



Santos Granero, Fernando y Fabiano, Emanuele (eds.). *Imaginarios urbanos en la Amazonía indígena: historias de alteridad, poder y desafío*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP), Ediciones Abya-Yala y Smithsonian Tropical Research Institute (STRI), 2025

Hablar de “urbano” y “ciudad” no remite necesariamente a lo mismo, sostienen los antropólogos Fernando Santos Granero y Emanuele Fabiano. El término ciudad refiere a la dimensión material —el escenario— de las grandes aglomeraciones residenciales donde viven los humanos, mientras que el vocablo urbano alude a una determinada forma de vida —una condición—, característica de aquel tipo de asentamientos grandes y socialmente complejos. Por ello, es posible que ciudades en declive ya no tengan una forma de vida urbana, así como que ciertos extensos establecimientos que no califican como ciudades puedan tener atributos y prácticas urbanas. Sin embargo, a modo de ampliación de ambas definiciones, por “ciudad” se entiende una gran aglomeración de personas no emparentadas que viven en un espacio estructurado jerárquicamente, articulado por una autoridad central, que depende para su subsistencia de su relación con personas que viven en sus periferias rurales bajo arreglos de asentamiento menos densos. Por su lado, por “urbano” se comprende las interacciones sociales complejas y los estilos de vida propios de la vida en las ciudades.

Pero ¿quiénes son los mencionados antropólogos? Fernando Santos Granero ha realizado trabajo de campo extenso entre los

Yánesha de la selva central peruana. Sus investigaciones se han centrado en la organización social, el liderazgo político, el chamanismo, el mito, el ritual y la historia yánesha. Asimismo, ha hecho importantes contribuciones en torno a temas de creación de personas y paisajes corporales, cultura y lenguaje, parentesco y amistad, conocimiento y corporeidad, así como hechicería y modernidad. Por su parte, Emanuele Fabiano ha trabajado intensamente en el territorio de los urarina de la Amazonía peruana. Ha investigado los efectos antropológicos, sociales y políticos de los procesos extractivos vinculados a la actividad maderera y petrolera, así como sus consecuencias a nivel ritual y cosmográfico. Además, ha contribuido al estudio de las comunidades indígenas amazónicas contemporáneas y su relación con el Estado y los mercados locales e internacionales. Ambos profesionales destacan en la investigación histórica de las sociedades indígenas de la Amazonía peruana, y juntos han editado *Imaginario urbano en la Amazonía indígena: historias de alteridad, poder y desafío*.

El volumen pretende analizar la dimensión ideacional de los procesos de urbanización indígena amazónica, tal como encuentra expresión en sus “imaginarios urbanos”. Sobre dichos procesos, por ejemplo, Alberto Chirif y Pedro García Hierro señalaron en su libro *Marcando territorio*¹, publicado en 2007, que en contraste con la importancia central que la lucha por la tierra tuvo para el movimiento indígena a partir de la década de 1960, ahora se producen importantes procesos de “desterritorialización” por los cuales muchos indígenas han estado abandonando sus tierras de origen para irse a vivir a la ciudad. Por otro lado, los geógrafos Kendra McSweeney y Brad Jokisch sostienen en su texto, también de 2007, *Beyond rainforests: Urbanisation and emigration among lowland indigenous societies in Latin America*, que los procesos de urbanización no deben ser vistos como opuestos a las luchas indígenas por la tierra o la preservación de las identidades indígenas. Por el contrario, afirman, a través de la acción política de los indígenas urbanos en coordinación con los líderes locales y regionales, que estos procesos pueden significar una oportunidad única para promover objetivos colectivos tales como la lucha por la tierra, el desarrollo autónomo y el fortalecimiento de las identidades étnicas.

