali el día doce de agosto. En varios puntos del tránsito se me fueron reuniendo partidas de **Sensis**, Shipibos, Cunibos i algunos Remos, de forma que al acercarme al Pachitea era doble mi comitiva, respecto de la que llevé de Sarayacu. (Plaza 1907 [1842]: 92).*

### Noticias de exploradores extranjeros

Como consecuencia de la independencia del Perú en 1821, el convento de Ocopa fue clausurado en 1824 (hasta 1840) y casi todos los misioneros franciscanos que estaban trabajando en la Pampa de Sacramento fueron expulsados del país (Arbesmann 1945: 403). El padre Plaza, originario del Ecuador, quedó como el único misionero en el Ucayali hasta la década de 1840. Aunque él mismo no escribió casi nada sobre los sensis, tuvo mucha influencia sobre lo que fue escrito acerca de los sensis (y otros indígenas) por los viajeros extranjeros que pasaron por Sarayacu, a quienes la independencia del Perú les abrió las puertas al interior del país. Estos viajeros comúnmente encontraron algunos sensis en Sarayacu, pero, a excepción de Paul Marcoy, no visitaron las comunidades de los sensis y, por lo tanto, se valieron de los conocimientos y opiniones del padre Plaza sobre sus costumbres, carácter, etc. Los primeros viajeros extranjeros que pasaron por Sarayacu y publicaron información sobre los sensis fueron dos oficiales de la marina de guerra inglesa, el teniente William Smyth y el señor Frederick Lowe, que viajaron río abajo por el Ucayali en 1835 y al siguiente año publicaron el muy ampliamente leído relato de su viaje.

1835

*Siguen los Capanaguas ..., estos siempre están en guerra con sus vecinos, los **Sencis** y los Mayorunas. [...]*

*Los Sencis son una tribu audaz, guerrera, y generosa, y habitan el país montañoso a poca distancia hacia el noreste de Sarayacu; aunque no estén convertidos al cristianismo, están en términos amistosos con los indios de la misión, y de vez en cuando vienen en grandes números a Sarayacu para cambiar sus productos por hierro, cuentas y otras cosas. El Padre Plaza ha viajado por todos los rincones de su*

territorio, y fue bien recibido por ellos. Él los describe como los mejores guerreros en el Ucayali, y sostiene que consideran el valor como la primera, si no la única, virtud del hombre. Ellos están bien armados, usan arcos, flechas, macanas, y un arma llamada kowa, que tiene punta en un extremo y puede ser utilizada a manera de una lanza corta; mientras que el otro extremo, que es más grueso, sirve de macana, y está hecho más impresionante ya que presenta cuatro cuernos filudos de venado fijados en fila, separados por unas dos pulgadas de uno al otro; adornan el centro del arma creativamente con plumas hermosas. También llevan un cuchillo, y un pequeño escudo circular hecho de cuero. Comienzan sus batallas con sus arcos y flechas, estas últimas son pronto acabadas, ya que llevan no más de tres o cuatro de ellas, e inmediatamente después de que son disparadas, utilizan la lanza y el kowa para pelear de cerca. No tienen ninguna clemencia, ni toman a ningún prisionero en la batalla, la misma que no termina hasta que el campo de batalla este despejado debido a la exterminación o la huida de uno de los partidos. Agarran a las mujeres y a los niños para hacerlos esclavos, y si hay alguno que es infante o demasiado avanzado en edad, lo matan por ser inútil.

El Padre nos contó sobre la manera en la cual esta gente puso su valor a prueba cuando él por primera vez entró en sus tierras, y fue hecho prisionero por ellos. Como entendía su lengua, él pudo explicarles el propósito de su visita: lo condujeron a su aldea, le preguntaron si era valiente, y le sometieron a la siguiente prueba. Ocho o diez hombres, armados con arcos y las flechas, se colocaron a algunas yardas delante de él, con sus arcos tendidos y apuntando sus flechas a su pecho; entonces, con un grito, soltaron las cuerdas de los arcos, pero manteniendo las flechas en sus manos izquierdas, lo que él al principio no percibió, sino suponía que ya había terminado todo para él, y se asombró al encontrarse ileso. Él se imagina que si hubiera dado cualquier muestra del miedo, lo hubieran matado. Como había aguantado el engaño valientemente, le dieron una segunda prueba; retomaron su posición anterior, y acercándose algo más cerca, apuntaron sus flechas a su cuerpo, pero las dispararon cerca de sus pies. Nos aseguró que era una labor que lo ponía muy nervioso, pero habiendo estado por mucho tiempo, en su calidad de misionario, sujeto a los caprichos de los indios, él había preparado su mente para lo peor, y se había mantenido absolutamente inmóvil durante la prueba. Ya que los indios no vieron ningún síntoma de miedo en él, lo rodearon, y lo recibieron como huésped bienvenido; las mujeres aparecieron, y la ceremonia concluyó con porciones muy grandes de masato y bailes.

Los Sencis son agricultores, y muy industriosos; poseen y cultivan la tierra comunalmente, y siembran maíz, plátanos [de diferentes tipos], y yuca; todos están obligados a trabajar en el cultivo, y a los que son ociosos e indispuesto para hacer su parte del trabajo, los matan como miembros inútiles de la sociedad. Tienen un amplio conocimiento de las propiedades de las hierbas y plantas, y las aplican con habilidad y éxito a sus heridas y enfermedades. Usan ornamentos de cuentas, sujetos a través del tabique de la nariz, y colgados alrededor del cuello y de los brazos. En su tierra

*van absolutamente desnudos, pero cuando visitan la misión se ponen el hábito usado por los habitantes de Sarayacu; no se pueden someter a la incomodidad de cualquier otra ropa.*

*Uno de esta tribu, que vivía en Sarayacu, y era un hombre muy activo e inteligente, viéndonos una tarde tomando las medidas para determinar la latitud del lugar, parecía muy ansioso de saber que era lo que estábamos haciendo; pero como un intérprete era necesario para comunicarnos, y no teníamos a alguien que dominara un idioma por el cual se pudiera establecer una comunicación entre el indio y nosotros, se puede suponer que el pobre Senci no consiguió tener ninguna idea muy clara de que era una observación para determinar la latitud. Sin embargo, él comenzó a mostrar su propio conocimiento astronómico, y nos dio los nombres indígenas para varias estrellas, los cuales apuntamos, y el Padre [Plaza] luego nos dio la explicación. Eran las siguientes: [sigue la lista de nombres de estrellas y constelaciones en la Tabla 3 de este artículo].*

*Sus observaciones de las estrellas y los planetas se limitan a notar que, cuando aparecen ciertas estrellas, es la época de ciertas frutas o animales. Su noción de un eclipse tiene una semejanza curiosa a la del chino: cuando el sol es cubierto por el disco de la luna, suponen que está luchando contra alguna bestia salvaje, y gritan para animarlo, y hacen todo el ruido que pueden, con el propósito de asustar a su antagonista, y descargan flechas ardientes hacia él. Cuando el eclipse ha terminado, retoman el usual consumo de bebidas y el baile, y se continúa durante el resto del día y la noche siguiente.*

*La aparición de la luna nueva se celebra con gran alegría; le hacen discursos largos, implorando su protección, y le piden que ella [la luna] les haga el favor de darle fuerza a sus cuerpos. Durante estas arengas se lanzan en una variedad de posiciones y con gesticulaciones vehementes. Utilizan canoas, y durante la estación seca, cuando los ríos están bajos, viven principalmente de pescados.*

*El pasaje en el apéndice al trabajo del Teniente Maw, en la página 469 [o sea, la traducción del informe de Alonso Carvallo], que indica que los Sencis queman sus muertos y beben sus cenizas, es, según el Padre Plaza, incorrecta; él afirma que, como el resto de tribus, los entierran.*

*La tribu al sur de los Sencis se llama Remos; [...] Mucho se asemejan a los Sencis en todos sus hábitos, y a excepción del kowa y del escudo, utilizan las mismas armas; se adornan de la misma manera, y hay muy poca diferencia entre sus dialectos y los de los Panos. (Smyth y Lowe 1836: 225-231, mi traducción del original en inglés).*

El teniente de fragata Ramón Azcárate y el sargento Pedro Beltrán, oficiales del Ejército peruano, acompañaron a Smyth y Lowe durante parte de su viaje. Beltrán escribió un diario de su viaje, publicado en Perú en 1840, en el que incluyó algunas informaciones sobre los sencis.

1835

*La nación á que pertenecen [los panos] es la dominante en el Ucayali; hacen continuas expediciones contra los mayorunas, remos, capanahuas, amahuacas, campas i casibos [cashibos]. Conservan relaciones de amistad con los **sensis**, sipibos [shipibos], canibos [konibos], i pirros. (Beltrán 1907 [1840]: 54).*

*Sus habitantes [de Sarayacu] Setebos [Shetebos] o Panos; hay algunos **Sensis**, Konibos, Piros y pocos Remos, Capanahuas, Campas, Puinahuas, y muy rara vez se encuentra uno que otro Casibo; de quienes a excepción de los Setebos, Konibos y Sensis todos los demás han sido esclavos. (Beltrán 1907 [1840]: 57).*

*Un Sensi, a quien el padre [Plaza] quería mucho, se hallaba en este caso: trataba al padre con mucha familiaridad, le obedecía en todo, pero no obraba como los cristianos en lo relativo á asuntos religiosos.*

*Los Sensis se distinguen en todo de las demás naciones que habitan aquellos lugares: usan una pintura permanente que echada una vez en el cutis, no se quita nunca. Las mujeres por lo regular tienen pintadas dos cintas azules, que naciendo de los hombros se reúnen debajo del esternón. Todos los de estas naciones se visten en Sarayacu del mismo traje que los Setebos, pero no en su país, en donde viven completamente desnudos. Esta nación es la más belicosa i además de la flecha y macana usa el chasutino [la macana llamada kowa por Smyth y Lowe] y asimismo el escudo, ó por otro nombre viche.*

*La macana es más pequeña que la que usan las otras naciones. Cortada la vara de que forman sus arcos ofrece una sección elíptica, y sus hábitos y modo de vivir no se parecen en nada a los Setebos; ni usan el mazato sino cuando están en Sarayacu, i sus creencias religiosas no son como las de los Panos. No estamos bien al cabo de lo que ellos piensan de la religión; pero el padre Plaza nos contó que viendo caer un Sensi muchos rayos, pateaba irritado amenazando á la Divinidad con sus flechas, i que decía no ser inferior al fuego que veía. Los Sensis son respetables no sólo por su valor, sino también por su crecido número; pero, como todas las demás naciones del Ucayali, no conocen más jefe que los padres de familia, viven errantes i sólo tienen algún respeto a los ancianos, de que resulta que pocos se ponen de acuerdo para una misma empresa. (Beltrán 1907 [1840]: 58-9)*

*[Los Remos] tienen pintura permanente como los **Sinsis** [sic], pero solo en la cara, i nunca en el pecho. Sus armas son la macana i la flecha, la vara de que es formado su arco tiene la figura cilíndrica i sin ningún adorno. En lo demás son como los **Sensis**. (Beltrán 1907 [1840]: 60).*

En las páginas siguientes, Beltrán (1907 [1840]: 61-63) describe un acto de justicia realizado por el padre Plaza castigando la infidelidad de la mujer de un

hombre sensi y además relata la misma prueba de valentía contada por el padre Plaza que contaron Smyth y Lowe.

El naturalista francés Francis de Castelnau viajó río abajo por el Ucayali diez años después que Smyth, Lowe y Beltrán y también publicó información proporcionada por el padre Plaza:

1846

*Además de la tribu que acabamos de mencionar, las siguientes viven a una veintena de leguas al este del Ucayali: los Jawabus, los Pitsobus, los Remos y los Sensis. Toda esta gente es hostil y van desnudos, excepto los Sensis, entre quienes el Padre Plaza se infiltró, y muchos de los cuales recibieron el bautismo. (Castelnau 1850-9, IV: 377, mi traducción del original en francés).*

*Los Sensis y los Remos dicen que las almas de los malévolos se queman en fuegos subterráneos, y que las de los buenos viven la luna; pero la mayoría de las naciones admiten que se salvan todos, excepto los blancos. (Castelnau 1850-9, IV: 387, mi traducción del original en francés).*

*Según la información que pude recoger, todos los siguientes pueblos hablan una lengua derivada de los Panos: los Konibos, los Cachibos [Cashibos], los Sepibos [Shipibos], los Amouacas [Amahuacas], los Sensis, los Remos, los Tapanauas [¿Capanahuas?], los Pitsobus y los Jawabus. (Castelnau 1850-9, IV: 387, mi traducción del original en francés).*

El viajero artista Laurent Saint Cricq, bajo el nombre Paul Marcoy, viajó en 1846 junto con el Conde de Castelnau hasta Sarayacu, donde permaneció varios meses, y después se quedó un tiempo en la misión vecina, Tierra Blanca. A diferencia de los otros viajeros, Marcoy sí visitó un pueblo de sensis y escribió mucho sobre ellos. Su primera noticia sobre los sensis la obtuvo antes de llegar a Sarayacu, en el nuevo asentamiento konibo ubicado a dos días aguas abajo del pueblo de Tumbuya (en el alto Ucayali, cerca del pueblo moderno de Bolognesi):

1846

*Hacia tres días, [los konibos] nos dijeron, se había detenido en el sitio en que habíamos desembarcado una piragua ocupada por una familia de indios sensis, que huían de la mortandad que la viruela causaba en ese momento entre las gentes de su tribu. Habían dejado, pues, su techo de palmas y abandonándose a la corriente del río Capucinia [que desemboca aproximadamente donde se encuentra la ciudad moderna de Pucallpa] había entrado en las aguas del Apu-Paro [alto Ucayali], las que remontaban aguas arriba buscando, como la errante Elisa de Virgilio, un aire puro y un sitio propicio para levantar otra cabaña. (Marcoy 2001 [1862-67], II: 188).*

--

*Nota al pie con respecto a la mención de “sensis” en la cita arriba ofrecida: La tribu de los **sensis**, fracción mínima de la gran nación pano, hoy extinta, estaba en tiempos antiguos reunida en una misión. Habita los alrededores de Chanaya-Mana, eslabón oeste de la sierra de Contamana.*

1846-7

*Los **sensis**, restos de la gran nación Pano, con la cual se vinculan las cuatro tribus que pueblan hoy día la Pampa de Sacramento, son los más limpios, los más afables, los más honestos de todos los indígenas, y habitan las florestas de Chanayamana, donde su tribu, que goza de excelente renombre en las misiones vecinas, consta de doce a quince familias, que representan un centenar de individuos. (Marcoy 2001, II: 251-2).*

— —

*Nota al pie con respecto a la mención de “Pampa de Sacramento” en la cita arriba ofrecida: Los cashibos, konibos, shipibos y shetebos. Sus demás habitantes no son más que simples grupos de dos o tres familias.*

*Nota al pie con respecto a la mención de “individuos” en la cita arriba ofrecida: Los **sensis** son shetebos que se han separado del grueso de la tribu, hace más o menos medio siglo, para ir a establecerse en la ribera derecha del Ucayali. Viven en buenos términos con todas las tribus vecinas.*

Mientras estaba en Tierra Blanca, Marcoy acompañó al padre Antonio, encargado de esa misión, en una excursión a un pueblo sensi:

1847

*... consistía en atravesar el Ucayali y efectuar un reconocimiento en tierra de los indios **sensis**, que habitaban en su margen derecha. Estos indígenas, que yo había tenido ocasión de ver en Sarayacu, adonde van a intercambiar con los misioneros aceites, tortugas y productos de su tierra por hachas, cuchillos y baratijas, se habían ganado mi simpatía por su limpieza corporal, su aire discreto y el olor a vainilla que exhalaban. Quedaba por saber si su buena manera de vestir no era más que un ropaje prestado, una máscara bajo la cual se escondían sus verdaderos rasgos, y el mejor medio de comprobarlo era visitarlos de improviso y sorprenderlos muy poco vestidos.*

*[...] A mediodía habíamos alcanzado la entrada del canal de Shanaya, por el cual nos internamos, y que nos condujo a una laguna de una legua de circunferencia. Desembarcamos en su ribera. Se encargó a cuatro hombres la vigilancia de la piragua. El resto del grupo nos precedió por el bosque, abatiendo a cuchillazos las zarzas y lianas que podían estorbar nuestra marcha.*

*La laguna de Shanaya forma el límite norte del territorio de los sensis. Tres leguas la separan de Pancaya, pueblo de estos indígenas, y que debíamos recorrer a través de la*

*densa floresta que recubre el flanco occidental de la sierra de Contamana... [...] A las cinco, bañados de sudor y jadeantes de sed, desembocamos en una meseta sobre la cual se alzaba una docena de cabañas ocultas a medias por macizos de bananos.*

*Saludaron nuestra llegada los ladridos de los perros, los gritos de espanto de los niños y de las madres. Inquieto por este comienzo, me replegaba hacia el padre Antonio cuando dos ancianos canosos, atraídos por el ruido, se mostraron en el umbral de una cabaña y, al reconocer al misionero, calmaron con un gesto y una palabra el pánico de las mujeres. Con la movilidad de espíritu que caracteriza a su sexo, ellas pasaron entonces del temor a la confianza, cloquearon alegremente y vinieron en columna a besar la mano del papa de Tierra Blanca [el Padre Antonio].*

*Cumplida esta formalidad, uno de los ancianos nos condujo a su morada y nos hizo sentar en esteras. Las mujeres nos ofrecieron una escudilla de masato, que, como copa de hospitalidad, dio varias vueltas, y en la que los asistentes mojaban sus labios, y como se tenía cuidado de llenarla a cada vuelta, las lenguas del dueño de casa y sus compañeras no tardaron en desatarse.*

*Pronto todos parloteaban al a vez. Llegamos a comprender gracias a las verbosas explicaciones que nos daban, a cual mejor, que la parte noble de la población de Pancaya, representada por los hombres de dieciocho a cuarenta y cinco años, había partido a cazar, pescar o recorrer el bosque para recolectar cera, dejando el pueblo bajo la vigilancia de los ancianos y las mujeres. En ausencia de sus protectores naturales, éstas se habían asustado al vernos llegar de improviso, y a ello se debían los insensatos clamores que habían lanzado, y cuya inconveniencia reconocían ahora. (Marcoy 2001, II: 408-412).*

*Los **sensis**, cuya huella se buscaría vanamente en las relaciones anteriores al comienzo del presente siglo, pertenecen a la tribu de los shetebos, de la cual se separaron en 1810, época en que se fundó para ellos la misión de Shanaya-Mana o Chanaya-Mana, si escribimos esta palabra de la lengua pano como la pronuncian los Konibos.*

*La misión de Chanaya, que floreció entre 1810 y 1840, abandonada por los misioneros, y poco después por los neófitos, fue seguida por el pueblo de Pancaya, en el que ahora encontramos a estos **sensis** relapsos y a su decadencia.*

*La zona montañosa que han elegido es rica en productos de todo tipo. Unas fuentes termales brotan de la vertiente oriental de Contamana, y hay depósitos de sal gema bajo el humus de los bosques, en los cuales los **sensis** recolectan... (Marcoy 2001, II: 418).*

1847

*A mediodía habíamos alcanzado la entrada del canal Yanacu [¿Yanayacu?], que corre paralelamente al Ucayali, a dos desembocaduras sobre el río, y bordea el territorio de los amahuacas y de los chacayas, grupos de indios que pertenecen a la familia pano,*

*cuyo idioma hablan. Pertenecían a la tribu de los shetebos, de la que se desprendieron al mismo tiempo que los **sensis**. Como estos últimos, con los cuales viven en paz pero sin relaciones de vecindad, los amahuacas y chacayas trafican con las misiones de la Pampa del Sacramento con tortugas, aceite de manatí, maní, y zarzaparrilla. (Marcoy 2001, II: 463-4).*

— —

*Nota al pie con respecto a la mención de “sensis” en la citación arriba ofrecida: Desde 1810, y como resultado de que no contrajeron ninguna alianza con las tribus vecinas, los **sensis** han conservado hasta hoy en toda su pureza el tipo original de la familia, mientras que los amahuacas y chacaya — al menos, así lo creemos — se han mezclado con los cocamas del Alto Amazonas, con los cuales la situación misma de su territorio, cerca de la desembocadura del Ucayali, los ponía en relación.*

Además de estas informaciones, Marcoy (2001, II: 419) publicó un retrato de un sensi.

**Figura 2. Dibujo de un sensi por Paul Marcoy.**



**Tipo de indio sensi.**

Cuatro años después, en 1851, cuando el explorador de la marina de guerra de los Estados Unidos, el teniente William Herndon, pasó por Sarayacu, ya no encontró al padre Plaza, quien había sido nombrado obispo de Cuenca (en Ecuador). Sin embargo, la influencia del padre Plaza continuó en las publicaciones de los exploradores, ya que Herndon reprodujo en su libro algunas informaciones sobre los *sensis* proporcionadas al teniente William Smyth por el padre Plaza (Herndon 1853). Aquí reproducimos la información publicada por el teniente Herndon que no fue copiada del relato de Smyth:

1851

*Los **Sencis** ocupan la región sobre Sarayacu en el lado opuesto de río. [...] En Sarayacu vi a alguna de esta gente. Frecuentemente vienen a la Misión para bautizar a sus niños, ceremonia a la cual la mayoría de los indios parecen atribuir alguna virtud (como probablemente lo harían con cualquier otra ceremonia) y también vienen para comprar herramientas de hierro que pueden necesitar; pero no veo diferencia en la apariencia entre ellos y la de otros indios del Ucayali y no escuché que hubiera algo peculiar respecto a ellos. (Herndon 1991 [1853]: 274).*

Durante el resto del siglo XIX, los informes sobre los *sensis* fueron muy escasos. Una de las pocas fuentes de primera mano fue publicada por Giuseppe Angelo Colini, quien recopiló información de Bartolomeo Luciola, un oficial del Ejército peruano que se convirtió en comerciante y vivió en Sarayacu entre las décadas 1850 y 1880.