A su vez, se entiende por “imaginarios urbanos” las representaciones colectivas o construcciones mentales informadas por la experiencia y las percepciones individuales que se refieren a las ciudades y los modos de vida urbanos, y que sirven como herramientas cognitivas y modelos para la acción social. En el caso de la Amazonía indígena, dichos imaginarios consisten en imágenes y entendimientos sobre la realidad urbana de Otros extraordinarios y potencialmente peligrosos, desde espíritus terrestres, acuáticos y celestiales hasta pueblos urbanos pre- y poscoloniales. En este punto es difícil dejar de fijarse en la noción de alteridad, ya que como indica Krotz (1994), “[...] también los elementos no humanos reciben su calidad característicamente extraña” (p. 8). Sin embargo, más que observar lo extraño, lo ajeno, lo diferente, se enfatiza en el Otro y en los Otros *per se*.

En este universo de posibilidades entra la metáfora del ‘juego de los espejos’ propuesta por Sylvia Caiuby Novaes. En ella se busca explorar la representación del yo reflejado en el Otro, para eso, la antropóloga brasilera aplica dicha figura en la sociedad bororo, etnia de su país. En detalle, indica que cuando una sociedad se enfoca en otra parte de la población, enseguida forma una autoimagen basada en cómo se percibe a sí misma a través de los ojos de dicha sección. Es como si el observador (la población original) transformara al Otro (el segmento de la población) en un espejo en el que puede verse reflejado. Cada uno es un espejo diferente que refleja una imagen distinta del espectador original (Caiuby Novaes, 1997). En pocas palabras, la manera en que una sociedad se autopercibe se encuentra influenciada por cómo se ve reflejada en los ojos de otros grupos, proyectando cada uno de estos una representación diferente.

Si bien es cierto que de aquella manera se crean varias autoimágenes distintas de la sociedad observadora, es importante resaltar más aún las ‘alter-imágenes’ construidas a lo largo de la historia a partir de los contactos generados por las sociedades indígenas amazónicas con pueblos de carácter urbano. Es por eso que los imaginarios urbanos indígenas aparentemente engloban diversas capas de auto y alterimágenes. Frente a ello, el libro presenta el siguiente objetivo: analizar y explorar la naturaleza ambivalente de los imaginarios urbanos de los pueblos indígenas amazónicos y en qué medida estos

reflejan e influyen en sus experiencias urbanas. Santos Granero y Fabiano ofrecen una serie de historias indígenas amazónicas vinculadas al poder, alteridad, dominación y desafío, entre las cuales emergen temas como la naturaleza urbana de los mundos no humanos, las ciudades como lugares de jerarquía y coerción, los centros urbanos como fuentes de poder, la dimensión transformadora de los modos de vida urbanos, la indigenización de la ciudad y la urbanización del bosque, y la ambivalencia con respecto a la vida en la ciudad. Pero en general, los autores del volumen, mediante perspectivas históricas, etnológicas y filosóficas, intentan explicar la amplia difusión de los imaginarios urbanos, así como su influencia en la migración y la urbanización actuales.

Cabe añadir que la publicación se divide en tres partes que se completan con una introducción extensa. La primera parte, “Ciudades encantadas y cosmopolíticas urbanas”, contiene tres textos que analizan la manera en que los pueblos indígenas amazónicos han integrado la noción de “ciudad” en sus cosmologías y ontologías, usándola como una herramienta para reflexionar en torno al poder, la alteridad y la dominación. Se explora cómo las ciudades no solo son espacios físicos, sino además construcciones mentales y espirituales complejas.

En el primer escrito se examina cómo los baniwa y kuripako conciben la idea de ciudad a través de cuatro niveles interconectados. a) La ciudad actual (São Gabriel da Cachoeira) es vista como un lugar de oportunidades, pero también de peligros, habitada por espíritus depredadores invisibles denominados *Yoopinai*. Estos atacan a los humanos, específicamente a los jóvenes; los acechan con enfermedades o secuestros espirituales que provocan un “devenir en Otro” irreversible. Además, la ciudad contiene las huellas materiales de la dominación colonial (como el Fuerte) y de transformaciones primordiales (petroglifos). b) Las ciudades coloniales son recordadas en las historias de los clanes como espacios de pérdida de la identidad y transformación étnica, o asimilación a la sociedad de la “gente blanca” (*Yalana'winai*). Son espacios de violencia, peligro y enfermedad. Asimismo, estas ciudades son vistas como las fuentes del conocimiento y poder de los hombres blancos, así como se puede afirmar que surgieron posteriormente a los asentamientos indígenas,