1850-80

*Adentro del río Chunulla [Chunuyá] se encontraba la antigua misión de los **Scensevos**, según San Bonaventura. Los indios que formaban estas misiones después de la salida del Padre Manuel Plaza en 1947 se rebelaron y regresaron a su estado salvaje. [...] Los indios infieles que son amigos de los blancos del Ucayali son algunas de las sub-tribus de los Campas, los Piros, los Cunibos [Konibos], los Scipivos [Shipibos], los Schetevos [Shetebos], y los Scensevos. [...] La pequeña tribu de los **Scensevos** habita las cabeceras del río Maquíá. (Colini 1883b: 884, mi traducción del original en italiano).*

1850-80

*Los Scipivos, los Scetevos y los **Scensevos** pertenecen a una raza pequeña y fuerte. Su forma es simétrica y son bien proporcionados; sus brazos y piernas son bien formados y sus pies son pequeños y elegantes. (Colini 1884: 529, mi traducción del original en italiano).*

1850-80

*Las varias tribus, menos los Scipivos, los Scetevos y los Scensevos, usan diferentes idiomas o por lo menos dialectos que son diferentes unos de otros, y toman el nombre de la tribu quien los usa. Así que los Cunibos hablan el idioma cunibo, los Amahuacas hablan el amahuaca, etc. Pero los Scipivos hablan el cunibo, y los Scetevos y los Scensevos hablan el pano. (Colini 1884: 530, mi traducción del original en italiano).*

En un informe publicado en 1874, el monje franciscano Francisco Sagols escribió unas líneas sobre los *sensis*, aunque la única información que parece ser de primera mano es sobre su ubicación geográfica.

1869-1870

**Sencis.** – *Están situados á la orilla del Ucayali, al S. de la playa de los Ahorcados. (Sagols 1901 [1974]: 364-5).*

*Rhemos.* – *[...] Su idioma tiene un tanto de parecido con el de los Sencis. (Sagols 1901 [1974]: 364).*

Igualmente, el viajero francés Olivier Ordinaire que pasó por Sarayacu en 1882 publicó algunas líneas sobre los *sensis* copiadas de Pallarés y Calvo (1870), agregando solamente que “es necesario inscribirlos hoy en la lista de los desaparecidos” (Ordinaire 1887: 321, mi traducción del original en francés).

### Siglo XX: la desaparición de los *sensis*

Aunque no habían desaparecido por completo, parece que los *sensis* prácticamente se desvanecieron, por lo menos de la vista de los moradores de las orillas del Ucayali durante la última parte del siglo XIX. Al inicio del siglo XX, José Antonio Sotomayor escribió:

1901

**Shensivos.** *Estos habitan á orillas del río Yanayacu y formaron en otro tiempo una gran población, pero hoy solo existen cuatro casas y se cree que al interior habitan los demás. Parece que estos apostataron por los maltratos. (Sotomayor 1901: 176).*

Gérmán Stiglich, quien recopiló información proporcionada por gente que vivía al margen del río Ucayali durante una exploración por lancha a vapor en 1904, escribió lo siguiente sobre los *sensis*:

1904

**Sensis ó senchis.** – *Son los pobladores del Guanacha i Chanuya. Es gente pacífica i trabajadora. (Stiglich 1908: 423)*

Informaciones detalladas sobre los sensis durante el siglo XX no se encuentran hasta la década de 1920, cuando el padre Agustín López proporcionó las siguientes noticias:

1924

*Hay en las Alturas del Maquía un lugar que llaman Padre Purma, en donde parece estuvieron los Padres [Franciscanos]. Son extensas purmas o desmontes donde habitaron sin duda con los **Sensis**, que es la única tribu de esa región colindante con los Capanahuas. Hoy mismo debe haber alguna familia errante, como los mismos Capanaguas me han informado. En el Ucayali hay vestigios. Sólo tengo idea de haber bautizado uno en los primeros viajes (López en Izaguirre 1922-1929, 8: 275).*

*Solo el alto Maquía tiene alturas habitables a los cuatro días de navegación desde su boca; todo lo demás son bajos donde no puede haber tribus; a lo más familias aisladas en pequeñas restingas (islotos o penínsulas en crecientes) ocupadas hoy por los dueños de siringales. De Frontera arriba sí se encuentra tierra firme, que llega a los cerros de Canchahuaya y se prolonga por las cabeceras de Tapiche. Por estas alturas hasta hoy viven los Capanahuas, y unas cuantas familias que los mismos creen serán de **Sensis**.*

*Los Sarayaquinos a quiénes he visitado este año me dicen que hasta ahora van, entrando por la boca de Cruz Muyuna, a Garza-cocha, donde se encuentra Purma Padre; y que allí tuvieron casa, cuyos horcones me contó una vieja haber visto.*

*Por todos los indicios era ese lugar de los **Sensis**, indios sumamente cobardes, a quienes más tarde sacaba en partidas sin resistencia un Sr. N., cuya madre, a quien he conocido, vivía en Conta[¿-mana?], habiéndose él establecido con los indios por esos centros. (López en Izaguirre 1922-1929, 8: 276).*

El antropólogo alemán Günter Tessmann parece ser el único que llegó a tener contacto con un sensi en el siglo XX. Tessmann documentó notas culturales y además un vocabulario sensi (Tessmann 1930: 187-189); sin embargo, su informante parece haber olvidado mucho del idioma.

1925

*2. Es posible que los antiguos "Barbudos" que vivían en la orilla derecha del Huallaga, según dice Figueroa, fueran Sensi [Ssenssi].*

*Versiones españolas: Sensi, Senci.*

*4. Los Sensi pertenecen a las tribus casi desaparecidas. En mi primer viaje al Ucayali río arriba pregunté por ellos a mucha gente, viejos colonos, y todos me contestaron solamente asintiendo la cabeza. Sólo a través de los Chamas llegué a saber que hay todavía Sensi, en la región de Cruz Muyuna, una región en la cual vivían aún algunos Sensi, entre los Chamas, según decían. Cuando vine más tarde a Cruz*

*Muyuna, comprobé que estos informes eran correctos en términos generales, pero que en el transcurso del tiempo los Sensi que vivían en Cruz Muyuna habían sido absorbidos por los Chamas, o sea, por los Setebo [Shetebo], y que desaparecieron. De tal manera que ni siquiera [debería ser “solamente” en vez de “ni siquiera”] me fue posible conocer al hijo de una mujer Sensi con un hombre Setebo.*

*No se sabe con certeza en dónde están en realidad los restos de la tribu Sensi. Un colono envió desde Cruz Muyuna a algunos indígenas, descendientes de los mismos Sensi, para que los buscaran. Estos surcaron el Río Muyuna, aguas arriba, luego viajaron rumbo al este, y parece que alcanzaron también el Maquía. Pero no teniendo equipos para mucho tiempo, regresaron sin lograr nada. A través de los Capanahuas que vivían en el Río Tapiche, la misión en Requena llegó a saber que los Sensi, designados por aquellos con el nombre de Mananahuas = “indios del monte”, vivían en un afluente del Río Maquía. Por lo tanto, puede suponerse que algunos restos de la tribu Sensi –tal vez unas 50 o 100 almas– forman uno o varios poblados en alguna parte de la región del alto Maquía o de sus afluentes.*

*Los respectivos datos del informante son:*

*11. No llevan ningún tatuaje.*

*13. No usan ningún tipo de compresora craneal.*

*23. Utilizan arco y flecha como armas de cacería.*

*56. No existe la circuncisión, tampoco de las mujeres.*

*57. La sepultura es en la tierra, no existe la necrofagia.*

*75. El informante era torpe y se había olvidado de todo lo que había aprendido de su madre. De él obtuve los pocos informes y las muestras léxicas que ofrezco y que por consiguiente son seguramente muy dudosos.*

*76. La lista de palabras de la que –como ya he dicho– se sospecha que está llena de vocablos Setebo, y donde el informante perdió la memoria, es la siguiente: [sigue la lista reproducida en la Tabla 2 de este artículo] (Tessmann 1999 [1930]: 109).*

Tessmann (1999 [1930]: 58) también mencionó que los panos llamaban a los sensis “tsönsi,” palabra que no hemos podido encontrar en vocabularios del idioma pano o de otros idiomas de la familia.

El misionero K.G. Grubb escribió, sin detalles sobre su fuente de información, que “algunos Sensis se encuentran en el río Chanaya, un afluente de la margen derecha del Ucayali” (1927: 84, mi traducción del original en inglés). La única otra información que no es claramente de segunda mano fue proporcionada por la misionera Olive Shell, quien hizo un investigación lingüística sobre el cashibo y otros idiomas panos en los años de la década 1950:

El término **šintsi** es en actualidad el nombre aplicado por los shipibo y los shetebo a un pequeño número de personas quienes, hasta donde sabemos, están culturalmente absorbidos por el grupo shetebo; el lenguaje de este pequeño grupo no merece ya una consideración importante dentro del esquema de las lenguas “chama”. La lista de palabras proporcionada por Tessmann no es suficiente para establecer el šintsi como una lengua distinta, y no hay otra lista disponible. (Shell 1975 [1965]: 27).

Nota de pie a la primera mención de la palabra šintsi en la citación arriba: He cambiado la ortografía de **sensí** y otras formas, de acuerdo con la pronunciación nativa proporcionada por James Lorient.

**Tabla 1. Resumen de localidades donde se encontraron los sensis**

Autor	Año	Nombre	Localidad donde se ubican los sensis
Dueñas	1791	Sentis	al oeste del bajo/ medio río Ucayali
Aristio (Girbal)	1793	Sentis	río Maquía (margen derecha del Ucayali)
Gil (Girbal)	1794	Sentis	–
Marqués	1800	Sénsi	–
Alcántara	1808	Sensis	atrás de cerros cerca a Canchahualla
Plaza	1813	Sensis	–
Carvallo	1814	Sensis	cabeceras del río Guanache
Carvallo	1818	Sensis	quebrada Chanuya, reducción de Chunuya
Pallarés	1822	Sentcis	quebrada Chunuya, reducción de Chunuya
Smyth y Lowe	1835	Sencis	tierras montañosas al noreste de Sarayacu
Beltrán	1835	Sensis	misión de Sarayacu
Plaza	1842	Sensis	río Ucayali, entre Sarayacu y la boca del Pachitea
Castelnau	1846	Sensis	20 leguas al este del río Ucayali
Marcos	1846	Sensis	pueblo de Pancaya ubicado en Chanaya-Mana (eslabón oeste de la sierra de Contamana); la laguna Shanaya forma el límite norte de su territorio
Herndon	1851	Sencis	río arriba y a la margen opuesta de Sarayacu (i.e., al este del Ucayali)
Calvo	1854	Sentcis	quebrada Yamiya (cerca del río Maquía)
Colini	1850-80s	Scensevos	– (antigua misión en el río Chunuya)
Sagols	1869-70	Sencis	orilla del Ucayali, al sur de la Playa de los Ahorcados
Ordinaire	1882	Sensis	–

Autor	Año	Nombre	Localidad donde se ubican los sensis
Sotomayor	1901	Shensivos	río Yanayacu (margen derecha del Ucayali)
Stiglich	1904	S e n s i s / Senchis	ríos Guanache y Chanuya
López	1924	Sensis	zona del río Chunuya (Padre Purma); terra firme en las cabeceras de los ríos Maquía y Tapiche, colindante con los cerros de Canchahuaya.
Tessmann	1925	Ssenssi	laguna Cruz Muyuna; posiblemente hay no-contactados en el alto río Maquía
Grubb	1927	Sensi	río Chanaya
Shell	1950s	šintsi	—

### El idioma de los sensis

En la más antigua clasificación lingüística de idiomas americanos, Daniel Brinton (1891: 292) incluyó al sensi en su lista de idiomas de la familia pano, aunque esta lista no incluye subcategorías. Posteriormente, clasificaciones de la familia pano han colocado al sensi en subgrupos, de las siguientes 5 diferentes maneras:

1) Sensi es un dialecto de shetebo: Marcoy (2001 [1862-67], II: 251-2, 418); Mason (1950: 267), siguiendo a Marcoy; McQuown (1955: 512, 538), siguiendo a Mason; Shell (1975 [1965]: 27); Tovar (1961: 61); Tovar y Tovar (1984: 65).

2) Sensi es un idioma mixto o “no puro”: Tessmann (1999 [1930]: 340); Loukotka (1935: 15, 1944: 18), siguiendo a Tessmann.

3) Sensi es un único idioma en una categoría principal de la familia pano: Loukotka (1968: 172); Kaufman (1994); Campbell (1997: 191), siguiendo a Kaufman.

4) Sensi es clasificado en un grupo incongruente, llamado “Nor-Central,” que incluye capanahua, shipibo-konibo, isconahua, marubo, remo, atsahuaca, capuibo, nianagua, pichobo y araua (el último de los cuales ni siquiera es idioma pano): Ruhlen (1987: 376); Bright (1992: 154) y Lewis (2009), ambos en parte siguiendo a Ruhlen.

5) Sensi es ignorado (pero otros idiomas panos extintos sí están incluidos): Schmidt (1926: 228); Greenberg (1987: 386); Loos (1999: 229).

En el resto de esta sección, presentaremos y discutiremos el material lingüístico que existe sobre el idioma sensi para evaluar su más probable posición en la familia pano, y elucidar porqué este idioma se ha clasificado de tantas maneras diferentes. Específicamente, los datos incluyen: 1) una lista de Tessmann de 35 palabras; 2) una

lista de Smyth y Lowe (1836) de 12 nombres de estrellas y constelaciones, y dos nombres de armas de los sensis proporcionados por Smyth y Lowe (1836) y Beltrán (1907 [1840]); y 3) la información proporcionada por misioneros y exploradores sobre la afiliación de la lengua o el pueblo sensi.

**Tabla 2. Lista comparativa del sensi y los otros idiomas del subgrupo chama**

	Sensi	Shetebo	Pano(bo)	Pano-Nav	Kapanawa	Konibo	Shipibo	Otros idiomas
fuego	tši	tši	tši	chi	či	tši	tši	tsitsi (Nom)
jaguar	ináwa	inawa	inákun	ino	ino	íno	íno	
tapir	áwua	awuá	awuá	ahuá	awa	ahuá	awuá	
palo	híwui	hivui	xívi	jihui	híwi	hiwui	hivui	
dos	rawué	rawué	dauó	rabué	rawík	rabué	rawué	
blanco	hóxo	hóso	hóšo	jóso	húšru	hóšu	hóso	
rojo	ozé	hoší	hosí	junshín	hušíng	hoší	hoší	
maíz	šinki	šhōki	tsōki	sécqui	šhríki	šhéki	šhōki	šinki (Nom)
negro	tšóxo	kōōše	kíise, jirse	chése	wíso	wuiso	wuiso	
caimán	mápue	kapué	kapui	cappué	kapwé	kapué	kapué	
comer	piwué	—	píti	piái	pi (F)	—	pi, pi-wue	
dormir	uxe (tá)	—	—	usai	úšha (F)	—	úšha (F)	
matar	tete	—	—	rétei	réte (F)	—	réte (F)	
sol	varíxi	vári	wári	bari	bári	bari	bári	
plátano	maníewo	sinkón	sinkon	shicón, paránta	máne; shinkun (F)	paránta	paránta (F)	
uno	nawuístikoe	háwuitso	hawítsó	jachúpi	hawíču	awtso	háwuitso	
agua	enipáxa	ompas	ompásko	humpáscun, úmpas	jéne; héné pasha (F)	ompas	ompas	
bueno	íro	siná	hakún	saná	hákun (F), sirí (F)	—	hakún	iru (Isc, Remo)
malo	mítše	sanáma	hakuma	sanáma	hakúnma (F), tirúma (F)	—	hakúma	micha (Isc)
casa	puóxe	tapí	tapin	tapín	šúbu	šóbo	šóbo	pěšhē (Yam)
lengua	yáta	hána	hána	jana	hána	xana	haná	
diente	küúdsá	šhéta	séta	sédta	šríta	šheta	šhetá	
ojo	ítso	vuero	vuéro	buero	wíru	vuero	vuero	
oreja	helíxi	pawiki	pawíki	pabíque	pawíki	pawíki	paviki	
cabeza	oma'tsi	mápu	mápu	buscá	mápu	mápu	mápu	uma (Que)
mano	epípi	muiké	muiská	muequén	muikíng	muiké	muiké	
luna	puōne	óse	óse	ose	úšhri	óse	óse	

	Sensi	Shetebo	Pano(bo)	Pano-Nav	Kapanawa	Konibo	Shipibo	Otros idiomas
tierra	<b>kuáhi</b>	nái	mavi	mahui	máyi	mái	mái	
piedra	<b>mátsi</b>	maká	maská	maccán	makóng	maká	maká	
olla	<b>tšapuóxe</b>	küüşpa	küüşpa	quispa	kó'nti	kenti	könti	
hombre	<b>mankó</b>	xuni	wuúni	juni	wíne; húni 'gente' (F)	xuni	xuni	
mujer	<b>tšinán</b>	aibo	áibo	aibo	aíbu	aibo	aibo	tsinane (Cam)
pollo	<b>otšitši</b>	itódi	ixtori	itóri	átapa (F)	átapa	átapa	
yuca	<b>óma</b>	atsa	átša	adtza	yuwá	atsa	atsa	
tres	<b>narawuekoe</b>	(kimisa)	—	quimsa	—	(kimsa)	(kémisa)	(kimisa)

Notas: Las listas sensi, shetebo, pano, capanahua, konibo y shipibo vienen de Tessmann (1929 y 1930). La lista Pano-Nav(arro) viene de Navarro (1903). Palabras o partes de palabras sensis en **negrilla** señalan que no hay coincidencia con otros idiomas panos. Uso “šh” para representar una fricativa retroflexa (que Tessmann representó con diferentes símbolos).

Abreviaturas: F(fleck) (siguiendo ciertas palabras capanahuas y shipibas) = recogida por mí; Isc = Isconahua; Remo = Remo del Río Blanco; Yam = Yaminahua; Nom = Nomatsiguenga (familia arauac); Cam = Campa (familia arauac); Que = Quechua.

Lo primero que se nota en la lista de Tessmann (1930: 188-189) en la Tabla 2 es que contiene 15 palabras que parecen no ser palabras de ningún idioma de la familia pano. El resto (20 palabras) son claramente palabras panas, y además la *mayoría* se aproxima más a palabras de idiomas en el subgrupo chama (shipibo-konibo-capanahua y pano-shetebo; véase la clasificación de la familia pano en Fleck 2013). Según su evaluación de la lista que él mismo recogió, Tessmann (1999 [1930]: 340) clasificó la lengua sensi dentro de la familia pano como el único representante de una subcategoría llamada por él “(Tribus/lenguas) no completamente puras,” anotando que la lista sensi contenía 17 palabras provenientes de la familia pano, 7 de la familia ge, y 5 de la familia arauac. Además, Tessmann explica que, con respecto a la lista de palabras que ofrece “-como ya he dicho- se sospecha que está llena de vocablos Setebo, donde el informante perdió la memoria” (Tessmann 1999 [1930]: 109).

Sin embargo, solamente las primeras 5 palabras en la Tabla 2 coinciden perfectamente con palabras shetebas (de la lista que él mismo recogió, que es la única lista existente del dialecto shetebo; Tessmann 1929) y podemos agregar las siguientes 5 en la Tabla 2 como posibles palabras shetebas si perdonamos algunos probables errores de transcripción o del componedor de la imprenta. Las siguientes 3 palabras no tienen entradas correspondientes en la lista sheteba de Tessmann, pero no obstante concuerdan con pano, el codialecto de shetebo, así que podríamos suponer que eran iguales en el dialecto shetebo. Las siguientes 3 palabras en la Tabla 2 contienen sílabas (en negritas) que no se encuentran en las palabras correspondientes en shetebo (o en el resto de la familia pano); y lo más importante es que las 4 siguientes palabras en la lista no se parecen ni un poco a shetebo y las

últimas 3 de estas (*enipáxa, íro y mítšë*) no concuerdan con idiomas del subgrupo chama, sino que coinciden con otros idiomas panos. Esto indica que el informante de Tessmann no estaba proporcionando solamente palabras shetebas. Mi evaluación es, más bien, que el informante era hablante de una lengua parecida, pero no igual, a idiomas panos del subgrupo chama y, cuando se olvidaba de su idioma, sensi, contestaba con palabras no-panas. El origen de las 15 palabras no-panas (al final de la lista en Tabla 2) es verdaderamente un misterio: ¿será que el informante sabía algunas palabras de otros idiomas? o quizás las estaba inventando.