información registrada en las narraciones sobre los ancestros clánicos. c) Las “ciudades chamánicas” son espacios sagrados en los planos verticales del cosmos que funcionan como fuentes de sanación. Los chamanes viajan a ellas (como en el caso de *Mapakwa Makakwe*, el “gran lugar de la miel”, o “ciudad de los espíritus de las abejas”) para buscar antídotos contra la hechicería y resucitar el alma de los enfermos. Son remedios infalibles que “curarán el mundo” (*pamat-chiatsa hekwapi*), restaurando la alegría y la salud colectivas. d) Las “ciudades cosmogónicas” son “eternas” (*midzakakwa*), lugares sagrados concebidos por muchos como “grandes ciudades”. Son equivalentes a los “centros del mundo”, como la “Antigua Ciudad” de Hipana. Asimismo, dichas ciudades, hechas de piedra, son las fuentes trascendentes de los poderes constitutivos y eternos de la vida y la muerte, donde las transformaciones que ocurrieron en el pasado primordial se convirtieron en condiciones permanentes para toda la humanidad.

En el segundo escrito se describe el imaginario urbano urarina en el que el bosque se encuentra ocupado por una red de “ciudades dendríticas” situadas dentro de los árboles. Estas “ciudades” tienen características sumamente opresivas y autoritarias. Por una parte, en el ámbito de la organización jerárquica, están gobernadas por un “espíritu presidente” (*ijniaene*), con “capataces” (*letunu*) y ejércitos de soldados (*kumakuri*) que controlan la producción. Por otra parte, se facilita la explotación del trabajo cautivo; es decir, el trabajo de los espíritus humanos secuestrados (*rai kacha*). Estos son llevados a las “ciudades” en cuestión para laborar en fábricas y cultivos intensivos, perdiendo su subjetividad y convirtiéndose en “propiedad” del espíritu gobernante. Por otro lado, dentro de la lógica espacial que organiza la vida de estas ciudades-árbol, su arquitectura (calles ortogonales, plazas centrales y mansiones lujosas) es una parodia de la ciudad industrial que refleja la memoria histórica de la subordinación y dominación sufrida bajo los patrones mestizos y misioneros. Por otro lado, se destaca que uno de los temas más característicos en las sociedades amazónicas es la asociación entre las prósperas “ciudades invisibles” y la riqueza de la gente blanca. Estos lugares se sitúan en una geografía que reconoce mundos simultáneos y muchas veces interconectados, pero con regímenes espaciales y temporales diferentes al del mundo

ordinario. Por su parte, los mundos virtuales de los indígenas se saturan de mercancías occidentales a medida que la presencia europea es más intensa. La mediación con el mundo euroamericano ocurre principalmente en estos campos virtuales a través de la valoración de productos industriales y estilos corporales europeos, sin que esto implique necesariamente la adopción de ideologías o instituciones occidentales. Por otro lado, estos mundos virtuales funcionan como una forma de aprendizaje extremo y peligroso, donde el orden normativo no indígena se lleva al límite (paroxismo). Esta vivencia permite a los indígenas desnaturalizar los modelos de control social externos y fortalecer un comportamiento político propio. Finalmente, los imaginarios urbanos no son meros efectos secundarios del contacto con los blancos, sino un intento de las sociedades amazónicas de reflexionar y reconstruir en sus propios términos los significados de la subordinación y las relaciones de poder.