Además de mi propuesta, las otras 3 posibilidades son que: 1) Sensi era un idioma mixto, como lo propuso Tessmann, y posiblemente algunas de las palabras que coinciden con shetebos no son de este idioma; 2) Sensi era un idioma pano, pero muy diferente a los otros idiomas panos, con vocablos únicos en la familia, tal como Loukotka (1968) y Kaufman (1994) parecen haber concluido; 3) Sensi era un idioma completamente no-pano y el informante, al olvidarse de su idioma, proporcionó palabras de idiomas panos con los cuales había tenido contacto. La primera posibilidad es improbable, ya que actualmente los lingüistas saben que verdaderos idiomas mezclados no existen, especialmente uno que consista de 3 idiomas (de las familias pano, arauac y ge, como lo afirma Tessmann; además, no hemos encontrado ningún idioma arauac que contenga más de 2 de estas palabras, y los idiomas ge son hablados muy lejos, en el Brasil). La segunda posibilidad no concuerda con los informes de los misioneros, que evaluaré abajo. Y la tercera posibilidad, además de no concordar con los informes de los misioneros, es prácticamente imposible al considerar la lista de Smyth y Lowe, a la cual pasaremos en seguida.

**Tabla 3. La lista de estrellas y constelaciones sensis de Smyth y Lowe**

Estrella o constelación	Significado literal (Padre Plaza)	Sensi (Smyth y Lowe)	Pano (Tessmann y Navarro)	Shipibo o Castellano (Fleck)
Canopo	cosa del día	noteste	néte 'día', wuiští 'estrella'	<b>nétewishtin</b> 'estrella del día'
Júpiter	—	ishmawook	—	<b>wishmabu</b> 'viajeros míticos'
Sirio	pequeño caimán	kapaygui	kapui, cappué 'caiman'	<b>kapé kishi</b> 'pierna de caimán'
Orión (Rigel)	tortuga terrestre	manasang	mana sáue, manán saué 'tortuga/motelo'	<b>manánšawë</b> 'tortuga terrestre'
Proción	—	chiska	—	<b>chishka</b> 'carpintero/chicua (ave)'
Cinturón de Orión	—	kishumah	quishi 'muslo'	<b>kishiuma</b> 'el que no tiene pierna'

Estrella o constelación	Significado literal (Padre Plaza)	Sensi (Smyth y Lowe)	Pano (Tessmann y Navarro)	Shipibo o Castellano (Fleck)
Cruz del Sur	rocío	nebo	níwue 'viento'	níbí 'rocío'; <b>níbu</b> 'alacrán'
Marte	adelante	tapa	tappá 'balsa'	bëbún 'adelante de'; tapan 'balsa'; <b>wíshmabuan tapán</b> 'balsa de los viajeros míticos'
Régulo	flecha	pijarre	jáshi 'flecha'	piákëré 'flecha con púas'
Géminis	la cruz	koorus	cruz 'cruz'	kurús, de cruz (Castellano)
Capella	cuchara	cuchara	koxtsára, piti-matésti	kuchára, de cuchara (Castellano)
Escorpión	vaca marina	manatee	vaxpung, sappuén 'vaca marina'	sapén; vaca marina (Castellano)

Nota: no existe información sobre nombres pano-shetebo de estrellas.

Nota: los nombres de estrellas o constelaciones en shipibo están en letras negrillas. No pudimos confirmar a cuales estrellas o constelaciones corresponden los nombres en shipibo que recogimos; algunos de estos nombres también están en el diccionario shipibo de Lorient et al. (1993) y/o en la monografía sobre los shipibos de Roe (1982), donde para algunos nombres los autores señalan a la constelación a la cual corresponden, pero no siempre concuerdan con la estrella o constelación en la lista de Smyth y Lowe.

Tal como fue descrito en la sección sobre etnohistoria, un sensi les proporcionó a Smyth y Lowe (1936: 229) varios nombres de estrellas y constelaciones en su idioma. Esta lista no ha sido considerada antes en la evaluación de la lengua sensi. Como se puede ver en la Tabla 3, la lista contiene 3 palabras en castellano (las últimas en la lista), pero el resto son palabras claramente panas: todas existen en shipibo y varias también están en listas de palabras del dialecto pano (Tessmann 1930, Navarro 1903). Además, 8 de estos nombres sensi de estrellas o constelaciones coinciden con nombres de estrellas o constelaciones en shipibo. Agregamos a esta lista el nombre del escudo de cuero de los sensis, *viche* (Beltrán 1907 [1840]: 58), que coincide con la palabra *bíchi*, "piel, cuero" en shipibo. (El nombre de la macana especial de los sensis, *kowa*, mencionado por Smyth y Lowe 1936: 226, es potencialmente una palabra pana, ya que cumple con los principios fonotácticos usualmente encontrados en tales lenguas, pero ya que otras etnias no tenían o tienen esta arma, no podemos evaluar esta palabra).

Lo que los patrones en esta lista de Smyth y Lowe sugieren es que el sensi era, en realidad, un idioma puro, perteneciente al subgrupo chama de la familia pano, y no un idioma mezclado, como lo sugirió Tessmann. La comparación léxica sugiere que el sensi era un idioma que se parecía más al shipibo-konibo-kapanawa que a

otros idiomas panos y que no era simplemente un dialecto de shetebo (-pano), como lo sugirió Marcoy (2001). Claro, existe la posibilidad de que los sensis no tuvieran nombres para estrellas y constelaciones, y que el informante de Smyth y Lowe los aprendiera de los shipibo que vivían en la misión de Sarayacu, aunque Smyth y Lowe claramente declararon que el sensi estaba proporcionando los nombres en su propio idioma.

**Tabla 4. Información sobre la afiliación lingüística o étnica de los sensi**

<b>Fuente</b>	<b>Información sobre afiliación</b>
Marqués (1931[1800]: 197)	Konibo es la lengua general de la nación Sensi (y otras naciones Panas), y se entiende con y se parece al sensi (y otras lenguas panas del Ucayali).
Plaza (1813)	Sensi (y otros grupos panos) es una parcialidad de la nación Shipiba.
Carvalho (1906[1818]: 347)	El dialecto sensi es poco diferente al de los panos y remos.
Smyth y Lowe (1836: 230-31)	El dialecto sensi es poco diferente al de los panos y remos.
Castelnau (1850-9:IV: 387)	La lengua sensi (y otras lenguas panas) es derivada del pano.
Marcoy (2001[1862-67]:II: 188)	Los sensis son una fracción de la nación Pano.
Marcoy (2001:II: 242)	Los sensis hablan la lengua pano.
Marcoy (2001:II: 251-2, 418)	Los sensis son shetebos separados del grupo en 1810.
Colini (1884: 529)	Los sensis, shipibos y shetebos pertenecen a una raza pequeña.
Colini (1884: 530)	Los sensis y los shetebos hablan el pano.
Sagols 1901[1974]: 364)	El idioma de los sensis es parecido al de los remos.
Tessmann (1999[1930]: 340)	El sensi es una lengua pana "no completamente pura".
Shell (1975[1965]: 27)	No hay evidencia de que el sensi sea una lengua distinta.

Los misioneros que publicaron información sobre los sensis, o proporcionaron datos a exploradores extranjeros, especialmente el padre Plaza, tenían verdadero conocimiento del idioma sensi, así que sus evaluaciones sobre su afiliación lingüística y étnica deben ser tomadas seriamente. Notamos en la Tabla 4 que en tales informaciones, los padres clasificaron al sensi como una lengua de la familia pano, frecuentemente evaluándola como muy parecida al idioma pano-shetebo o shipibo-konibo. Aunque estas informaciones carecen de datos lingüísticos, proporcionan evidencia adicional para la hipótesis de que el sensi no era un idioma no-pano ni un idioma mezclado o un idioma muy divergente de la familia pano. En conclusión, toda la evidencia indica que el sensi era una lengua de la familia pano y era un idioma estrechamente aparentado a los idiomas pano-shetebo y shipibo-konibo (tal como fue clasificado por Fleck 2013) o un dialecto del idioma pano-shetebo.

## El origen del nombre sensi y a quiénes se refería

La etimología del término sensi es verdaderamente un misterio. No la he podido encontrar en ningún diccionario o vocabulario de lenguas panas y ya que no termina en *-bo* o *-nahua*, no es una denominación o autodenominación típica pana. de tal manera que solo podemos imaginar que sensi no era una autodenominación, sino un término usado por los panos ribereños que fue adoptado por los franciscanos.

La división de los sensis en tres “parcialidades” es uno de los datos más interesantes para los estudios comparativos sobre culturas panas. Los nombres *inubo*, “gente del jaguar”, y *runubo*, “gente de la víbora o de la anaconda”, también existen en shipibo-konibo y shetebo, y además en muchas otras etnias panas (a veces con *-nahua*, *-no*, *-bakëbo*, o *nahuabo* en vez de *-bo*), confirmando que los sensis eran un grupo pano no atípico. Estos nombres compuestos típicamente del nombre de un animal (y a veces de una planta o de un cuerpo del cielo) seguidos por *-bo*, *-nahua*, etc., existen en todas las lenguas panas (para las cuales tenemos datos detallados), pero designan diferentes niveles de identificación, que pueden ser mitades matrimoniales, como en cashinahua, categorías simbólicas patrilineales, como en matses, o grupos históricamente o contemporáneamente no coresidenciales (frecuentemente llamados “clanes”), como parece haberlo sido en el caso de los sensis. Además de los cambios graduales en que las asociaciones entre los grupos no coresidenciales se hacen más sueltos o más cercanos social y geográficamente, las etnohistorias de los grupos panos frecuentemente incluyen eventos importantes en los cuales grupos no coresidenciales se unen para vivir juntos y casarse, y al separarse otra vez los nuevos asentamientos se componen de una mezcla de los clanes originales. Esto parece haber pasado con amahuaca (Dole 1998: 184-185), isconahua (Whiton et al. 1964: 102) y capanahua (Schooland 1975: 256-301).

La relación entre los clanes no coresidenciales panos y las etnias a cuales pertenecen es un tema muy controversial en el estudio de la etnohistoria de los grupos panos. Por ejemplo, Frank propone que:

*...el sistema de grupos étnicos actualmente vigente en la selva central peruana, no hizo su aparición como tal antes del siglo XVIII, y que éste fue resultado de inconscientes maniobras de los misioneros y otros agentes del mundo occidental. Es decir, que los Uni [Cashibo, en la terminología de Frank] son el resultado de un proceso inducido de etnogénesis muy tardío. (Frank 1994: 142).*

O sea, lo que Frank sostiene es que la agrupación de grupos locales dentro de la categoría de “etnias” es artificial, y que estas etnias no existieron independientemente de la imaginación y el tratamiento de los franciscanos y otros actores foráneos. Esto parece haber sido el caso para algunos grupos panos, como los konibos, shipibos y pisquibos, ya que los dos primeros grupos hablan dialectos similares del mismo idioma y tienen territorios colindantes, pero los konibos fueron tratados como etnias distintas, mientras que los pisquibos, que hablan un dialecto de pano/shetebo

fueros combinados con los shipibos. Además, es probable que estudios lingüísticos e históricos futuros muestren que algún tipo de etnogénesis “artificial” también ocurrió con los yaminahuas en la zona del alto río Purús y alto río Juruá, donde la situación lingüística y étnica es muy complicada. Sin embargo, es claro que grupos como los matsés, tal como ocurre hoy en día, fueron una etnia prototípica por lo menos 70 años antes de su contacto en 1969 (a pesar de los muchos cautivos que fueron asimilados a su sociedad) y evidencias lingüísticas sugieren que este también fue el caso para la mayoría de otras etnias panas, inclusive los mismos cashibos.

Para los *sensis*, la pregunta que se presenta es ¿formaban una etnia (un conjunto de gente con enlaces de parentesco que comparten un territorio, un mismo idioma o dialecto y una misma identidad) o simplemente eran grupos independientes con enlaces sociales de matrimonio y alianza, que por intermedio de contacto llegaron a ser agrupados dentro de una etnia artificial (tal como Frank lo propone para los cashibos y otra gente de la selva central peruana). Primeramente, señalo que según las informaciones reunidas en este trabajo, los *sensis* tenían relaciones con otras etnias diferentes a las relaciones que tenían entre ellos mismos. Por ejemplo, sabemos que los *sensis* fueron atacados por los panos (Carballo 1952 [1814]: 17), que los *konibos* (y *piros*) trataron de atacarlos en 1808 según el padre Alcántara (Anónimo 1900: 455), que siempre estaban en guerra con los *capanahuas* según Smyth y Lowe (1936: 225), que “...fueron temibles á sus vecinos antes de su reducción” (Carvalho 1906 [1818]: 347), y que “no contrajeron ninguna alianza con las tribus vecinas” (Marcoy 2001, II: 463); pero no hay noticias de hostilidades entre ellos (o sea, entre los *inubos*, *runubos* y *casacas*).

El hecho de que las tres parcialidades fueron contactadas el mismo año de 1811 (Carvalho 1952 [1814]: 16) implica que estos tenían vínculos muy cercanos, los cuales también tendrían el efecto de que cualquier epidemia que contagie a una parcialidad sea compartida con el resto de la etnia. Para comparación, menciono aquí que aunque en ese tiempo los matsés vivían repartidos en 5-7 grupos coresidenciales (cada uno compuesto de una a tres *malocas*) en ambos lados del río Yaquerana (alto Yavarí), cuando un grupo de matsés en el Perú hizo contacto con misioneros del Instituto Lingüístico de verano en 1969, en menos de un año todos entraron en contacto con los misioneros, inclusive los que estaban en el Brasil a varios días de caminata. Los *inubos* y los *casacas* no rehusaron vivir juntos en una sola misión, al contraste de la típica reticencia de nativos del Ucayali de habitar con gentes de otras etnias (y los *runubos* se apartaron por la epidemia, no por animosidad). También tenían territorios contiguos (véase el mapa de Carvalho de 1814; las localidades también están señaladas en el mapa de este artículo). Las informaciones lingüísticas y etnográficas sobre los *sensis* no fueron descritas individualmente para las tres divisiones, así que nunca podremos estar seguros de las exactas relaciones entre los *inubos*, *runubos* y *casacas*; pero implícitamente los *sensis* fueron descritos compartiendo el mismo idioma y los mismos rasgos culturales. De tal manera, mi conclusión es que lo más probable es que los *sensis* componían una etnia antes del contacto.

Sin embargo, la propuesta de Frank no es completamente errada. Propongo que es más bien una exageración, dado que muchas veces existían de antemano las categorías que unían los antepasados de las etnias modernas; pero aparentemente lo típico era que grupos panos dieran más importancia a sus propios clanes que a la categoría de etnia. Esto es corroborado por el hecho de que antes de ser contactados, existían autodenominaciones para clanes (i.e., Inubo, etc.), pero no autodenominaciones al nivel de las etnias (aunque frecuentemente otros grupos denominan a sus vecinos al nivel de etnia). Por ejemplo, para los shipibo hay cierta evidencia de que existieron cinco clanes “relámpago, tigre [= jaguar], guacamayo, ave y serpiente” (Eakin et al. 1980: 55) y Morin (1998: 342) enumera los siguientes clanes de los shipibos: Shípiho (gente del pichico), Isábo (gente del pájaro), Rónobo (gente de la anaconda) y Shahuánbo (gente del guacamayo). O sea, evidentemente el nombre de uno de estos clanes fue elevado al nivel de etnónimo, que después del contacto, los miembros de estas etnias llegaron a usar como autodenominaciones. Algo parecido también parece haber pasado con los cashibo, ya que kašinō era una de las varias denominaciones para clanes cashibo (Tessmann 1930: 124, 128). Como consecuencia de los tratos con gentes de afuera, la categoría de etnia llega a ser más importante para los miembros del grupo y por consiguiente adoptan una autodenominación que designa su etnia.

### **La reputación de los sensis**

Casi todo lo que se sabe de la cultura y el carácter de los sensis viene de los misioneros del Colegio de Ocopa, especialmente del padre Plaza. Aunque estos mismos misioneros, y además varios otros autores, constaron que los sensis eran parecidos culturalmente a otros grupos panos, la descripción de su carácter es calificada como mucho más encomiable que el de otros pueblos panos. Esto, propongo, es por la voluntad de los sensis de ser reducidos en misiones y de no causar problemas a los franciscanos, en contraste con otros grupos interfluviales que se negaban a ser reducidos (como los cashibos) o los grupos de las riberas del Ucayali, que aunque aceptaron vivir en misiones, en varias ocasiones se rebelaron y mataron a padres franciscanos.

La consecuencia fue la creación de una exagerada caracterización contrastiva entre “indios buenos” e “indios malos.” Aquí reunimos algunas de las alabanzas a los sensis por varios autores ya citados arriba: “Son los más dóciles que se han encontrado, de genio alegre y festivo, y de una fisionomía agradable. Son asimismo valientes y fueron temibles á sus vecinos antes de su reducción” (Carvalho 1906 [1818]: 347). “Los Sencis son una tribu audaz, guerrera, y generosa [...] Él [el Padre Plaza] los describe como los mejores guerreros en el Ucayali, y que consideran el valor la primera, si no la única, virtud del hombre” (Smyth y Lowe 1936: 225-6). “Los Sencis son respetables no sólo por su valor...” (Beltrán 1907 [1840]: 58-9). “[Los Sencis] son los más limpios, los más afables, los más honestos de todos los indígenas, y habitan las florestas de Chanayamana, donde su tribu, que goza de excelente

renombre en las misiones vecinas...” (Marcoy 2001, II: 251-2). “Tienen un carácter festivo y un semblante agradable”. (Sagols 1901 [1974]: 364).

Esto se puede comparar, por ejemplo, con lo que estos mismos autores escribieron sobre los cashibos: “Los Cashibos, nación bárbara, cruel y terror del Ucayali...” (Carvalho 1906 [1818]: 349) “...y viven esparcidos en sus bosques como bestias silvestres. [...] ... tienen la reputación de ser caníbales... que en nuestra opinión fue suficientemente corroborado por un anécdota que nos contó el Padre Plaza”(Smyth y Lowe 1936: 232-233, mi traducción del original en inglés). “Los Casibos son la plaga más destructora de las naciones inmediatas” (Beltrán 1907 [1940]: 59). “...los infelices cashibos,... de los bosques donde viven reducidos a la condición de bestias” (Marcoy 2001 [1862-67]: II: 371). “Esta tribu es de las más salvajes y temibles del globo. Hombres y mujeres andan completamente desnudos, errantes, sin hogar, y son verdaderos antropófagos” (Sagols 1901 [1974]: 360).

O sea, se podría decir que los sensis fueron recompensados con alabanzas por cooperar con los franciscanos, mientras que los cashibos fueron castigados con palabras difamatorias por valorar sus costumbres y defender su independencia.

## Referencias bibliográficas

Amich, José.

1988 *Historia de las misiones del convento de Santa Rosa de Ocopa*. Iquitos: CETA [1854, 1870].

Anónimo.

1828 "Missions du Rio Ucayale, dans le Haut-Pérou. Rapport officiel concernant l'état et les progrès des missions du rio Ucayale, depuis 1870 jusqu'à 1818 (Extrait)". En: *Bulletin de la Société de Géographie*, 10 [1826]: 49-52.

Anónimo.

1900 "Viaje al Ucayali" (primera parte). En: *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima*, 9: 442-469.

Anónimo.

1908 "Descripción de las misiones del río Ucayali, publicada por el periódico oficial 'El Peruano'". En: Larrabure i Correa, Carlos (ed.), *Colección de Leyes, Decretos, Resoluciones i Otros Documentos Oficiales Referentes al Departamento de Loreto, tomo 8*. Lima: Imprenta de "La Opinión Nacional", [1826], pp. 257-265

Arbesmann, Rudolph.

1945 "The contribution of the Franciscan College of Ocopa in Peru to the geographical exploration of South America". En: *The Americas*, 1: 393-417.

Aristio.

1794 "Prosiguen los viajes del padre misionero Fray Narciso Girbal". En: *Mercurio Peruano*, 11: 276-284

Beltrán, Pedro.

1840 *Diario del viaje hecho el año 1834 para reconocer los ríos Ucayali y Pachitea, publicalo su autor el buenmérito Sargento Mayor de Ingenieros...* Arequipa: Impr. del Gobierno por P. Benavides.

1907 "Exploración de los ríos Ucayali i Pachitea por los marinos ingleses Smith i Lowe i el sargento de ingenieros peruano don Pedro Beltrán". En: Larrabure i Correa, Carlos (ed.), *Colección de Leyes, Decretos, Resoluciones i Otros Documentos Oficiales Referentes al Departamento de Loreto, tomo 11*. Lima: Imprenta de "La Opinión Nacional", pp. 22-71.

Bright, William.

1992 *International Encyclopedia of Linguistics*. Oxford: Oxford University Press.

Brinton, Daniel Garrison.

1891 *The American Race*. New York: N.D.C. Hodges.

Campbell, Lyle.

1997 *American Indian Languages: The Historical Linguistics of Native America*. Oxford: Oxford University Press.

Carvalho, Paulo Alonso.

1952 "Plan que manifiesta la situación local y estado de las Misiones de los ríos Huallaga y Ucayali al cargo de los PP. Misioneros del Colegio de Sta. Rosa de Ocopa". En: Jaramillo-Arango, Jaime (ed.), *Relación Histórica del Viage, que Hizo a los Reynos del Perú y Chile el botánico D. Hipólito Ruiz en el año de 1777 hasta el de 1788, en cuya época regresó a Madrid; Segunda edición, enmendada y completada de todo lo que le faltaba, según la copia definitiva, inédita, del Manuscrito de D. Hipólito, hallada y copiada en el Departamento Botánico (Historia Natural) del Museo Británico, 2*. Madrid: Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, [1814], pp. 13-19.

1906 "Misiones del río Ucayali". En: Maúrtua, Víctor M., *Juicio de límites entre el Perú y Bolivia: prueba peruana, tomo 12*. Barcelona: Imprenta de Henrich y Comp. [1818], pp. 339-355.