En el tercer escrito se muestra cómo una niña misteriosa en Puerto Maldonado (Madre de Dios) cobra protagonismo para ilustrar la interconexión entre tres tipos de ciudades. En otras palabras, se ve de qué manera los espacios indígenas amazónicos integran dichos diversos niveles de urbanidad y realidades enlazadas. En primer lugar, los espacios indígenas no son solo físicos, sino que abarcan grados de urbanidad que van desde los imaginarios mentales hasta los cánones de las historias de creación. Estos paisajes reflejan tiempos de transformación entre humanos y no humanos, así como procesos históricos de migración y despojo colonial. En segundo lugar, se identifican tres escenarios o metrópolis que representan distintos imaginarios: Sonene (la comunidad indígena donde se imagina la urbanidad), Puerto Maldonado (la capital regional y escenario urbano popular) y Kweijana (la tierra de los muertos donde la urbanidad se actualiza al estilo ese eja). En tercer lugar, la aparición de seres desde ciudades invisibles (como Dabicho y su hija Kwi'ao'coja'ta'ee) funciona como una forma de etnogénesis, ya que permite a los Ese Eja marcar sus territorios y unificar su conciencia étnica a través de estos espacios. En cuarto lugar, al igual que el acto de compartir comida (comensalidad), el compartir ciudades es una forma de devenir o transformar a las personas y a los parientes. Moverse entre

ciudades permite explorar nuevas formas de ser y estilos de vida. En quinto lugar, los imaginarios urbanos vinculan espacios geográficos y ontológicos. El acceso a estas realidades cruzadas simultáneas y sus potenciales conflictos o acercamientos se da mediante estados específicos del ser, como los sueños, la caza, los rituales o la enfermedad. En sexto lugar, los encuentros entre mundos diferentes, a menudo marcados por la vulnerabilidad, provocan el colapso de las oposiciones binarias. El caso de la niña *deja* -la niña misteriosa- desafió las nociones esencialistas de los ese eja sobre sus propias identidades y roles, así como acerca de los espacios que habitan los vivos y los muertos. En séptimo lugar, la aparición de la hija de los muertos (*emanokwana*), la misteriosa niña de la capital regional, forzó una transformación de las relaciones de poder tanto verticales como horizontales. Esto resultó en una inversión de espacios políticos conceptuales tradicionales, tales como las dicotomías policía/víctima, abundancia/hambruna y margen/centro. En octavo lugar, la mezcla de referentes en la mencionada niña fue percibida como una forma de hibridez que amenazaba tanto la autoridad colonial como la comprensión cultural de los propios Ese Eja sobre su identidad y lugar en el mundo. El encuentro se vincula con tensiones profundas sobre la economía política y el poscolonialismo en la Amazonía. Por último, aunque se abren pasajes entre realidades diversas, a menudo es difícil saber cómo actuar ante ellos. Este fenómeno se ilustra con una anécdota de autor en la que un pájaro choca contra la ventana, reforzando la idea de la presencia constante y a veces inquietante de estas conexiones entre mundos.

La primera parte del libro demuestra que los imaginarios urbanos indígenas no son simples copias de la realidad occidental, sino medios para experimentar y tratar de controlar el poder del “Otro”. Las ciudades encantadas actúan como espejos que reflejan las preocupaciones sobre la dominación histórica, convirtiéndose en espacios de acción social y estrategias de resistencia ante los procesos de explotación actuales.

La segunda parte, “Tensiones e interacciones entre el bosque y la ciudad”, consta de dos textos que profundizan en cómo los pueblos indígenas no solo imaginan la ciudad, sino que intentan “domesticarla”

o recrearla en sus propios términos dentro de la selva para obtener poder y bienestar sin perder su autonomía.