Castelnau, Francis de.

1851 *Expédition dans les Parties Centrales de l'Amérique du Sud, de Rio de Janeiro à Lima, et de Lima au Para; Exécutée par Ordre du Gouvernement Français Pendant les Années 1843 à 1847, tomo 4*. Paris: P. Bertrand.

Colini, Giuseppi A.

1883a "Collezione etnologica degli indigeni dell'alto Amazzoni, acquistata dal Museo Preistorico-Etnográfico di Roma". En: *Bolletino della Società Geográfica Italiana*, 8: 287-310, 353-383.

1883b "Informazioni del Cav. Lucìoli su alcune regioni dell'alto amazzoni". En: *Bolletino della Società Geográfica Italiana*, 8: 601-603, 832-839, 880-897.

1884 "Gli indiani dell'Alto Amazzoni. Notizie di Bartolommeo Lucìoli raccolte ed ordinate dal dott. G. A. Colini". En: *Bolletino della Società Geográfica Italiana*, 9: 528-555, 708-717.

Dole, Gertrude E.

1998 "Los Amahuaca". En: Santos, Fernando y Barclay, Frederica (eds.), *Guía etnográfica de la Alta Amazonía, tomo 3*. Quito: Ediciones Abya-Yala, pp. 125-273.

Dueñas, Juan.

1792 "Carta y diario de Fr. Juan Dueñas". En: *Mercurio Peruano*, 6: 165-186.

Eakin, Lucille; Lauriault, Erwin y Boonstra, Harry.

1980 *Bosquejo etnográfico de los shipibo-Konibo del Ucayali*. Lima: Ignacio Prado Pastor.

Espinosa Pérez, P. Lucas.

1955 *Contribuciones lingüísticas y etnográficas sobre algunos pueblos indígenas del Amazonas peruano*. Madrid: Sucesores de Rivadeneira S. A.

Fleck, David W.

2013 "Panoan languages and linguistics". En: *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, 99.

Frank, Erwin H.

1994 "Uni". En: Santos, Fernando y Barclay, Frederica (eds.), *Guía etnográfica de la Alta Amazonía, tomo 2*. Quito: Ediciones Abya-Yala, pp. 129-237.

Gil de Taboada y Lemos, Francisco.

1859 *Memorias de los Vireyes que han gobernado el Perú, tomo 6*. Lima: Librería Central de Felipe Bailly.

Girbal y Barceló, Narciso.

1791 *Diario del viaje que yo Fr. Narciso Girbal y Barceló, Misionero apostólico del Colegio de Ocopa, sito en el Arzobispado de Lima y Reyno del Perú, hice desde el pueblo de Laguna, capital de Maynas, por los famosos ríos Marañón y Ucayali*. Manuscrito inédito en la Biblioteca Nacional de España.

Greenberg, Joseph H.

1987 *Language in the Americas*. Stanford: Stanford University Press.

Grubb, K. G.

1927 *The Lowland Indians of Amazonia*. Londres: World Dominion Press.

Herndon, W. Lewis.

1853 *Explorations of the Valley of the Amazon, Made under Direction of the Navy Department, Part 1*. Washington: Robert Armstrong, Public Printer.

1991 *Exploración del Valle del Amazonas (Tomo 1)*. Iquitos: CETA.

Izaguirre, Bernardino.

1922-1929 *Historia de las misiones franciscanas en el oriente del Perú (14 tomos)*. Lima: Imprenta Arguedas.

Kaufman, Terrence.

1994 "The native languages of South America". En: Moseley Christopher y Asher, R.E. (eds.), *Atlas of the World's Languages*. Londres: Routledge, pp. 46-76.

Lehnertz, Jay Frederick.

1974 *Lands of the Infidels: The Franciscans in the Central Montaña of Peru, 1709-1824*. Tesis de doctorado, University of Wisconsin. Madison.

Lewis, Paul M. (ed.).

2009 *Ethnologue: Languages of the World*. Dallas: SIL International.

Loos, Eugene E. "Pano".

1999 En: Dixon, R. M. W. y Aikhenvald, Alexandra Y. (eds.), *The Amazonian Languages*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 227-249.

Loriot, James; Lauriault, Erwin y Day, Dwight.

1993 *Diccionario shipibo-castellano*. Lima: Instituto Lingüístico de Verano.

Loukotka, Čestmír.

1935 *Clasificación de las lenguas sudamericanas*. Prague: Tipografía Josef Bartl.

1944 "Klassifikation der südamerikanischen Sprachen". En: *Zeitschrift für Ethnologie*, 74: 1-69.

1968 *Classification of South American Indian Languages*. Los Angeles: University of California.

Marcy, Paul.

1862-1867 "Voyage de l'Océan Atlantique à l'Océan Pacifique, à travers l'Amérique du Sud, 1848-1860". En: *Le Tour du Monde*, 6: 81-113, 242-288, 7: 225-304, 8: 97-144, 9: 129-224, 10: 129-192, 11: 161-233, 12: 161-221, 14: 81-152, 15: 97-160, 16: 97-154.

2001 *Viaje a través de América del sur. Del océano Pacífico al océano Atlántico*, Lima: IFEA.

Markham, Clements R.

1865 "A List of the Tribes in the Valley of the Amazon, Including Those on the Banks of the Main Stream, and of All Its Tributaries". En: *Transactions of the Ethnological Society of London*, 3: 140-196.

Marqués, Buenaventura.

1931 "Fragmento del arte del idioma Conivo, Setebo, Sipibo, y Casivo o Comavo que hablan los indio así llamados que residen a las márgenes del famoso río Paro, alias Ucayali, y sus tributarios Manoa, Cushibatay, Pisqui, Aguaytia y Pachitea". En: *Revista Histórica*, 11: 111-128.

Mason, J. Alden.

1950 "The Languages of South American Indians". En: Steward, Julian H. (ed.), *Handbook of South American Indians, Volume 6: Physical Anthropology, Linguistics and Cultural Geography of South American Indians*. Washington: United States Government Printing Office, pp. 157-317.

Maw, Henry Lister.

1829 *Journal of a Passage from the Pacific to the Atlantic, Crossing the Andes in the Northern Provinces of Peru, and descending the River Marañón, or Amazon.* Londres: John Murray.

McQuown, Norman A.

1955 "The indigenous languages of Latin America". En: *American Anthropologist*, 57: 501-570.

Morin, Françoise.

1998 "Los shipibo-KoniboKonibo". En: Santos, Fernando y Barclay, Frederica (eds.), *Guía etnográfica de la Alta Amazonía, tomo 3.* Quito: Ediciones Abya-Yala, pp. 275-435.

Navarro, Manuel.

1903 *Vocabulario castellano-quechua-pano con sus gramáticas quechua y pana.* Lima: Imprenta del Estado.

Ordinaire, Olivier.

1887 "Les sauvages du Pérou". En: *Revue d'Ethnographie*, 6: 265-322.

Pallarés, Fernando y Calvo, Vicente.

1870 *Noticias históricas de las Misiones de Fieles e Infieles del Colegio de Propaganda Fide de Santa Rosa de Ocopa. Continuación del Compendio Histórico del R.P. Fr. José Amich.* Barcelona.

Plaza, Manuel.

1907 "Segundo viaje de los PP. Fr. Manuel Plaza i Fr. Crisóstomo Cimini, por los ríos Pozuzo i Pachitea". En: Larrabure i Correa, Carlos (ed.), *Colección de Leyes, Decretos, Resoluciones i Otros Documentos Oficiales Referentes al Departamento de Loreto, tomo 11.* Lima: Imprenta de "La Opinión Nacional", [1842], pp. 82-93.

Prince, Carlos.

1915 *Origen de los indios de América.* Lima: Carlos Prince, Librero, Editor.

Rangel i Fayas, Hipólito.

1907 "Descripción de la diócesis de Mainas e historia del gobierno de su primer obispo, Rangel i Fayas, escrita por éste mismo para ser presentada á S. M. el rei de España". En: Larrabure i Correa, Carlos (ed.), *Colección de Leyes, Decretos, Resoluciones i Otros Documentos Oficiales Referentes al Departamento de Loreto, tomo 8.* Lima: Imprenta de "La Opinión Nacional", [1827], pp. 271-393.

Ribeiro, Darcy y Wise, Mary Ruth.

1978 *Los grupos étnicos de la Amazonía peruana.* Lima: Ministerio de Educación/ Instituto Lingüístico de Verano.

Rivet, Paul y Tastevin, Constant.

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

Roe, Peter G.

1982 *The Cosmic Zygote: Cosmology in the Amazon Basin*. New Brunswick: Rutgers University Press.

Ruhlen, Merritt.

1987 *A Guide to the World's Languages*. Stanford: Stanford University Press.

Sagols, Francisco.

1901 "Los habitantes de la Pampa de Sacramento". En: *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima*, 11 [1874]: 357-366.

Schmidt, P. W.

1926 *Die Sprachfamilien und Sprachkreise der Erde*. Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung.

Schoolland Westenburg, Thelma.

1975 *Leyendas y narraciones históricas de los capanahua*. Lima: Instituto Lingüístico de Verano.

Shell, Olive A.

1965 *Pano Reconstruction*. Tesis de doctorado, University of Pennsylvania. Philadelphia

1975 *Estudios panos III: las lenguas pano y su reconstrucción*. Lima: Instituto Lingüístico de Verano.

Smyth, William y Lowe, Frederick.

1836 *Narrative of a Journey from Lima to Para, across the Andes and down the Amazon*. Londres: William Clowes and Sons.

Sotomayor, José Antonio.

1901 "Relación de los Infeles del Ucayali". En: *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima*, 10: 171-178.

Steinen, Karl von den.

1904 *Diccionario Sipibo*. Berlín: Deitrich Reimer.

Steward, Julian H. y Métraux, Alfred.

1948 "Tribes of the Peruvian and Ecuadorian Montana". En: Steward, Julian H. (ed.), *Handbook of South American Indians, Volume 3, The Tropical Forest Tribes*. Washington: United States Government Printing Offices, pp. 535-656.

Stiglich, Germán.

- 1908 "La región peruana de los bosques". En: Larrabure i Correa, Carlos (ed.), *Colección de Leyes, Decretos, Resoluciones i Otros Documentos Oficiales Referentes al Departamento de Loreto*, tomo 15. Lima: Imp. de "La Opinión Nacional", [1904], pp. 308-495.

Tessmann, Günter.

- 1929 "Die Tschama-Sprache". En: *Anthropos*, 24: 241-271.
- 1930 *Die Indianer Nordost-Perus: Grundlegende Forschungen Für Eine Systematische Kulturkunde*. Hamburg: Friederichsen, de Gruyter & Co. M. B. H.
- 1999 *Los indígenas del Perú nororiental: investigaciones fundamentales para un estudio sistemático de la cultura*. Quito: Ediciones Abya-Yala.

Tovar, Antonio.

- 1961 *Catálogo de las lenguas de América del sur: enumeración, con indicaciones tipológicas, bibliografía y mapas*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

Tovar, Antonio y Larrucea de Tovar, Consuelo.

- 1984 *Catálogo de las lenguas de américa del sur: con clasificaciones, indicaciones tipológicas, bibliografía y mapas*. Madrid: Editorial Gredos.

Villarejo, Avencio.

- 1943 *Así es la selva: estudio geográfico de la provincia de Bajo Amazonas* (primera edición). Lima: Compañía de Impresiones y Publicidad.

- 1959 *La selva y el hombre: estudio antropocosmológico del aborígen amazónico*. Lima: Editorial Ausonia, S.A.

Whiton, Louis C.; Greene, H. Bruce y Momsen, Richard P.

- 1964 "The Isonahua of the Remo". En: *Journal de la Société des Américanistes*, 53: 85-124.

# TERRITORIO, GÉNERO Y CONSTRUCCIÓN DE CANOAS ENTRE LOS AWAJÚN-SHUAR Y LOS KOKAMA-OMAGUA

Jaime Regan

Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica

## Resumen

Este artículo compara la fabricación de la canoa entre los awajún-wampís (aénts chícham) y los kokama-omagua (tupí-guaraní) en cuanto a la organización de la actividad, materiales, construcción y prácticas simbólicas. Las diferencias principales se deben a los ecosistemas de sus territorios y el uso de las canoas. Los awajún-wampís son de la selva alta, donde los ríos son corrientosos y se realizan viajes dentro de su área. Los kokama-omagua, de la selva baja, navegan en aguas más tranquilas, donde su quilla les permite el manejo de la canoa desde la proa para pescar y cazar mientras manejan el bote. Además, pueden realizar viajes largos y a veces de noche. Se contrasta la construcción de la canoa, una actividad masculina, con la fabricación de cerámica, que es una tarea femenina, en ambos grupos. En los dos casos, la prohibición de relaciones sexuales es expresión de la identidad de género.

Palabras claves. Canoa-territorio-género-awajún wampís-kokama omagua

## Abstract

This article compares the building of canoes by the Awajún-Shuar and the Kokama-Omagua with respect to the organization of the activity, materials, construction, gender and symbolic practices. The main differences are due to their territories and the use of the canoes. The Awajún-Shuar live in the Upper Amazon where the rivers are swift and rocky. The Kokama-Omagua live on the floodplain where the rivers are calmer. Their canoes have a keel, which allows them to hunt and fish while they steer and to make long journeys, even at night. The construction of canoes, a male activity, contrasts with the manufacture of pottery, a female activity in both grupos. The prohibition of sexual relations, in both cases, is an expression of gender identity.

Key words. Canoe-territory-gender-Awajun Shuar-Kokama Omagua

En los últimos años, los pueblos indígenas amazónicos han incorporado la tecnología moderna aprendida en las universidades e institutos tecnológicos. Por ejemplo, utilizan el Internet, el celular, GPS, WhatsApp y drones. En muchos sitios están perdiendo su propia tecnología ancestral, que es ciencia resultado de conocimientos y prácticas tradicionales. Este artículo presenta la tecnología de la construcción de la canoa; históricamente, el medio principal para atravesar un territorio tan entrecruzados por ríos. Esta investigación ha seguido las pautas del Royal Anthropological Institute (1971).

Se ha realizado una comparación de los awajún del Perú y los shuar del Ecuador, ambos de la familia lingüística aénts chícham (antes jíbara). El otro grupo son los kokama y omagua de la Amazonía peruana<sup>1</sup>. La selección de estos pueblos corresponde a dos culturas comparadas por Betty Meggers en su obra clásica, *Amazonía: hombre y cultura en una paraíso ilusorio* (1976), los jíbaros y los omaguas.

Bronislaw Malinowski (1986: 117-163) dedicó más de dos capítulos a las canoas de los trobriandeses en su obra *Los argonautas del Pacífico occidental*, detallando la construcción, sociología, magias y el arte de la navegación. Estos temas orientaron este trabajo: la organización y construcción, prácticas rituales y aspectos de la navegación. Los pueblos amazónicos todavía dependen de la canoa y el esfuerzo humano como medio de transporte, a pesar de que, desde hace varias décadas, usan en sus canoas los motores Briggs-Stratton, llamados comúnmente “peque-peque”.

Los awajún y shuar, de la cultura jíbara (aénts chícham), ocupan el ecosistema de la tierra firme de la selva alta ubicado entre los 400 y 1000 msnm. Su habitantes se asientan en los valles estrechos entre cerros bajos cubiertos de bosque. Los ríos que la atraviesan poseen corrientes rápidas y remolinos.

La información sobre la canoa awajún-shuar la aportaron Eugenio Esash Shawit, maestro bilingüe, y su padre Vicente Esash Atsuam, del distrito de Cenepa, e Isaac Paz Suikai, traductor-intérprete awajún del distrito de Imaza, ambos de la región Amazonas. Para los shuar, este artículo se basa en el libro publicado por la editorial Abya-Yala, *Arte y tecnología shuar* de César Bianchi (1982).

Los kokama y omagua, de la cultura tupí-guaraní, viven en la selva baja entre los 80 y 400 msnm., por ríos anchos, quebradas y lagunas. Su población es de más de 80 000 habitantes, aunque no se refleja en los censos de comunidades nativas, porque muchos ya viven en las ciudades. La tranquilidad de las aguas solo se ve perturbada por las olas causadas por el viento o por los botes motorizados. Los informantes kokamas y omaguas fueron el licenciado en antropología Erwy Alexander Aquiturari Ahuanari y el bachiller en sociología Hefferson Canayo Ahuanari, ambos de la ciudad de Nauta, Loreto, y egresados de la Universidad Nacional Mayor de

---

1 Una versión preliminar se presentó como ponencia en el VII Congreso Nacional de Investigaciones en Antropología, Universidad Nacional de Trujillo, 25 de setiembre de 2015.

San Marcos. También se consultó el trabajo del lingüista agustino, el padre Lucas Espinosa, *Los tupí del oriente peruano* (1935) y obras del siglo XVIII del franciscano Sobreviela (1790) y los jesuitas Uriarte (1986) y Veigl (2006).

### La canoa awajún-shuar

El mito awajún “el Hombre Maldecido por el Mámuk” habla de la gente-Mámuk (carcoma de la madera).

*Antiguamente, los Awajún no sabían hacer canoas. Una noche, el Mámuk avisó en sueños que él haría las canoas, a condición que no le viese trabajar ningún joven que ya conociese a la mujer. También les dijo que cortasen un cedro y lo partiesen en dos mitades todo a lo largo. Los Awajún aceptaron la oferta y, después de cortar un gran cedro bien recto, lo partieron en dos. También llenaron una calabaza con masato y la dejaron allí mismo, para que el Mámuk pudiera tomar y refrescarse mientras trabajaba. En un día terminaba la canoa. Los niños veían como trabajan los Mámuk y luego se lo contaban a sus padres, pero ellos preferían, siempre que necesitaban una canoa, avisar al Mámuk, pues se daban cuenta del mucho trabajo que era. Así estuvieron mucho tiempo. Cuando alguien quería una canoa, cortaba un cedro y al día siguiente ya la tenía terminada.*

*Un día, al Mámuk, que estaba trabajando, se acercó un joven viniendo de tener relaciones con una mujer. El Mámuk lo vio y, amargándose, malogró todas las canoas. Ahora, el que quiera tener una canoa sufrirá y tendrá que trabajar aunque el Mámuk les enseñó la manera de hacerla. Desde entonces, sólo los Awajún trabajadores tienen canoas. (Chumap y García-Rendueles 1979: 286-287).*

Para los awajún, la construcción de la canoa es una tarea masculina (Meggers 1996: 61). En awajún, a la canoa se le llama *méje* y las maderas que se usan para su construcción son moena (*káwá*), cedro (*seétug*) y tornillo (*tsáik*). La madera para el remo *kanaít* es *ejému*. La soga para jalar o amarrar la canoa es el bejuco (étsa *wakámu*) [subida del sol]. La tangana (*yáís*) es un palo largo y delgado que se usa para impulsar la canoa.

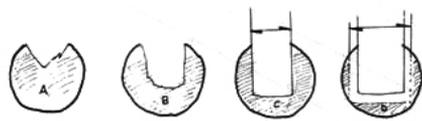
### Los materiales, las partes de la canoa y las herramientas

Las partes de la canoa son: la proa (adelante), *nujínchí*, que tiene una punta levantada para navegar pongos y remolinos; la popa (atrás), *suwiji* [sukití], también levantada; y el banco, *ekemsa ánuntai* [ekeémtai]. Su largo es más o menos de 6 m, el ancho tiene 60 cm y la altura 50 cm, para no moverse demasiado; atrás tiene 45 cm y en el borde 30 cm.

Las herramientas para su construcción son el acha (*jacha*), achuela (*aséwai*), cordel (*chúu* dáek), achiote (ípak), carbón (*kayúshik*), machete (*báchit*), palos (*yugkiína*, *dúpi*) y bejucos (*paípaish dáek*, *tawaíp*, *súmpa tágkig*). Los instrumentos para la quema son la hoja de aguaje seco (*achú dúke*), fuego (*jíi*) y retazos de palo.



Se labra una cara del tronco..



Se excava con el hacha, hasta una profundidad de 50 cm. El fondo se labra con la azuela.

(Bianchi 1982: 141)



(Bianchi 1982: 139)

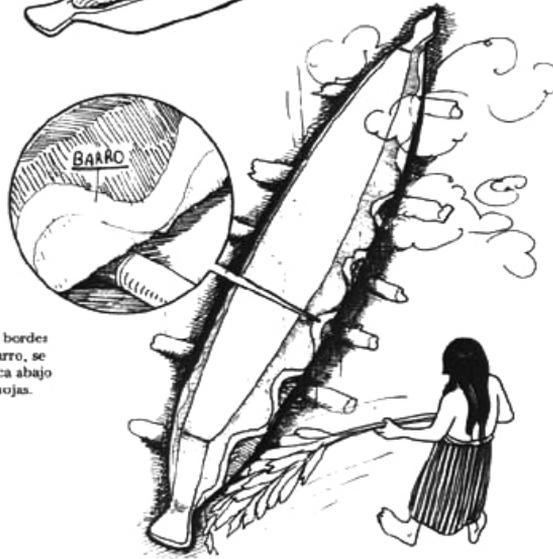
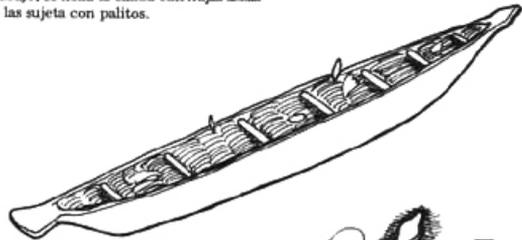
Herramientas para quemar

Usan hojas de aguaje secas y leña (*chígkim*) y aplican candela (*jíi*), 3 retazos de palos (*númi samík*) de 40 cm, 3 de 30 cm, 2 de 20 cm, 4 de 3 m, 2 de 3 m, un machete, agua (*yumi*) y un par de hojas de yarina elaboradas como abanico (*chápi dúke*).

Prohibiciones

La mujer no puede acercarse a los hombres mientras fabrican la canoa. Solo puede llevar comida y bebida para los descansos. Los hombres tienen prohibido acostarse con su mujer durante toda la construcción; tampoco pueden comer manteca (*wíya*) ni yuca asada (*jíjuan, najín achijuámu*) ni deben fumar antes de la quema para que no se endurezca la madera..

Acabado el trabajo; se llena la canoa con hojas secas de *terén* y se las sujeta con palitos.



Para defender los bordes se los unta con barro, se pone la canoa boca abajo y se presden las hojas.

Para que la candela no dañe los bordes, hay que aventarla y mantenerla en el interior: esto pide la presencia de varias personas.

(Bianchi 1982: 144)

### Lanzamiento al agua

Los awajún-shuar realizan un *ipáamamu* (invitación a una obra colectiva) para jalar la canoa por una trocha hacia el río, usando palos como rodillos. Es una fiesta en la que las mujeres sirven comida y masato; y en la que no se puede jugar ni coquetear. Nunca se deben tener relaciones sexuales en la canoa para que no se rompa.

A diferencia de los kukama-omagua, los awajún-shuar manejan la canoa desde la popa para impulsarla con la tangana cuando están cerca al borde del río o con el remo para cruzar el río y viajar a comunidades de la región. La navegación nocturna se realiza en un lugar cercano para pescar con veneno.

### **La canoa kokama-omagua**

Los kokamas y sus vecinos los omaguas son portadores de culturas muy similares. El jesuita español Manuel Uriarte, a fines del siglo XVIII (1986: 123), dejó en su diario una descripción de la construcción de la canoa omagua.

*[...] se hicieron buenas chagras y una canoa de cedro capaz, que se acabó en mi presencia, dando hachas de regalo a los trabajadores, y abrimos los bordes a fuego, a modo de barco. El modo es: vara a vara dos garrotes, como tijeras, atados con venas de árbol (bejucos correosos que suplen sogas y clavos) en ambos lados, y por arriba, en las puntas, otras venas largas, que estriban en estacas clavadas bien en tierra a distancia, y cuando está bien caliente el fuego de paja dentro y fuera se tira por igual y se encajan palos atravesados en los bordos hasta que se enfríe; luego se quitan las traviesas, y queda la canoa ahuevada, más ancha una cuarta, y resiste mejor a los oleajes, ni entra el agua mucho, aunque más cargada.*

En otra parte de su relato, Uriarte (1986: 340) ofrece más información:

*[...] se halló cerca palo de almendro, y se cavó, como dije en otra parte se hacía, y después, abriendo con fuego, salió de dos varas de ancho y ocho de largo, sin puntas, con rodelas, y camarote de palos y venas con su quilla y timón, y otro dio más información (camarote) por delante para meter trastes y acogerse los indios en lluvias, pues era ligera embarcación, con cuatro remeros y un piloto se gobernaba. También le eché su vela de cachihuango (que tejen los Urarinas de cierta hoja de Palma) para tiempo de viento [...].*

El jesuita austríaco Francisco Javier Veigl, misionero entre los omaguas en el siglo XVIII, quedó fascinado por las canoas del pueblo local, al igual que otro europeo, el antropólogo Malinowski. En 1768, Veigl (2006: 132) escribió:

*Sabe mantener el equilibrio tan perfectamente que, sin peligro de voltear la pequeña y liviana navocita, se para en ella cuando quiere y, así parado, la conduce, con el remo en la izquierda, al sitio escogido y, simultáneamente, arroja con la derecha su lanza*

*sobre una tortuga subida a la superficie, un pez o una vaca marina. No cabe duda, si en Europa se aprecia a un jinete que domina su caballo a la perfección, cuanto más debe admirarse esa habilidad de los indios, en particular, de los Omaguas y Yameos, tanto con respecto al agua como a la embarcación que tan fácilmente se voltea, y en la cual se arriesgan con plena confianza.*

También contempla la escena de innumerables canoas retornando después de una jornada en el río:

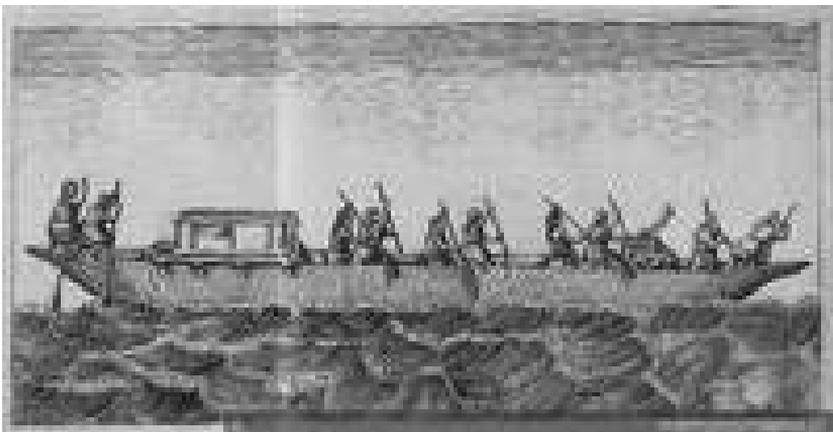
*Quienes se hayan convencido ya de su destreza y seguridad, se deleitarán, al caer la noche, verlas retornar de la caza, de la pesca o de sus chacras, y el inmenso río se presenta como sembrado de una multitud de estas canoas. En la superficie ondulante del agua se nota, allí y allá, sólo la mitad del cuerpo del indio que retorna de lejos, al tocar finalmente la playa, alza su diminuta nave sobre los hombros o la arrastra detrás de sí con una soga en camino a su casa. (Veigl 2006).*

El padre franciscano Sobreviela (1790, VII: 107-112) dejó un relato de su viaje del río Marañón al Ucayali en 1790.

*Lo conveniente que sería según el consejo del teniente gobernador de Mainas y del superior eclesiástico de todas las misiones, sacar la gente y canoas necesarias del pueblo de Omaguas, atendida la destreza de sus naturales para el remo, su fortaleza y valor para caminar día y noche, cuasi sin descanso y premeditada igualmente la distancia de 200 leguas, que desde dicho pueblo, hasta las tierras de los primeros infieles del Ucayali debía navegarse [...] pedí 14 hombres, 10 para bogas, un popero y un puntero de mi canoa, y los 4 restantes para mitayos, 10 paneros de fariña y otros de arroz.*

A continuación, muestra el dibujo de Marcoy (2001, II: 503) de un viaje por el bajo Marañón a mediados del siglo XIX.

### Viajes por el río



La canoa se denomina *igara* en kokama (Espinosa 1989:111-112) e *iara* (Vallejos y Amías 2015: 73), o *iara* en omagua (O'Hagan y otros 2011). Tiene una quilla aplanada, capaz de navegar por aguas someras y una proa ligeramente más estrecha que la popa. La quilla o *tsupiarata* (Vallejos y Amías 2015: 220) es una pieza de madera que va de proa a popa por la parte inferior de la canoa, dándole estabilidad. La quilla es de remocaspí (*Asidosperma rigidu*<sup>2</sup>) o cumaseba (*Swartzidea polyphylla*) y se fija con clavos. El remo es *yapuki* (Vallejos y Amías 2015: 220), se hace de huayra caspi (*Cedrelinga catenaeformis*).

El proceso de manufactura dura un mes. Las maderas que se usan son catahua (*Hura crepitans*), moena (familia Lauraceae), cedro *akaiwapan* (*Cedrela odorata*) e itauba (*itauwa*). Para el calafate se usa la brea copal *warua* (*Hymenaea courbaril*). El árbol para la canoa se corta en luna llena o de lo contrario, se apolilla. Su tronco tiene que ser derecho y sin nudos y se fija en el lugar donde va a tumbarse. El remo se hace de remocaspí (*Aspidosperma rigidum*) y la tangana de cumaseba o palo sangre (*Brosimum rubescens*).

La canoa kokama es de una sola pieza.

*Está construida de un pedazo de tronco grueso, gastado de un lado hasta dar a la superficie de flotación una curvatura apropiada y vaciado a golpe de hacha y azuela del lado opuesto. "Su fondo, lo mismo que la superficie, corresponde a este, son aplanados [...]. Una vez vaciado, lo someten boca abajo a la acción del humo y calor de un fuego lento. De ese modo los costillares del tronco cobran blancura y ductilidad tal que permite abrirse con poco esfuerzo, tirando de ambos lados con cordeles y sujetándolos en debida forma. Las rajaduras que resultan de este proceso se cubren con brea de la resina copal (*Dacryodes peruviana*)" (Espinosa 1935: 133).*

La canoa mitayero para pesca en quebradas y cochas es de 4 m de largo, la canoa para carga es de 5 m y la canoa para navegar en el río grande y para pescar con redes es de 6 a 10 m.



Foto de Erwy Aquituari

---

2 Los nombres científicos se han tomado de Chirif (2016).

### Preparación del tronco para la construcción de la canoa

La sección del árbol escogido debe ser derecha y no tener nudos. El hombre comienza el trabajo en ayunas y solo toma *shibé* (fariña con agua). Fuma cigarros mapacho (cigarro de tabaco puro del Ucayali) mientras conversa con el árbol, diciéndole: “te voy a cortar porque necesito una canoa”. Calcula la caída del árbol que se va a cortar para que se coloquen caballetes. La sogá para jalar o amarrar la canoa es de tamishi (*itimu*) (*Thoratocarpus bissectus*).

Los hombres tumban el árbol, lo miden y lo ponen sobre troncos (barbacoa). Los instrumentos que usan son el hacha, formón, machete, martillo y hachuela. Primero le dan forma al tronco, después le hacen el hueco y luego lo voltean para pulirlo a un grosor de 1 1/2 a 2 pulgadas. Usan fuego para abrir el hueco. Antes usaban leña de capirona (*Caliycophyllum spruceanum*) pero actualmente utilizan petróleo para el fuego. El ancho de la canoa es de un metro y posee 3 cuartas (manos) de hondura. La popa es plana, la proa es una punta. Hay tres asientos. Si se usa un motor, se coloca en la popa.

Dan forma y cavan al último. Voltean la canoa para pulirla y colocar la quilla, que se hace de la misma madera y se fija con clavos. Ponen leña dentro de la canoa y prenden fuego para abrirla. No debe acercarse la mujer para que no se rompa. Se prohíben las relaciones sexuales durante la construcción de la canoa.

Realizan icaros (oraciones) antes de botar la canoa al agua, fumando un cigarro mapacho (con tabaco del Ucayali). Es tabaco producido en la chacra. No se puede usar tabaco comprado porque no es puro. Es similar al uso del incienso de rituales católicos. Soplan humo por toda la canoa silbando una melodía (icaro) que tiene un fuerte poder de protección. Es un gran evento familiar. Generalmente se realiza en época de mijano: agosto-setiembre.

Además de silbar el *icaro*, se puede cantarlo. Como ejemplo, a continuación se ha tomado de un *icaro* de los shawi, un pueblo vecino de los kokamas. Se invoca al dios Cumpanamá. (García Tomás 1994, III: 164).

#### **Icaro al cedro al hacer la canoa**

*Cumpanamá, Cumpanamá.*

*Endereza este cedro que estoy cortando.*

*Para que no voltee, le estoy icarando.*

*En el alto del palo del cedro, icárale Cumpanamá.*

*Te está icarando, te está icarando.*

*Te estoy señalando, te estoy señalando.*

*Te está tocando, te está tocando.*

*Cuando quieras caer, que Cumpanamá te sujete.  
Cumpanamá te está icarando. Te está icarando.  
Cuando caigas el Cumpanamá te va a medir.  
Cuando te haga canoa, saldrá bonita  
Porque te está señalando el Cumpanamá.  
Cuando vaya a hacer la canoa, no voy a demorar.  
El cedro no se va a rajar, bonito va a salir.  
Cumpanamá, Cumpanamá, Cumpanamá.  
Cumpanamá te está pisando. Te está midiendo.  
Cedro, cedro, cedro.*

**Icaro a Cumpanamá para hacer el remo** (García Tomás 1994, III: 169)

*Los peces, los peces, los peces,  
No se asusten.  
¿Quién está andando? (Dicen los peces)  
Cumpanamá, Cumpanamá.  
Que no digan  
Los peces, los peces, los peces,  
No digan chancamos este remo.  
Este remo es de Cumpanamá,  
Cumpanamá, Cumpanamá.  
Su remo de Cumpanamá está llevando. Digan.  
A donde, o cuando llevo este remo  
Que no me maltraten mi remo.  
Cumpanamá, Cumpanamá, Cumpanamá  
En la noche cuando llevo  
en la noche cuando llevo  
en el día cuando llevo.  
que no le extrañe el lagarto  
Cumpanamá, Cumpanamá, Cumpanamá  
Remo, remo, remo.*



Manejo kokama desde la proa



Fotos de Erwy Aquituari

La canoa kokama-omagua se maneja desde la proa porque la quilla da estabilidad, lo cual permite, además, pescar o cazar. Los kokama-omagua realizan viajes nocturnos de larga distancia cuando el cielo está despejado y se guían por la posición de la luna y las estrellas. Cuando bajan por el río, se guían por la Osa Mayor y cuando lo surcan por la Cruz del Norte.



### Comparación

La tecnología de construcción de las canoas es similar en ambos casos. En las dos, la parte inferior es redonda (no cuadrada). Esta forma da mayor estabilidad y evita que la canoa se voltee fácilmente; también ofrece menor resistencia a la corriente lateral para cruzar el río, permitiendo que el agua fluya sin obstrucción por debajo de la canoa.

Sin embargo, hay diferencias en la forma, manejo y uso de las canoas. La proa y popa de la canoa awajún-shuar es elevada para poder enfrentar los rápidos y los remolinos. La proa de la canoa kokama y omagua es más estrecha que la popa. La quilla de ambas canoas permite manejar la canoa y a la vez pescar o cazar.

Parecida a la práctica de los trobriandeses, la construcción está rodeada de simbolismos y prohibiciones, que los antiguos autores llamaron mágicas. Michael Brown, en su libro *Tsewa's Gift: Magic and Meaning in an Amazonian Society* (1986: 20-26) analiza y critica el uso del término "magia" por los antropólogos. Son acciones simbólicas que se realizan para producir un efecto y que los observadores occidentales no entienden. Michael Taussig (1980: 15, citado por Brown 1986: 21)

dice que “la magia lleva el lenguaje, los símbolos y la inteligibilidad a sus últimos límites para explorar la vida y así cambiar su destino”.

Los *icaros* del kokama son oraciones cantadas o silbadas que le enseñan a una persona los espíritus; en el caso de los awajún son creaciones propias del individuo. Los kokamas acompañan el *icaro* con sahumero o con humo de tabaco.

Una de las más importantes prohibiciones es tener relaciones sexuales durante toda la actividad. Para los awajún y shuar, el Mámuk u hombre comején, castiga a los hombres por quebrar la norma de abstinencia sexual. Los kokamas y omaguas tienen el mismo tabú y las mujeres no deben estar presentes durante la actividad, que es propia de los varones.

Hay una prohibición paralela para ambas culturas en el caso de la fabricación de la cerámica, que es una actividad femenina. Ningún varón debe presenciarse y se debe abstener de las relaciones sexuales, que es la unión de los dos géneros. En el caso de los awajún no solo no debe estar ningún varón, sino que, para la extracción de la arcilla, tampoco debe hacerlo ninguna mujer que está con menstruación ni embarazada (Juárez 2015: 20).

Entre los urubú, un pueblo tupí-guaraní del Estado de Maranhao en Brasil, los varones hacen la cerámica.

*Cuando estos hombres quieren hacer ollas, se aíslan en el bosque para que no sean observados. Durante todo el tiempo que trabajan no comen, beben, orinan, ni tienen relaciones sexuales con mujeres. Hacen ollas de buena calidad, pero muchas de ellas se quiebran cuando las quemán. Los hombres piensan que esta falla se debe al espíritu del artesano y no a las técnicas que empleaban o a la materia prima (Huxley 1956: 247, citado en Lévi-Strauss 1988: 26).*

En una discusión sobre la prohibición de relaciones sexuales (Gregor y Tuzin 2001: 281-308), el enfoque giró en torno a los temas de poder y agresión. Sin embargo, lo central en torno a las canoas y la cerámica en la Amazonía es la influencia, en los productos, de las relaciones con los fabricantes. Aparentemente, el contacto con varones o con procesos biológicos femeninos, de alguna manera debilita el producto. En el fondo, es la afirmación de la identidad de género y la marcada división complementaria de trabajo entre los géneros.

En ambos casos, de la canoa y la cerámica, se toma una materia prima de la naturaleza y se le imprime una forma cultural. El canto, *anen* o *icaro*, y otras expresiones simbólicas, que son creaciones propias del género masculino o femenino, le dan al objeto su identidad vinculada al género. Al tronco del árbol amorfo, el varón le otorga algo propio de su género, de su identidad masculina: la forma de la canoa. Igualmente, en el caso de la arcilla, a una materia amorfa, la mujer le imprime una forma cultural, algo de su identidad femenina: la olla. En ambos casos se prohíben

las relaciones sexuales para mantener distintas las diferencias de género. Entonces, este tabú no expresa una desigualdad de género, sino la complementariedad.

Aun cuando los niños ayudaban a su mamá a hacer la cerámica, ella ponía la forma. Según el informante kokama Augusto Ahuanari Icomena de Nauta (Regan 2011: 70): “La apacharama es la corteza de un árbol, que se quema fresco. Queda carbón que se muele y se cierne. Se amasa bien y se mezcla con la greda. Se forma como rollo o chunchuyí. Los chicos hacíamos esto y nuestra madre se encargaba de agregar y darle forma”.

La prohibición de las relaciones sexuales se cumple no solo en las actividades de fabricación de algún objeto. Como expliqué en un trabajo anterior (Regan 2003: 82) sobre los rituales de los asháninka vinculados a la sangre, el rito de la primera menstruación tiene la misma estructura que el de la purificación del asesino, los dos rituales relacionados al derramamiento de sangre (véase Belaunde 2005: 162-165). En ambos casos se prohíben las relaciones sexuales, pero, a la vez, se fortalecen las identidades de género.

## **Conclusión**

La construcción de las canoas es muy parecida entre los awajún-shuar y los kokama-omagua en cuanto a los materiales, los instrumentos, la organización del trabajo y las expresiones simbólicas. Sus diferencias radican en el ecosistema del territorio y las actividades que se realizan después con las canoas. Los awajún-shuar son de la selva alta, donde las aguas son corrientosas, por lo que la proa y popa están levantadas para navegar los pongos y rápidos. Los kokama-omagua son de aguas más tranquilas y las canoas tienen una quilla para dar estabilidad, de tal manera que pueden manejar la canoa desde la proa para cazar y pescar.

La prohibición de las relaciones sexuales durante la construcción de la canoa en ambos grupos es similar a la misma prohibición cuando la persona fabrica la cerámica o participa en rituales vinculados a la pérdida de sangre. En esos casos, el tabú es una expresión de la identidad de género.

## Referencias bibliográficas

- Belaunde, Luisa Elvira.  
2005 *El recuerdo de Luna: género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Bianchi, César y AA.VV [Asociación de Voluntarios].  
1982 *Técnicas y artesanía shuar*. Quito: Abya-Yala.
- Brown, Michael F.  
1986 *Tseswa's Gift: Magic and Meaning in an Amazonian Society*. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press.
- Chirif, Alberto.  
2016 *Diccionario amazónico*. Lima: Lluvia Editores y Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
- Chumap Lucía, Aurelio y García-Rendueles, Manuel.  
1979 *Duik Muun: universo mítico de los aguaruna, 2 tomos*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
- Espinosa, Lucas.  
1935 *Los tupí del oriente peruano*. Madrid: Publicaciones de la Expedición Iglesias al Amazonas.
- 1989 *Breve diccionario analítico castellano-tupí del Perú*. Iquitos: Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía.
- García Tomás, María Dolores.  
1993-2000 *Buscando nuestras raíces: Cumpanamá, cosmovisión Chayahuita, 8 tomos*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
- Gregor, Thomas A. y Tuzin, Donald (eds.).  
2001 *Gender in Amazonia and Melanesia: An exploration of the comparative method*. Berkeley: University of California Press.
- Huxley, Francis.  
1956 *Affable Savages*. London: Rupert Hart-Davis.
- Juárez Rutty, Daniel Alexander.  
2015 *Cerámica tradicional awajún*. Lima: Ministerio de Cultura.
- Lévi-Strauss, Claude.  
1988 *The Jealous Potter*. Chicago: The University of Chicago Press.

Malinowski, Bronislaw.

1986 *Los argonautas del Pacífico occidental*. Barcelona: Ediciones Península, [1922].

Marcy, Paul.

2001 *Viaje a través de América del sur del océano Pacífico al océano Atlántico, 2 tomos*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, Pontificia Universidad Católica del Perú, Banco Central de Reserva del Perú, Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, [1869].

Meggors, Betty.

1996 *Amazonia: Man and Culture in a Counterfeit Paradise*. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press.

O'hagan, Zachary y otros.

2011 *Diccionario del idioma omagua*. Berkeley: University of California.

Regan, Jaime.

2003 "Míronti y los guerreros embarazados: relaciones de género en dos ritos asháninka". En *Amazonía peruana*, n.º 28-29: 73-86.

2011 *Hacia la Tierra Sin Mal*. Lima-Iquitos: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía.

Royal Anthropological Institute of Great Britain And Ireland.

1971 *Notes and Queries on Anthropology*. London: Routledge and Kegan Paul.

Sobreviela, Manuel.

1790 "Carta". En: Izaguirre, Bernardino (comp.), *Historia de las misiones franciscanas, 14 tomos*. Lima: Talleres Tipográficos de la Penitenciaría.

Taussig, Michael T.

1980 *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Uriarte, Manuel.

1986 *Diario de un misionero de Maynas*. Iquitos: Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía, [1771].

Vallejos, Rosa y Amías, Rosa.

2015 *Diccionario kukama-kukamiria-castellano*. Iquitos: Programa de Formación de Maestros Bilingües de la Amazonía Peruana.

Veigl, Francisco Javier.

2006 *Noticias detalladas sobre el estado de la provincia de Mainas en América meridional hasta el año 1768*. Iquitos: Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía.

# GÉNEROS, ARTE Y SEXUALIDAD. MÁS ALLÁ DE LOS CONCEPTOS ENTREVISTA CON LUISA ELVIRA BELAUNDE

Graziele Dainese (Universidad Federal Fulminense)  
Lauriene Seraguza (Universidad Federal de  
Mato Grosso do Sul)<sup>1</sup>

**Graziele:** Elaboramos un guión para nuestra entrevista sobre la base de las conexiones que Lauriene y yo estamos tejiendo en Brasil entre los estudios del campesinado y la etnología indígena sobre el tema género. Para comenzar, quisiéramos que nos hables sobre tu trayectoria y tu encuentro con la antropología brasileña.

**Luisa:** El diálogo a través de las fronteras amazónicas ha guiado toda mi carrera. Me formé como antropóloga en Inglaterra, con Joanna Overing, en la London School of Economics. Fue un encuentro muy feliz porque ella ya orientaba a Fernando Santos-Granero y Peter Gow, quienes trabajaban en el Perú con los yanesha y los yine respectivamente; y a Cecilia McCallum, que estaba con los huni kuin (cashinahua) en Brasil, pero pegado a la frontera, en el Purús. Después llegó Elsjé Lagrou, quien también trabajó con familias huni kuin que habían migrado a Brasil.

---

1 Esta es una versión traducida, revisada y abreviada de una entrevista originalmente publicada en portugués, en 2016, en la Revista Nánduty del Programa de Postgrado en Antropología de la Universidad Federal de Mato Grosso do Sul. Dainese, G. y Seraguza, L. (2016): «Sobre géneros, arte, sexualidade e a falibilidade de esses e outros conceitos: entrevista com Luisa Elvira Belaunde Olschewski». Nánduty 4(5): 286-307. Versión publicada en El Recuerdo de Luna, 3ª edición ampliada y revisada, Ceques editoriales, Cusco, 2019, pp. 293-302.

Hice mi doctorado con los airo pai, en el Perú, pero muy cerca de la frontera con Ecuador y Colombia. Cuando terminé, en 1992, ejercí la docencia en la Universidad de Durham, en Inglaterra; pero después de diez años, regresé a América Latina y circulé en el mundo académico de Perú, Colombia y Brasil. Primero pasé unos años en Salvador, en la Universidad Federal de Bahía; luego, en 2014, ingresé como docente en el Museo Nacional de la Universidad Federal de Río de Janeiro.

Para mí, el descubrimiento de la etnología amazónica brasileña fue y continúa siendo un proceso prácticamente infinito. Ha sido una experiencia de apertura a la diversidad de nuestro continente. Cada día conozco nuevos antropólogos, nuevos nombres, nuevos textos, nuevas áreas de tierras bajas, nuevos pueblos indígenas y mezclados, afro-indígenas, caboclos, campesinos. No dejo de sorprenderme con la diversidad de la producción intelectual brasileña, que es resultante de las circunstancias históricas de los últimos quince años y de las políticas brasileñas de fomento de las universidades públicas.

**Grazielle:** Nos gusta saber cómo esas experiencias se casan con la vida personal, con las oportunidades que surgen. En una ocasión, en el Museo Nacional, te escuché contar cómo el género se impuso como un tema de investigación para ti. Era algo relacionado con la menstruación.

**Luisa:** La antropología realiza esa unión de la vida personal con asuntos académicos, y así como llegué a Brasil llevada por la corriente de las buenas coincidencias, del estar en el lugar correcto en el momento adecuado, lo mismo sucedió con el interés por los estudios de género en la Amazonía. Yo estaba haciendo trabajo de campo para mi doctorado en la comunidad de Vencedor Huajoya del pueblo Airo Pai<sup>2</sup>, cuando empecé a menstruar y, realmente, no me había preparado para eso. En la London School of Economics teníamos un curso de entrenamiento para el trabajo de campo pero nunca nadie me dijo: «mira, la menstruación puede ser un evento que puede cambiar el curso de su experiencia». Cuando empecé a menstruar, yo había llevado unos paños para usar y me fui a bañar en el río. Unas mujeres vinieron hasta mí y me preguntaron en una mezcla de castellano si yo estaba «haciendo sitsio». Por coincidencia esta palabra airo pai se parece a la palabra española “sucio”. Quiere decir una substancia que sale del cuerpo, que debe ser expulsada, y viene de la sangre, «sie». Ellas me dijeron que no podía entrar en el río porque podría tener una hemorragia y tampoco podía caminar por ahí porque los hombres iban a enfermar.

---

2 El pueblo Airo Pai (Gente de este Monte) es conocido oficialmente en Perú y Ecuador como Secoya. Airo Pai es el autodenominativo utilizado en las comunidades peruanas; también puede escribirse Aído Pai o Aído Bai, según las diferencias de pronunciación local. En 2019, las organizaciones Secoya del Perú y del Ecuador tomaron la decisión conjunta de utilizar el autodenominativo Sieko Pai (Gente pintada con rayas multicolores). Como esta entrevista fue originalmente realizada en 2016, utilizo el autodenominativo Airo Pai.

Se marcharon, parecía que era una broma, ¿sabes? No parecía una cosa muy seria, pero era seria, sí. Pasaron los días y, una noche, cuando todos habíamos colocado los mosquiteros para dormir, la dueña de la casa, doña Eugenia, me mostró la luna y dijo «de aquí a poco vas a estar haciendo sitsio». Ellas ya sabían perfectamente cuando iba a menstruar de nuevo. No tuve como escapar del ritual. Me senté en hojas de plátano durante cinco días en un rincón de la casa, como las mujeres menstruantes hacen normalmente. Lo más interesante fue percibir que todos estaban felices con el acontecimiento. Los hombres pasaban cerca de mi casa de madrugada y exclamaban en castellano: «Estás haciendo sitsio, qué bueno! Así la gente vive bien!».

Entonces, yo viví esa situación paradójica: de estar recluida, realizando un ritual, se puede decir, de subordinación femenina –yo había aprendido antropología en esos términos–, pero percibía que era algo muy modulado porque era un momento de volverse vulnerable, aceptar esa vulnerabilidad, recibir los cuidados de los demás y ser objeto de pensamiento de los demás. Antes de conocer a los airo pai no había pensado estudiar género, pero esa experiencia personal llena de contradicciones hizo que se volviera un tema de investigación central para mí.

Cuando regresé a Inglaterra para escribir la tesis, quería abordar la menstruación como un hecho social total, tipo Marcel Mauss, pero en la época no era moda. Hablar sobre mujeres menstruadas era una cosa muy mal vista por las feministas de la época, porque estábamos a principios de los años 1990 y la menstruación era considerada como una biologización del género. Los pocos antropólogos que hablaban sobre la menstruación en esos años seguían el pensamiento de Françoise Héritier (Héritier-Augé, 1991) y afirmaban que era un elemento de subordinación de la mujer. En mi caso, yo quería hablar sobre la menstruación desde los afectos y también desde sus consecuencias cosmológicas. En ese sentido, la propuesta de Joanna Overing (1986), que veía en la menstruación una capacidad de autonomía y conocimiento femenina, calzaba bien con mi experiencia. Pero no era moda, entonces en la tesis enfoqué mi estudio hacia las relaciones de género en la convivencia y la crianza de los hijos. Solo en 2001, cuando escribí mi primer libro (Belaunde, 2001:286), *Viviendo bien*, tuve el valor de colocar la menstruación como la puerta de entrada privilegiada para conocer el universo airo pai. No pensé en el público académico; quería que el libro fuera leído por los propios airo pai, que fuera leído por los profesores de escuela, por las personas que trabajan en las instituciones. Fue un libro escrito en el lenguaje más simple posible porque quería que me entendieran.

Ahora siento que las cosas han cambiando y hay mucho interés en el tema en la etnología indígena y, probablemente, también en los estudios de campesinado. Todavía hay algunas personas que piensan que hablar de menstruación es limitar a la mujer a la maternidad, limitar a la mujer a la naturaleza y afirmar la subordinación. Pero, la mayoría percibe que la menstruación es más que un fenómeno biológico

reproductivo; es un fenómeno que afecta los diferentes aspectos de la vida social, política y cosmológica.

**Lauriene:** También he percibido esto, hay cada vez más interés por este asunto, y con seguridad, en Brasil tú tienes una participación fundamental en esta divulgación. Has sugerido que la menstruación está asociada al pensamiento. ¿Puedes hablar más sobre esta relación entre sangre, cuerpo y pensamiento?

**Luisa:** Cuando viví por la primera vez en el Brasil en 2003, empecé a leer la extensa producción en portugués de mis colegas amazonistas y me interesé por desarrollar un estudio comparativo. ¿Qué es la sangre en cada contexto? No es algo universal, ni siquiera para nosotros, personas educadas en las universidades occidentales. Hay muchas concepciones sobre la sangre. Mi idea fue reunir todo lo que pudiera encontrar sobre la sangre y sobre género disperso en los estudios etnográficos y escribir un libro en castellano, para que los estudiantes peruanos pudiesen tener acceso a libros en portugués, inglés y francés que, en ese momento, no habían sido traducidos. Así fue como escribí la primera versión de *El recuerdo de Luna*, que fue publicada en 2005 (Belaunde, 2005). Esa relación entre sangre y pensamiento es algo muy fuerte entre diversos pueblos indígenas. Hay una gran diversidad de concepciones, pero al mismo tiempo hay algunos principios comunes.

Mi intención era repensar la categoría analítica occidental de género a partir de la manera como género, sangre y pensamiento son concebidos por los pueblos amazónicos; porque el género para ellos nunca es cuestión de categorías fijas, sino de vivencias y experiencias que no se limitan a las emociones: se materializan en el cuerpo y en particular en la sangre. Eres femenina en la medida en que haces cosas femeninas y no porque naces con un cuerpo predeterminado femenino o porque existe una sustancia femenina. Es la manera de vivir que va a generar esa feminidad. Al mismo tiempo, definitivamente, el manejo de la sangre es una de las prácticas que conducen a la feminidad o a la masculinidad. Porque los hombres también manejan la sangre. Por ello los estudios comparativos muestran que para comprender las prácticas de la reclusión menstrual durante la menarquía y en el posparto, es necesario compararlas con las prácticas guerreras y la reclusión de los hombres matadores. Estos son temas que fueron desarrollados en los estudios sobre los yanomami, los wari y los araweté por Bruce Albert (1985), Beth Conklin (2001) y Eduardo Viveiros de Castro (2003), respectivamente.

¿Qué es hacer un cuerpo? Esta pregunta está presente desde mi primera experiencia de campo con la menstruación; un cuerpo en el cual la diferenciación de género es un vector extremadamente importante, pero un vector que no corresponde a nuestras ideas sobre subordinación femenina. Porque la corporalidad indígena y su manera de concebir la transición entre lo visible y lo invisible, lo tangible y lo intangible, es muy diferente de nuestras concepciones, de nuestras ideas de lo que es una sustancia, de lo que es una materia.

**Lauriene:** A la par de tus últimos estudios, veo que estás escribiendo sobre tejidos y arte visionario, articulando esos temas con las discusiones de género y de corporalidad ¿Cómo se dan estas conexiones en su trabajo?

**Luisa:** Son conexiones que he desarrollado a partir de las investigaciones que realicé para *El recuerdo de Luna* (Belaunde, 2009). Entre los shipibo-konibo de la Amazonía peruana, las mujeres son reconocidas por el arte del kene, que es una palabra que también se encuentra entre otros grupos de la familia lingüística Pano. Designa los diseños realizados por las mujeres sobre la superficie de los cuerpos y los objetos. Elsje Lagrou (2007), por ejemplo, hizo un estudio pionero sobre los diseños kené de los huni kuin (cashinahua) del Purús. Son patrones geométricos, cuya lógica visual se despliega generando mallas de líneas de diferentes grosores y colores. No se trata de representar objetos; aunque entre las líneas diseñadas aparecen algunas figuras, como sugeridas. Pero el propósito de los grafismos no es figurativo, sino envolver la superficie de un cuerpo con mallas de líneas, que envuelven a los cuerpos con un halo de movimiento y juegos de luz y contraste entre fondo y figura (Belaunde, 2013).

Conversando con las mujeres maestras del kené, me explicaron que los diseños kené están íntimamente relacionados con su sangre y su pensamiento, el shinan. Esta palabra designa también la capacidad visionaria de las mujeres que logran ver diseños en el pensamiento. Las niñas aprenden a elaborar estos diseños de varias maneras, haciendo diseños juntas con la madre, con la hermana, entre abuelas y nietas, en el día a día, como también a través de procesos rituales utilizando plantas, como el piri piri (*Cyperaceas sp.*) que es una manifestación vegetal de la anaconda primordial, Ronin. Cuando las niñas menstrúan por la primera vez, la fiesta de la celebración de la pubertad femenina es también una fiesta de los diseños, de las plantas y de los seres primordiales. Entonces hay una proximidad, que solo ahora empezamos a comprender, entre el flujo de la sangre, el flujo del pensamiento y la capacidad visionaria de las mujeres de materializar las fuerzas que vienen de los mundos invisibles de la cosmología. Esta capacidad femenina es un aporte indispensable al proceso de producción del parentesco, donde lo masculino y lo femenino se entrelazan.

**Graziele:** Quiero retomar la discusión sobre los temas feministas que marcaron la agenda de la investigación, principalmente, la tesis de la complementariedad y la dependencia. Estas ideas organizaron por un tiempo las problemáticas sobre lo masculino y lo femenino. Han sido bastante criticadas por su sesgo teórico, por ser muy limitantes; pero al mismo tiempo, cuando vamos al campo, percibimos que la idea de la complementariedad todavía es fértil en términos etnográficos. Me gustaría saber cómo ves los límites teóricos de esa tesis y si te parece productivo mantener la noción complementariedad, aunque con algunos recortes.

**Lauriene:** Aquí, entre los guaraníes y kaiowá, en Mato Grosso do Sul, lo que uno percibe es que en términos etnográficos hay una noción de complementariedad

que está presente en la conyugalidad y también en la herencia mítica, en la formación de alianzas.

**Luisa:** Estoy de acuerdo. Entiendo que entre los pueblos indígenas la complementariedad, así como el género, la sociabilidad y hasta la propia guerra y la enemistad, no responden a nuestras categorías fijas, que cosifican los procesos. En el mundo indígena son algo que hay que hacer, que requiere ser concebido y hacer suceder. Creo que nuestros conflictos académicos se basan en el valor ontológico que le atribuimos a nuestros conceptos. Cuando hablamos de complementariedad es como si esta existiera completa, como si ya estuviera lista y el problema fuese solamente ver si se aplica o no en el caso etnográfico que estudiamos. Yo siento (es una propuesta mía un poco instintiva) que entre los pueblos indígenas con los que he trabajado en Perú, hay un deseo de concebir la complementariedad y de lograrla en sus vidas. Pero este deseo es siempre un movimiento, no es algo que ya está dado. No es que los hombres y las mujeres sean ya complementarios; es justamente porque no son complementarios que la complementariedad es un deseo, una práctica, algo a realizar en el pensamiento y lograr en la vida diaria y ritual.

Siento que lo mismo sucede con otras nociones indígenas que los antropólogos retomamos y deformamos, formateándolas dentro de nuestros lenguajes y teorías. Por ejemplo, la noción de vivir bien, una idea que hoy es muy famosa. Antes no era conocida. Cuando terminé mi tesis doctoral, el título iba a ser Vivir bien, pero mis colegas en la London School of Economics, que no eran amazonistas, me dijeron: «¿Viviendo bien? Aquí nos interesamos por el conflicto social; tiene que ser sobre la historia de la esclavitud; tiene que ser sobre subordinación». En fin, no había interés alguno en un pueblo que vive bien; no era sociológicamente interesante fuera del pequeño círculo de alumnos de Joanna, así que le puse otro título. Sin embargo, cuando transformé la tesis en libro, la llamé Viviendo bien porque, realmente, los airo pai hablan de vivir bien todo el tiempo. Vivir Bien no es un hecho para ellos; es un deseo, un imperativo en sus modos de criar a los niños y relacionarse en el día a día: «hay que vivir bien, hay que pensar bien». Ahora, todo ha cambiado. Incluso en la constitución de Bolivia y de Ecuador «Vivir bien» (o el Bien vivir) es un paradigma político oficializado por el Estado. Lo que quiero decir es que, para los airo pai, vivir bien no es una condición social preestablecida, ni un mecanismo ni una verdad; es un proceso, es un deseo, es un intento de pensar y realizar ese pensamiento y, probablemente, es algo que nunca se logra conseguir plenamente; algo que siempre hay que recomenzar.

Recientemente tuve la suerte de conocer la cerámica indígena y creo que puede ayudarnos a entender cómo los pueblos indígenas viven la sociabilidad y la socialidad como procesos temporales (Belaunde, 2017). Hacer cerámica es algo muy complicado: necesitas recoger la arcilla, a depender del lugar donde la hallas, es necesario mezclarla con cenizas vegetales o con pedazos de cerámica antigua que hay que moler antes de mezclar. Es necesario moldear, dejar secar, pintar las tinajas.

Después viene el momento de quemar y esto es muy riesgoso porque es difícil saber si la cerámica se va a romper o no. Es muy probable que todo se quiebre. Es una inversión muy grande que se acompaña de una conciencia de la falibilidad: hacer cerámica es estar consciente de que se va a romper. Es cuestión de tiempo. Puede ocurrir a la hora de quemar o a la de usar. Cuando se hace cerámica para una gran fiesta, todo el mundo la usa y se rompe. Por ejemplo, las tinajas para fermentar el masato de los shipibo-konibo, que son unas piezas muy laboriosas, tardan un mes en hacerse y se usan en una gran fiesta en la que pueden (y suelen) romperse. Para nosotros esto es un problema; para ellos, esa es la temporalidad de la cerámica. O sea, esto tiene mucho que ver con el pensamiento indígena, y sugiero que esta forma de concebir la temporalidad podría ser asumida por la antropología cuando trabaja con los conceptos y las prácticas indígenas. Por ejemplo, la complementariedad de género es algo que se concibe, que se va haciendo y, listo, ¡se rompió! Entonces, desde ahí se comienza a hacer de nuevo.

Vivir bien es también un hacer y se puede romper; todo el mundo sabe que va a quebrarse. Los airo pai tienen una palabra, *carajai*, que expresa la idea que en este mundo todo es finito. Estamos en un mundo en el que la cerámica, las personas y las relaciones están haciéndose, se rompen y se vuelven otra cosa. Entonces, la complementariedad nunca es; siempre está en proceso de hacerse, y puede romperse y convertirse en opresión, guerra, suicidio y tantas otras cosas. Siento que nuestro problema, académico, es la manera en que nos relacionamos con los conceptos. Pensamos que nuestros conceptos corresponden a realidades estables y no a los procesos en los que la falibilidad está presente. Yo creo que entre los pueblos indígenas amazónicos ese deseo de complementariedad está presente, pero es un proceso, un quehacer; no es algo dado. Puedes visitar una familia un día y observar mucha complementariedad. Las visitas en otro momento y te encuentras con una situación muy diferente. También diría que es importante mantener en mente que complementariedad no significa igualdad y que igualdad no quiere decir que no existan jerarquías en algunos momentos. Creo que los académicos necesitamos generar otros conceptos que incorporen las ideas indígenas de la falibilidad. Necesitamos comprender que lo falible no es algo fuera del orden, sino algo inherente a la propia temporalidad de los procesos de la socialidad y la sociabilidad.

**Lauriene:** Durante la investigación que realicé para la maestría entre los kaiowa y los guaraní me di cuenta de algunas cosas sobre la menstruación: como un intento de controlar a las mujeres por los hombres, como una forma de contener el peligro y el poder asociados a la menstruación. Por ejemplo, hay un peligro que atañe a la alimentación: al andar en la chacra la mujer menstruante puede destruirla, puede podrir los alimentos plantados, y el poder de la mujer menstruante puede asustar a los hombres, causar dolor, incapacitarlos para el trabajo, y así sucesivamente. Estuve pensando en lo que Vanessa Lea escribió sobre los mebengokre y ahora te escucho hablar y percibo ese intento de lograr la vida social. Si las mujeres no entran en el juego de la complementariedad, no tienen vida. ¿Tú qué crees?

**Luisa:** Tanto los hombres como las mujeres, en determinados momentos, entran en el juego de la complementariedad. Pero al mismo tiempo, creo que para las poblaciones indígenas, y tal vez para el campesinado también, hay un juego muy importante que es del paralelismo: la mujer tiene su vida de mujer, el hombre su vida de hombre. En el caso de los pueblos indígenas que conocí, el énfasis muy fuerte en la complementariedad está asociado al hecho de que las mujeres tienen una vida propia: las mujeres son las personas que entran en el juego de la feminidad (una vez más, son procesos) y los hombres son los que se hacen a partir de la masculinidad.

Sobre el cuerpo femenino, creo que definitivamente el control es algo muy fuerte. Sería un absurdo decir que las reglas de la menstruación son liberadoras para las mujeres airo pai. No lo son; son silencio, son reclusión. Pero para comprender ese control sobre su cuerpo hay que percibir que el control también se ejerce sobre los cuerpos de los hombres. ¿Cuáles son las formas de control que participan en la producción de los cuerpos de los hombres y cómo se articulan con otras formas de controlar? Esto no significa redimir a los hombres y decir «no, los hombres no son controladores». Sí, los hombres son controladores; pero ahora necesitamos ver si las mujeres se dejan controlar, cuándo se dejan controlar y cuándo no. Las mujeres también son controladoras, pero de otras maneras y, sobre todo, el control rebasa los géneros. Tiene que ver con cuerpos y espacios de manera más general. Me parece muy difícil fijar la idea de control en un género solamente. ¿Conocen a Sandra Benites? (Benites, 2018). Ella es una alumna guaraní ñandeva del Museo Nacional que llevó mi curso de Antropología de la danza. En la primera clase, comenzamos introduciendo el tema del suelo, puesto que el piso es muy importante para la danza. Estábamos leyendo un artículo de Lepecki (2011) sobre la homogeneización del piso en las salas de danza y en las calles e iniciamos un debate sobre el suelo de la ciudad: ese suelo liso de concreto que cubre la historia, que se pretende armónico cuando es un suelo batido sobre cadáveres, que lo homogeneiza todo. Entonces, Sandra intervino, sorprendiéndonos a todos. Sus palabras fueron más o menos estas: «Cuando estoy en la ciudad, me siento violentada. Cuando menstruo entre los guaraní, los hombres respetan el hecho de que estoy menstruante y no se acercan a mí. Pero cuando estoy en la ciudad, estoy obligada a caminar en la calle como todo el mundo. Tengo que trabajar. Si no lo hago, no soy parte de la ciudad, y para mí eso es una falta de respeto». ¡Nadie esperaba que ella hablara sobre menstruación! Pero, para ella, la violencia homogeneizadora del suelo de la ciudad está asociado a la menstruación. Sí, porque es el piso por el que tiene que desplazarse obligatoriamente cada día; no puede mantenerse en reclusión. La mujer está obligada a moverse como todo el mundo, a fingir que nada está sucediendo.

No hay respuestas fijas y nuestro oficio como antropólogas es mirar por todos los ángulos, y esos ángulos, como un diamante, siempre muestran una cosa nueva y reflejan el resto. En nuestra vivencia de clase media las cosas no siempre están polarizadas, pero hay una tendencia a la polarización. O es bueno, o es malo. Hoy en día, tenemos una categoría médica de desequilibrio hormonal, la «Tensión pre-

menstrual», que nos permite justificarnos cuando estamos sintiendo alguna molestia y retirarnos un poco. Pero está sobrentendido que si eres una mujer plenamente sana, no debes sentir ninguna molestia; harás lo que todo el mundo hace; continuarías con tu «vida normal». Entonces, hay una polarización y una violencia de homogeneización.

**Graziele:** Existe el desafío de traducir el género y la complementariedad a partir del encuentro con las perspectivas locales. Pero, con frecuencia, en las teorías, la complementariedad es pensada como dependencia o jerarquía fija entre hombre y mujer. Sin embargo, es posible otro enfoque, que he visto en estudios recientes, incluso que tú señalas en *El recuerdo de la luna*, y es a través del humor. Tanto en los estudios sobre el campesinado como en los trabajos de etnología indígena, el humor es una buena clave para modular sentidos demasiado fijos. Podrías comentar sobre el humor, ya sea como estrategia etnográfica que nos auxilia para problematizar las dinámicas relacionales, o como acontecimiento nativo. La idea del juego, que mencionamos hace poco, me parece un tema muy importante, tanto para las poblaciones locales como para los antropólogos.

**Luisa:** Me parecen geniales las investigaciones sobre el humor en el campesinado en Minas Gerais, y en el curso sobre antropología de lo lúdico y del humor que John Comerford les ofreció a ustedes en el Museo Nacional (Estas investigaciones fueron publicadas en el libro de Dainese, Carneiro y Comerford, 2015). Me parece excelente ese enfoque sobre el humor. Si nuestros conceptos tuvieran la capacidad de reírse de ellos mismos, muchos de los problemas que nos afligen no existirían. Los pueblos indígenas tienen eso: las ideas tienen un desplazamiento. Yo estoy totalmente de acuerdo: el sentido del humor revela lo procesual, lo no fijo de las cosas, y señala que todo puede ser otra cosa; un desplazamiento de sentidos, aunque sea pequeño, cromático.

Personalmente, considero que el humor es fundamental en el perspectivismo de las cosmologías amazónicas; porque si las cosas son una cosa para mí y otra para el jaguar, ahí se encuentra la posibilidad del sentido del humor, de la broma, del equívoco, del *quid pro quó*. Lo mismo sucede con el género, porque no hay hombres y mujeres predefinidos; hay personas involucradas en procesos de diferenciación. La posibilidad del *quid pro quó* surge porque los procesos de diferenciación no crean fronteras intransitables. Como tú sugieres, yo diría que el humor no es algo externo que ocasionalmente quiebra la rigidez social; es algo que surge de dentro y participa del tejido social.

**Graziele:** Por mucho tiempo, el humor fue la única forma posible de hablar sobre sexualidad. Creo que eso no fue tanto por el conservadurismo campesino, sino debido al conservadurismo académico, que sólo conseguía ver sexualidad en momentos de juego, como si sexualidad y bromas fueran acontecimientos marginales. En fin, estoy aquí separando género de sexualidad, cuando sabemos que las cosas son mucho más complejas. Pero, me gustaría conversar sobre esa dificultad

de hablar de otras sexualidades, de las prácticas sexuales de las poblaciones menos urbanas o rurales. Percibo que ahora, en Brasil, tanto en la etnología indígena como en la antropología del campesinado, se está retomando el tema de la sexualidad y el desafío de pensarlo sin reducirlo a un vocabulario predeterminado.

**Luisa:** Es muy complejo y no sé si me atrevo a generalizar, pero, siento que en muchos casos, entre los pueblos indígenas, el humor está relacionado con la sexualidad. Porque esos *quid pro quó*, esos equívocos que surgen entre puntos de vista, esos quiebres de sentidos que hacen reír a la gente, muchas veces contienen una insinuación sexual. Aquí me estoy refiriendo a las formas de la sexualidad indígena. Estas son plenamente constitutivas de lo social; no son una adenda, no son algo que pueda ser estudiado por separado de la vida social ni de las cosmologías indígenas (Belaunde, 2018).

Sin embargo, hay otras formas de sexualidad que no son propiamente indígenas, como la sexualidad de la colonización de la cual todos nosotros, ciudadanos mestizos de las ciudades, somos el fruto. No podemos dejar de lado que la violación de la mujer y la matanza y el amedrentamiento del hombre fueron, y son, dos mecanismos entrelazados de la colonización y el mestizaje. A veces, desde el feminismo, solo recordamos que la mujer es violada pero no recordamos que mataron a hombres y en algunos casos también los violaron. Existe una tendencia a no percibir que algunas de las formas de violencia y de sexualidad que se viven hoy en día en las comunidades indígenas son las huellas en carne viva de la historia de la colonización y el mestizaje que han sido inscritas en el tejido social. Es difícil para nosotros mirar cara a cara la violencia sexual de nuestra propia historia y estudiarla como antropólogos. Cuando estaba en Bahía, y creo que eso se oye en Minas Gerais también, mucha gente contaba que su abuela era indígena y había sido «agarrada con un lazo». *Minha avó foi pega no laço*, esa es una expresión común en Brasil, algo que no causa asombro y, que yo sepa, no es un tema central de estudio antropológico. Si la abuela fue atrapada con un lazo, el marido de la abuela, el hermano de la abuela, fueron muertos y ellos también están silenciados. Esa expresión encierra todos esos silencios que están en la base de gran parte de las familias bahianas y mineiras de hoy, inclusive en las familias de los antropólogos.

Lo que tengo que decir es que la etiqueta de la sexualidad es polémica porque encierra relaciones muy diferentes. No sé si podemos usar la misma palabra para hablar de situaciones tan distintas como las bromas sexuales de las cosmologías y los rituales indígenas, por un lado, y la violencia de la colonización y el mestizaje. Al mismo tiempo, necesitamos comprender la sexualidad a partir del pensamiento indígena, abarcando sus maneras de concebir la sexualidad del otro, del colonizador, y no dejarnos atrapar por nuestras ideas de violencia. En un artículo que escribí para el dossier sobre sexualidades indígenas de la revista Cuadernos de Campo, intenté argumentar que durante la época del auge cauchero, el voraz apetito sexual de los colonos había generado un quiebre de los rituales indígenas de resguardo, con dietas

y abstinencia sexual, que eran respetados por las mujeres y, principalmente, por los hombres indígenas. Estos rituales sustentaban sus prácticas de paternidad y los procesos de producción del parentesco. También se habían generados nuevos deseos de relaciones con esos poderosos otros, a pesar de sus engaños y peligros. Hoy en día, el abandono de los hijos y las mujeres embarazadas que caracterizaba la actitud de los colonos hacia las mujeres indígenas, se ha extendido a los hombres indígenas. Ya no es algo ajeno. El abandono ha sido introducido en los modos indígenas de concebir la seducción y el deseo; en particular, en la cosmología asociada al bufeo colorado. El bufeo es un ser de la alteridad del fondo de las aguas, que no se ciñe al resguardo sexual. Ahora la sexualidad del colonizador, del otro, del bufeo, ha pasado a ser parte de la sexualidad de las poblaciones indígenas, especialmente de los jóvenes. Las discotecas de las nuevas ciudades amazónicas despliegan ese deseo por la alteridad y la sexualidad exacerbada del otro, el colono, el bufeo. Son como laboratorios de mundos sin resguardos donde las corporalidades y el parentesco están en plena transformación. Sin embargo, no sé si podemos encasillar el mundo de las discotecas como «violento» o «no violento».

**Lauriene:** Los trabajos etnográficos en Brasil tienden a privilegiar acontecimientos sobresalientes donde los hombres son los interlocutores privilegiados, y enfocan poco a las mujeres y la vida ordinaria. Esto acaba magnificando ciertos espacios masculinos y dando escasa atención a los ocupados por las mujeres, porque se «cree» (irónicamente hablando) que hay poco que observar en la vida cotidiana o doméstica. No obstante, trabajos precursores como los de Marilyn Strathern, Joanna Overing, tu trabajo, el de Vanessa Lea, Cristiane Lasmar, entre otros, sugieren que un desplazamiento del punto de vista etnográfico puede desestabilizar las descripciones que fueron consagradas por una mirada/universo masculino. Tenemos varios colegas que van al campo y solo ven a los hombres, solo conversan con los hombres, y hasta escriben que las mujeres estaban muy «quietas». Joanna Overing (2007) nos hace pensar en la importancia de lo cotidiano. Trayendo un poco a los kaiowa y guaraní, lo cotidiano para ellos es un potente modo de producir políticas, que se puede percibir en los rituales ordinarios del día a día; por ejemplo, en la idea de que dar de comer a una persona es una forma de levantarla. Así como los kaiowa levantan el tekoha<sup>3</sup>, las mujeres también levantan a las personas, por medio del acto de nutrir las que presupone conocimiento. Considerando casos como este, ¿cómo ves la relación entre los estudios de género influenciados por la crítica feminista y la etnología? ¿Consideras que ha habido una transformación en la manera de escribir etnología más allá del hecho de agregar las experiencias masculinas y femeninas a las descripciones etnográficas? Y más: ¿te parece que es posible hablar en términos de una etnografía feminista?

3 Tekoha es una palabra guaraní que puede ser traducida como «aldea» pero tiene significados mucho más amplios como, por ejemplo, lugar y territorio de vida y movimiento humano.

**Luisa:** Creo que has puesto la cuestión muy bien. No sé si esta transformación ya sucedió, pero va a llegar y, justamente, será a través de ustedes que no solamente añaden a sus etnografías información sobre lo masculino y lo femenino, sino manejan plenamente la idea de que no hay una separación entre lo que se supone ser propiamente político y social y lo que se considera ser pre-social. Veo que ahora los temas de la sangre, de la corporalidad, de la maternidad, o del parto, están empezando a volver en la etnología amazónica. El problema es que las nuevas generaciones no leen lo que se ha escrito y algunas investigadoras hasta afirman que nada se ha hecho antes. Siento que esto es muy peligroso, porque para que haya esta transformación que sugieres, necesitamos saber lo que fue escrito antes. Hay textos excelentes, poco comprendidos. Por ejemplo, recientemente releí el libro *Women of the Forest* de la pareja Yolanda Murphy y Robert F. Murphy (Murphy & Murphy, 1974) sobre los mundukuru. Por supuesto, es un libro que trata principalmente sobre la tesis de la subordinación femenina universal y el matriarcado femenino primitivo, defendida por Joan Bamberger; pero tiene detalles maravillosos. Para que esta transformación, que describiste bien, suceda, necesitamos reconciliarnos con lo que se hizo en los años 1970, 1980, 1990. El *Género del Don* de Marilyn Strathern (1988) fue una gran inspiración para mí, con seguridad, pero no es obligatorio ser stratherniano. Creo que es necesario que te guste estar con las mujeres y disfrutar de las cosas que les gustan. Esto es más importante, disfrutar de lo que disfrutaban, o llorar con ellas, ahí es cuando conseguimos ver ese día a día, hacemos buena etnografía y contribuimos a la renovación de la teoría antropológica.

**Lauriene:** ¿Crees que hay un equilibrio en la etnología indígena entre lo que fue producido por antropólogas sobre la menstruación y lo producido sobre temas como la cacería y el chamanismo? En el chamanismo, si prestáramos atención a la presencia femenina, ¿podría esto llevarnos a ver otros acontecimientos y, por tanto, a producir otras descripciones etnográficas?

**Luisa:** El chamán está relacionado con un estatus. Actualmente, algunas etnólogas de la nueva generación consideran que para argumentar que la mujer tiene estatus alto en un pueblo indígena, es necesario mostrar que ella es también chamán. Antes, en los años 1970, el estatus más alto era el del cazador; entonces, si querías liberar a la mujer indígena de la posición de subordinación, ¡ella tenía que ser cazadora también! No quiero decir que la mujer no esté plenamente involucrada en el chamanismo; por el contrario. En *El recuerdo de Luna* argumenté que el chamanismo debería ser pensado siempre como un complejo chamánico-reproductivo porque está basado en el manejo de la sangre, y las mujeres están plenamente involucradas, incluso cuando no asisten de forma personal a las sesiones chamánicas (Belaunde 2007:259). La relación entre feminidad y chamanismo es un tema presente en las etnografías desde los años 1970, por ejemplo, en la etnología de los pueblos de la familia lingüística tukano oriental sobre el origen de las flautas del jurupari. Además, está claro que el chamanismo no se limita sólo a los momentos extraordinarios de la vida de los pueblos indígenas; es algo del día a día, de los sueños, de la manera de

caminar por el bosque. La mujer también sueña, también camina; en este sentido, también está plenamente en el chamanismo.

Entonces, si por un lado, convertir a la mujer en chamana no va a salvarla de un estatus inferior, por otro, las relaciones entre mujeres y chamanismo comenzaron a ser descritas hace tiempo en la etnología amazónica; y es importante comprender cómo fueron descritas para poder presentarlas ahora, con una nueva mirada. El chamanismo no se limita a un compartimento ritual diferenciado: está en todos los aspectos cotidianos, particularmente en los sueños. En este sentido, tanto hombres como mujeres, todos aquellos que sueñan participan en él. Los sueños de las mujeres son muy importantes. Por ejemplo, un estudio sobre las mujeres runa que migraron a la ciudad de Quito (Galli, 2012) muestra, que desde su inmersión en la capital ecuatoriana, ellas mantienen contacto con la vida de la comunidad a través de los sueños. Deseos, agresiones sexuales, conquistas amorosas, seducciones, presagios sobre los familiares en la comunidad, todo ello está articulado en su vida onírica.

**Lauriene:** ¿Cuáles son los desafíos metodológicos que consideras hacen parte de la actuación de las etnólogas en el campo?

**Luisa:** El primer desafío metodológico tal vez sea comprometerse, dejarse transformar y afectar. No posicionarse en el lugar de la mujer sabiendo de antemano lo que es ser mujer, sino entrar en los procesos junto con las que conocemos en el campo. La cuestión es esta: ¿qué nos hace felices como etnólogas?, ¿dónde nos reconciliamos plenamente con nuestras decisiones profesionales? Creo que esto sigue siendo un problema para muchas de nosotras. Tú decides si vas a entrar en el proceso con las mujeres, si vas a quedarte con los niños, con los ancianos, etc. El principal desafío metodológico es nuestra decisión. Lo que no debemos hacer es quedarnos con las mujeres pensando «los hombres están fumando tabaco ¡y no puedo ir con ellos!». Nosotras mismas violentamos y restringimos el placer que podríamos sentir al hacer trabajo de campo. No sé si ustedes están de acuerdo con esto, según sus experiencias de hacer investigación.

**Lauriene:** Estoy de acuerdo. Nuestra toma de decisión sobre nuestro trabajo de campo es fundamental para todo lo que producimos: las informaciones, las novedades etnográficas y teóricas, las reacciones, los afectos.

**Graziele:** Y supone también una deconstrucción de lo que es ser mujer. Porque a veces llegas al campo con una idea fija de lo que es ser mujer e intentas reproducir este papel y todo sale mal. Justamente, no basta la condición biológica, es decir, no basta ser mujer, sino construir un lugar de mujer en la interlocución, lo que es muy complicado. No basta con llegar y ser identificada como mujer o como hombre. De hecho, también es necesario un proceso de construcción de un posicionamiento.

**Lauriene:** Esto de imputar violencias es en gran parte resultado de nuestras referencias cosmológicas, de nuestras nociones de ser mujer y de nuestros procesos

de ruptura dentro de la antropología. Teniendo en cuenta todos esos trabajos pioneros escritos en los años 1970, como los que mencionas, algunos incluso datan de 1950, me pregunto cómo y cuándo fue que en la etnología brasileña dejamos de investigar, por tanto tiempo, esos temas.

**Luisa:** Pienso que esto dejó de investigarse en Brasil, pero no completamente. En otros lugares no ocurrió necesariamente. En Francia, Françoise Héritier (1991), por ejemplo, siempre trabajó el tema. Pero, en mi opinión, ella ya tenía la respuesta pronta: el mundo social es un mundo basado en la dominación masculina. En Inglaterra, Joanna Overing (1986) y sus alumnos y alumnas, trabajamos el tema. En Brasil, Vanesa Lea (1999), Bruna Franchetto (1996) y Cecilia McCallum (2001) también mantuvieron el tema vivo. El propio trabajo de Tânia Stolze Lima (2005) sobre el masato de los yudjá trajo importantes consideraciones para abordar el género desde un punto de vista amazónico. Sin embargo, en la etnología brasileña, ocurrió que a partir de los años 90 la mujer indígena quedó oscurecida. Esto se debió, a mi parecer, a una priorización del chamanismo entendido como masculino y guerrero, así como a la focalización de las relaciones cosmológicas en términos de relaciones entre humanos y animales de cacería. Este abordaje produjo etnografías de gran riqueza, pero también muchas limitaciones. No tengo la menor duda de que el chamán está muy relacionado con el guerrero, pero el chamán es también alguien que va a curar a sus hijos. Probablemente, entre los guaraníes ocurre algo similar, ¿no? El chamanismo entre los pueblos amazónicos tiene todo que ver con la magia y el amor. En Brasil, estos temas fueron dejados de lado en las últimas décadas y ahora están volviendo. No sé cómo fue en el caso de los estudios del campesinado en Brasil, pero sé que también está cambiando.

**Graziele:** Los movimientos de mujeres campesinas marcaron el tono de la agenda política y esto repercutió en la agenda de investigación; entonces se cristalizó un modo de hablar sobre mujer que ahora está siendo revisado. Se hablaba mucho de la mujer «invisible» y hoy se está cuestionando esa invisibilidad, esa cristalización de un lugar para la mujer, de un modo de hablar marcado por un recorte fijo y determinista. En este sentido, los desafíos al hablar sobre género son muy parecidos para la antropología del campesinado y la etnología indígena. Pero, como mencionaste al inicio de nuestra entrevista, en Brasil estamos viviendo transformaciones políticas que tienen impacto sobre la producción académica. Quiero retomar esto para hacer nuestra última pregunta, que es sobre la relación entre antropología e involucramiento. La frontera entre la producción académica y el involucramiento no es fija. Las antropólogas hacemos investigación y convivimos con personas que están viviendo una vida muy difícil, muy violenta. Hay todo un repertorio de violencias contra los pueblos indígenas.

**Lauriene:** ... de la vida en las reservas, que es muy diferente de la tierra demarcada que genera una serie de violencias.

**Grazielle:** Y eso refleja mucho en la producción académica. Los alumnos, principalmente los que quieren estudiar etnología indígena, llegan con un problema social y político como tema de investigación, y nuestro desafío es hacer de este un problema sociológico, sin olvidar los acontecimientos sociales y políticos del contexto. Entonces, yo quería que hablaras un poco de esta relación, que de cierta forma atraviesa toda etnología. Pues, por más que los etnólogos vuelvan a sus casas después de hacer campo, y son casas que están distantes del contexto de violencia de la vida en las comunidades indígenas, esos temas tienen incidencia. En el Mato Grosso do Sul, es complicado. Esa división entre casa y campo para quien hace antropología y vive en Mato Grosso do Sul no es rígida; no lo puede ser, aunque uno lo quiera. Entonces, quería que hablaras sobre la relación de la antropología con el compromiso, con la militancia.

**Luisa:** Lo que puedo decir es una pequeña contribución. En el mundo académico hay que tener diversidad, porque si hubiera solo unidad y homogeneidad, no habría conversación, ni debate, ni pensamiento. Por tanto, necesitamos diversidad. Pero también necesitamos que los puntos de vista, digamos más intelectualmente elaborados y distantes del activismo, no sean considerados superiores. Creo que es una cuestión de momentos históricos y también de jerarquías sociales del conocimiento. El problema es cuando se impone la idea de que aquellos que no están involucrados en cuestiones prácticas y políticas están haciendo una reflexión supuestamente más pura o sofisticada. No quiero decir que toda la antropología debería ser activista, porque esto sería una vez más imponer una homogeneidad, pero debería haber una red más horizontal del pensamiento. Los pueblos indígenas nos muestran que en la diferencia está la riqueza. No podemos caer en el monocultivo de ninguna forma, ni en el monocultivo de la soja, ni en el monocultivo de los cultivos del pensamiento intelectual, ni en el monocultivo del activismo político, porque lo que está mal es el monocultivo. Pero, ciertamente, yo no concuerdo con la jerarquía impuesta respecto a las universidades, que declara que los centros de investigación donde (supuestamente) se genera una producción intelectual sin condicionantes políticos son superiores a aquellos donde la antropología es hecha por personas comprometidas con su entorno social. ¡Gracias!

### **Agradecimientos**

Agradezco a Karina Pacheco Medra y al equipo de Ceques Editores Cusco por el trabajo de revisión del texto en castellano y por permitir la publicación de esta entrevista en Amazonía Peruana.

## Referencias

- Belaunde, Luisa Elvira.  
 2001 *Viviendo bien. Género y fertilidad entre los Airo Pai e la Amazonía peruana*. Lima: CAAAP.
- 2005 *El Recuerdo de Luna: género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*. 1. ed. Lima: Universidad Mayor Nacional de San Marcos.
- 2008 *El Recuerdo de Luna: género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*. 2. ed. Lima: CAAAP.
- 2007 “Fuerza de recordar, hedor de olvidar: hematología amazónica, venganza y género”. *Amazonía Peruana* 30, pp. 239 – 266.
- 2009 *Kene: arte, ciencia y tradición en diseño*. Lima: Ministerio de Cultura 2009,
- 2013 “Profundidade e movimento no kene shipibo-konibo. En: Severi, C y Lagrou, . *Quimeras em diálogo, grafismo e figuração na arte indígena*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2013 pp. 199-222.
- 2017 “Bem viver e a cerâmica: tecnicas sociais e artefatuais na Amazônia”. *R@U, Revista de Antropología da UFSCAR* , 9 (2): 185-200, 2017.
- 2018 “Resguardo y sexualidade(es): uma antropologia simétrica de las sexualidades amazónicas en transformación”. En: Belaunde, L.E., *Sexualidades amazónicas, género, deseos y alteridades*. Lima: La Siniestra, pp. 91 – 125.
- Benites, Sandra.  
 2018 *Viver na língua guarani Nhandeva (mulher falando)*. Tesis de maestria, PPGAS/Museu Nacional, Universidad Federal de Río de Janeiro.
- Conklin, Beth.  
 2001 “Womens’ blood, warrior’s blood and the conquest of vitality in Amazonia”. In: Gregor T. Tuzin D. (eds.), *Gender in Amazonia and Melanesia: An exploration of comparative method*. Berkeley: University of California Press, pp. 141 -174.
- Dainese, G. y Seraguza, L.  
 2016 «Sobre géneros, arte, sexualidade e a falibilidade de esses e outros conceitos: entrevista com Luisa Elvira Belaunde Olschewski». *Nãnduty* 4(5): 286-307. 284
- Dainese, G., Carneiro, A. y Comerford, J.  
 2015 *Giros etnográficos em Minas Gerais: casa, comida, prosa, festa, política, briga e o diabo*, Rio de Janeiro: Relume-Dumará.

- Franchetto, Bruna.  
 1996 "Mulheres entre os Kuikuro. *Revista de Estudos Feministas*, 1 (35 - 54).
- Galli, Elisa.  
 2012 *Migrar transformándose. Género y experiencias oníricas entre los runas de la Amazonía ecuatoriana*. Quito: Abya-Yala
- Héritier-Augé, Françoise.  
 1991 "La sangre de los guerreros y la sangre de las mujeres". *Alteridades*, 1 (2): 92-102, 1991
- Lagrou, Els.  
 2007 *A fluidez da forma: arte e alteridade entre os kaxinawá*. Rio de Janeiro: Top books.
- Lea, Vanessa.  
 1999 "Desnaturalizando o género na sociedade Mebengokre". *Revista de Estudos Feministas*, 7 (1): 238- 40.
- Lima, Tânia Stolze.  
 2005 *Um peixe olhou para mim: o povo Yudjá e a perspectiva*. São Paulo: UNESP-ISA-NUTI
- Lepecki, André.  
 2011 "Coreopolítica e coreopolícia". *Ilha, Revista de Antropologia*, 13 (1-3): 41 -61.
- McCallum, Cecília.  
 2001 *Gender and sociality in Amazonia: How real people are made*. Oxford: Berg.
- Murphy, Yolanda; Murphy, Robert F.  
 1974 *Women of the forest*. New York: Columbia University Press.
- Overing, Joanna.  
 1986 "Men control women? The "catch 22" in the analysis of gender." *International Journal of Moral and Social Studies* 1 (2).  
 2007 "La descolonización de la intelectualidad". *Amazonía Peruana* 30, pp. 17 - 50.
- Strathern, Marilyn.  
 1988 *The Gender of the Gift: Problems with women and problems with society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.
- Viveiros de Castro, Eduardo.  
 2003 "la inmanencia del enemigo". *Amazonía Peruana* 28-29, pp. 41 - 73.



# EL CONFLICTO DE LETICIA (1932-1933) Y LOS EJÉRCITOS DE PERÚ Y COLOMBIA (2016)

**Camacho, Carlos. Bogotá: Universidad Externado de  
Colombia. Centro de Estudios en Historia (CEHIS)**

El abordaje científico de un conflicto armado exige un especial esfuerzo por esclarecer los hechos de manera objetiva, reconociendo las falsedades, emociones y tergiversaciones que se hacen presentes en las fuentes y se sustentan en el carácter oficial y la prédica nacionalista de la documentación existente. Carlos Camacho, docente e investigador de la Universidad Externado de Colombia, supo sortear estos obstáculos, entregándonos una investigación fresca, objetiva y crítica de lo sucedido en la frontera amazónica peruano-colombiana entre 1932 y 1933.

La necesidad de reconstruir las diferentes miradas y narrativas del conflicto llevó al autor a recorrer diversos repositorios públicos y colecciones particulares en el Perú, Colombia, Francia, Estados Unidos e Inglaterra. Así, su trabajo resalta las disputas internas y los momentos dubitativos que marcaron la toma de decisiones por parte de los gobiernos en Lima y Bogotá. Las noticias de los acontecimientos llegaron a la opinión pública de ambos países y fueron leídas de maneras distintas, exigiendo a sus autoridades respuestas contundentes que reafirmaran la soberanía nacional en las fronteras orientales, en un contexto poco favorable. El Perú no se encontraba en condiciones políticas ni económicas para afrontar un conflicto internacional, mientras que Colombia no contaba con fuerzas militares especializadas ni recursos en esta región limítrofe. La comparación y confrontación de los documentos y testimonios -informes de agregados militares, memorias de ministros, partes oficiales y órdenes- demuestran que las directrices impartidas desde las metrópolis no se acataron en el campo o fueron modificadas por intereses personales, problemas de comunicación o carencia de recursos.

El abordaje del autor busca responder a dos preguntas centrales ¿Cuáles fueron las motivaciones que llevaron a un grupo de civiles loreanos a efectuar la toma de la ciudad de Leticia? y ¿En qué condiciones llegaron las fuerzas militares de cada país al enfrentamiento? Estas preguntas responden, además, a la mirada del autor que no compartía las versiones comúnmente aceptadas para explicar los sucesos de la toma de Leticia, marcadas por discursos patrioterros o sesgos políticos.

Para el desarrollo de la primera pregunta, Camacho, confronta la documentación generada de la comunicación entre militares y sus metrópolis, así como de los agregados militares presentes tanto en el Perú como en Colombia. El análisis es comparativo en busca de indicios, aspectos determinantes que permitan entender la conducta de los actores. El autor confronta entre la documentación generada en ambos países a fin de comparar versiones disímiles en los testimonios, informes y publicaciones periodísticas. Tras realizar este ejercicio, enlaza y construye una narrativa objetiva, describiendo el conflicto de adelante hacia atrás, a manera de ejercicio investigativo blocheano.

La segunda pregunta es desarrollada acudiendo a documentación referida a las transferencias militares de Europa a Latinoamérica desde finales del siglo XIX. Aquí se expande el marco temporal para que la explicación permita al lector tener un panorama mayor y un mejor entendimiento de lo que implicó los procesos de profesionalización militar, la carrera armamentística, la relación cívico-castrense y las misiones militares que se enviaron a la zona de conflicto durante la confrontación.

Todo esto se estructura en un libro cuyo ordenamiento peculiar genera la impresión de tener a la mano dos textos que avanzan paralelamente, pero que terminan enlazando perfectamente la narración y explicación del conflicto. Los temas investigados son ubicados en capítulos intercalados, siéndoles designados los capítulos impares a la reconstrucción detallada de los acontecimientos y, los pares, al estudio del proceso de profesionalización de los ejércitos de Perú y Colombia. Así, textos narrativos y analíticos mantienen una comunicación constante y entre líneas, para darnos una mirada amplia del conflicto.

La investigación de Carlos Camacho hace referencia a la historia oral, regional, local, política y geopolítica, donde la confrontación de los testimonios, el valor y ajuste del espacio temporal y geográfico, junto con la forma de acercarse a los hechos confluyen en un resultado innovador. Es grande la precisión con la que ha llegado a tejer un texto amigable dirigido a un público general, no necesariamente especialistas o historiadores, haciendo la lectura dinámica y atractiva.

Santos Ruiz Quispe  
Universidad Nacional Mayor de San Marcos

## MEMORIA



### P. Bartomeu Melià, S.J. (1932-2019)

Nació en Porreres (Baleares), España. Ingresó a orden jesuita en 1949 y fue ordenado sacerdote en 1964. Falleció el 6 de diciembre, 2019. Se radicó en Paraguay desde 1954 y en 1969 obtuvo un doctorado en la Universidad de Estrasburgo, con la tesis: *La creación de un lenguaje cristiano en las misiones de los guaraníes en el Paraguay*, tornándose discípulo y colaborador de León Cadogan. Fue profesor de etnología y de cultura guaraní en la Universidad Católica de Asunción, presidente del Centro de Estudios Antropológicos de esa misma universidad, y director de las revistas *Suplemento Antropológico* y de *Estudios Paraguayos*, hasta 1976, cuando fue obligado por la dictadura de Stroessner a salir del país luego de repudiar públicamente la masacre sistemática de los Ache-Guayaki. En Brasil desde 1977, combinó investigaciones científicas con un trabajo de indigenista. Tras el derrocamiento de la dictadura, vuelve al Paraguay y alternó sus trabajos de campo entre los guaraníes; con investigaciones en etnohistoria y en etnolingüística. Participó activamente de diversos programas de educación intercultural bilingüe, tanto en Paraguay como en Bolivia, Brasil y Argentina y recibió varios premios y reconocimientos de ellos por su defensa de los pueblos Guaraníes y su idioma. Escribió más de 30 libros y publicó una incontable cantidad de artículos e investigaciones.

Fuente: Jesuitas Paraguay

El CAAAP con el Centro Paraguayo Antonio Guasch y la Escuela Superior Antonio Ruiz de Montoya de Lima coeditó una obra preparada por el P. Melià: *Apología en Defensa de la Doctrina Cristiana en Idioma Guaraní de Antonio Ruiz de Montoya, S.J.*



### **P. Juan Botasso, S.D.B. 1936-2019**

El sacerdote salesiano Juan Botasso falleció el 24 de diciembre en Quito a los 83 años. Fundó la editorial 'Mundo Shuar', donde impulsó la formación profesional de los habitantes de comunidades indígenas y la traducción al español de obras sobre Amazonía de reconocidos especialistas. 'Mundo Shuar' abrió la puerta a la creación del centro cultural, museo, y la biblioteca y editorial Abya Yala. En Ecuador también se dedicó a la cátedra, dictando clases en la Universidad Católica y en la Universidad Salesiana. Formaba parte de la Academia Nacional de Historia del Ecuador.

El CAAAP realizó varias coediciones con la Editorial Abya Yala.



## Santiago Rivas Panduro 1971-2020

Nacido en Iquitos, el arqueólogo Santiago Rivas Panduro falleció el 17 de marzo a los 49 años de edad. Fue licenciado de la Escuela Académico Profesional de Arqueología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Hizo estudios de la Maestría en Estudios Amazónicos de la misma universidad y de la Maestría en Manejo de Áreas Naturales Protegidas de la Universidad Nacional de la Amazonía Peruana. Fue gran defensor del patrimonio cultural de la Amazonía. Es autor del libro *Los Asentamientos Prehispánicos de la Cuenca del Río Cachiyaco sobre el paisaje sagrado de los Shawi*. Editó la primera traducción al español de la obra clásica del arqueólogo Donald Lathrap *The Upper Amazon (El Alto Amazonas)* publicada en inglés en 1970 y realizó varias investigaciones en las cuencas de los ríos Morona, Pastaza, Tigre y Corrientes cuyos resultados se publicaron en el número 31 de esta revista.



## María Dolores García Tomás, CMSCJ 1932-2020

Nació en Letur (Albacete), España en 1932 y entró a la Compañía Misionera del Sagrado Corazón de Jesús en 1956. Hizo estudios de enfermería (1961), corte y confección (1973) y ciencias bíblicas (1981). Falleció el 5 de abril, 2020. La hermana ha sido, en primer lugar, religiosa y misionera. Fue enfermera en el internado de niñas kukamas en Lagunas y en un hospital para niños pobres en Medellín. Luego su vocación misionera la llevó a dedicar gran parte de su vida a servir los pueblos indígenas de la región de San Lorenzo, Loreto, Perú y se embarcó en uno de los proyectos más amplios y comprensivos de investigación etnográfica sobre una etnia que se haya conocido en la Amazonía. El resultado fue la publicación de ocho tomos grandes de la historia, vida, costumbres, mitos y cosmovisión del pueblo Shawi o Chayahuita (CAAAP 1994-2000) y, con la asesoría de especialistas de la Pontificia Universidad Católica del Perú, un museo en San Lorenzo. Actualmente la PUCP está editando un homenaje a la hermana, con las grabaciones recopiladas de la música de este pueblo, los grabados gráficos del artista Shawi Samuel Chanchari y artículos de reconocidos especialistas. En 2015 la hermana María Dolores fue incorporada como miembro honorario al Colegio Profesional de Antropólogos del Perú.

# NOTA SOBRE LOS AUTORES

## **Joao Pacheco Oliveira**

Antropólogo y profesor titular en la Universidade Federal de Río de Janeiro, Doctor en Antropología por la Universidade Federal do Río Grande do Sul. Hizo una extensa investigación de campo con los indios Tikuna de Alto Solimões (Amazonia) y realizó investigaciones sobre políticas públicas y tierras indígenas en Brasil. Trabajó como profesor visitante en algunos centros de posgrado e investigación en Brasil (UNICAMP, UFPE, UFBA y Joaquim Nabuco y Fundación UFAM) y en el extranjero (Universidad Nacional de La Plata / Argentina, Università di Roma La Sapienza, École des Hautes Etudes en Ciencias Sociales / París, Universidad Nacional de San Martín / UNSAM / Buenos Aires e Instituto de Altos Estudios de América Latina /; IHEAL / Sorbonne Nouvelle / París 3). [jpoantropologia@gmail.com](mailto:jpoantropologia@gmail.com)

## **Danny Pinedo García**

PhD en Antropología de la Universidad de Florida. Profesor auxiliar de antropología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Director del Instituto Seminario de Historia Rural Andina de la misma universidad. Investigador sobre temas de territorio indígena, manejo comunitario de bienes comunes y movilización indígena en la Amazonía. [dpinedog@unmsm.edu.pe](mailto:dpinedog@unmsm.edu.pe)

## **Debora Oddo**

Magíster en Relaciones Internacionales por la Universidad de Bristol, Inglaterra. Ha investigado sobre derechos humanos, justicia socio-ambiental, neo imperialismo, *colonialidad del poder*, teoría del cuarto mundo y grupos minoritarios. En base a estos, ha trabajado y publicado artículos por el Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP). [debora.oddomedici@gmail.com](mailto:debora.oddomedici@gmail.com)

### **Ismael Vega**

Magíster en Antropología por la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). Ha investigado y publicado sobre diversos aspectos y problemáticas relacionados con los pueblos indígenas amazónicos, como cultura política, derecho a la consulta y territorio, interculturalidad, migración, etc. Actualmente es Director del Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP), Coordinador y profesor del Diplomado en Interculturalidad y Pueblos indígenas Amazónicos en la Universidad Antonio Ruíz de Montoya (UARM) y Coordinador del Foro Social Panamazónico en el Perú. [ismaelvega@caaap.org.pe](mailto:ismaelvega@caaap.org.pe); [ismael.vega@uarm.pe](mailto:ismael.vega@uarm.pe)

### **Anahí Chaparro**

Magíster en Antropología por la Universidad Federal Fluminense (Brasil), Doctoranda en Antropología en el Museo Nacional - Universidad Federal de Río de Janeiro. Trabaja con población Kichwa Lamista desde el 2013. Sus intereses de investigación incluyen los vínculos entre los seres humanos y el entorno que habitan, las relaciones de género y los efectos de la gobernanza territorial. [anahichaparro@gmail.com](mailto:anahichaparro@gmail.com)

### **David Fleck**

Magíster en biología de la Ohio State University y PhD en lingüística de la Rice University (Houston, Texas). Es investigador adjunto de la University of Oregon e investigador asociado en la American Museum of Natural History, División de Antropología. Ha estudiado el idioma matsés desde 1997 y ha realizado investigación sobre varios otros idiomas de la familia pano. Es autor del libro: *Panuan Languages and Linguistics*. [dfleck@amnh.org](mailto:dfleck@amnh.org)

### **Jaime Regan**

Magíster en antropología de la New School University, New York, Doctor Honoris Causa de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y profesor de la misma universidad durante 25 años, profesor visitante en el Posgrado de la Facultad de Biología de la Universidad Nacional de la Amazonía Peruana en Iquitos. Es investigador principal del CAAAP y actualmente está estudiando la gramática awajún e historia del pueblo kokama. Es autor de *Hacia la Tierra Sin Mal: la Religión Pueblo en la Amazonía* (3ª edición) y de más de 40 artículos sobre Amazonía. [jreganperu@gmail.com](mailto:jreganperu@gmail.com)

### **Luisa Elvira Belaunde**

Profesora de antropología en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, PhD en antropología de la Universidad de Londres. Fue profesora en la Universidad de Durham (Inglaterra) y el Museo Nacional, Universidad Federal de Río de Janeiro. Es autora de *Recuerdo de Luna, Género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*, Universidad de San Marcos 2005, CAAAP 2008. [luisaelvira@yahoo.com](mailto:luisaelvira@yahoo.com)



**AMAZONÍA PERUANA**  
se terminó de imprimir en junio de 2020  
en los talleres de Sonimágenes del Perú  
Av. Gral. Santa Cruz 653, ofic. 102. Jesús María - Lima  
Correo electrónico: [adm@sonimágenes.com](mailto:adm@sonimágenes.com)  
Teléfonos: 01 2773629, 01 7269082





**Joao Pacheco Oliveira**

Régimen tutelar y globalización: sociogénesis sobre los actuales movimientos indígenas en el Brasil

**Danny Pinedo**

Formación del Estado, Capital Social y Movilización Indígena en la Amazonía Peruana

**Debora Oddo e  
Ismael Vega**

Imaginando y construyendo Naciones Indígenas en la Amazonía peruana: Territorios Integrales y Gobiernos Autónomos de los Pueblos Wampis, Awajún y Achuar

**Anahí Chaparro**

Entrelazamientos entre cuerpos y territorio en la crianza Kichwa Lamista

**David W. Fleck**

Los Sensi de la Familia Pano

**Jaime Regan**

La Construcción de las Canoas de los Awajún-Shuar y los Kokama-Omagua