El primer estudio etnográfico analiza la ambivalente relación de los shuar de Makuma (Ecuador) con la urbanidad. Por un lado, existe un rechazo a la ciudad colonial. Los Shuar asocian las ciudades de los colonos (*apach*) con el sufrimiento, el debilitamiento físico, el hambre y la sumisión a autoridades impersonales como médicos o militares. Por otro lado, se habla de urbanizar la selva como acto de resistencia. En lugar de migrar a las ciudades, los Shuar buscan traer la ciudad al bosque. Desarrollan sus aldeas equipándolas con carreteras, enfermerías, escuelas, mercados, electricidad, etc., para capturar el poder tecnológico y la riqueza de los blancos, pero bajo control indígena. De la misma forma, la selva es el espacio vital de varios espíritus (*iwianch*), que personifican la alteridad colonial y urbana: los Jurijuri actúan como tropas con uniformes militares para devorar a sus víctimas shuar; los Tsunki son seres acuáticos que poseen anacondas - “cerdos” para ser enviados al ataque en señal de castigo; los Cortacabezas son Otros depredadores, son cazadores de cabezas shuar vinculados a las *tsantsa* (cabezas trofeo reducidas); y los Iwia son caníbales gigantes que secuestran a las esposas de los Shuar y comen los sesos de sus hijos; también comen carne cruda, incluida la de sus propias esposas. A su vez, selva y ciudad están mutuamente implicadas y coproducidas. Actualmente, los Shuar recurren al proceso de integración y diferenciación de los poderes urbanos que significa la construcción de sus aldeas como zonas de refugio semiautónomas de bienestar (desarrollo forestal). De esta manera, transforman el modelo de ciudad-explotación en uno de empoderamiento y abundancia para dar paso a las denominadas “ciudades encantadas” rebosantes de superpoderes que pueden tener connotaciones positivas o negativas. Actualmente, los shuar apoyan la urbanización y la construcción de carreteras, bajo la condición de controlar el proceso y a los contratistas mestizos. Al mismo tiempo, proyectan pueblos futuros capaces de atraer a los *apach* mediante el comercio y el turismo. Así, se busca invertir las relaciones de poder asimétricas y alcanzar una paridad con figuras de autoridad externas (médicos, oficiales, funcionarios del Estado). Por su parte, la relación

con los Otros urbanos no es solo de repulsión, los Shuar también sienten intriga y necesidad de acceso a bienes materiales a pesar de que reconozcan el riesgo de corromperse en el proceso. Así se afirma una ambivalencia frente a la alteridad urbana. Finalmente, si el desarrollo forestal consiste en dominar el poder de los *apach* para asegurar el bienestar interno, el desafío capitaliza esta nueva forma de poder —que crea una igualdad simbólica con los *apach*— a fin de establecer una especie de antagonismo diferenciador de cara a estos últimos, como nuevos blancos de enemistad. En ese sentido, el pueblo shuar sigue una actitud en particular con respecto a la alteridad: evitar convertirse en foráneos, apuntando en cambio a dominar las fuentes de poder de los *apach* y efectivamente competir con ellos en su propio juego.

El segundo estudio etnográfico explora cómo los jarawara (Brasil) integran la noción de ciudad en su relación con el mundo vegetal y espiritual. Primeramente, es importante señalar que los chamanes jarawara describen la capa superior o *neme* como un “mundo mejor” o un mundo *post mortem* habitado por gentes-plantas que viven en ciudades, que a su vez responde a un espacio eco/urbano/festivo donde el parentesco se establece principalmente a través de la crianza. El *neme* es similar a la ciudad de Lábrea (mundo de los blancos); es decir, algunos lugares de tal plano superior son parecidos a los centros urbanos de dicho mundo. Además, en el *neme* se presenta una doble estética: una “hiper-aldea-indígena”, ordenada, limpia, hermosa y con constantes fiestas *marina*; y una “hiper-ciudad-blanca”, con muchas mercancías y sin basura. En otras palabras, el *neme* es una lectura jarawara de las ciudades no indígenas, una interpretación de cómo estas podrían ser buenas si fueran concebidas mediante la imaginación indígena. Razón por la cual las ciudades en dicho nivel superior son ciudades sublimes. En segundo lugar, desde una perspectiva jarawara, las gentes-plantas o, dicho de otra manera, los seres vegetales, poseen apariencia humana. Prueba de esto es lo mismo que sucede con los *inamati*, las almas de las plantas, que emergen tras el cultivo de dichos vegetales en los huertos. Según los chamanes jarawara, aquellos tienen el aspecto de un bebé humano y son denominados específicamente *inamati* del *neme*. Esto se debe a

que son criados (*nayana*) “allá arriba”, donde forjarán lazos de parentesco con sus padres “adoptivos”. Asimismo, la persona que siembra la planta también se considera padre o madre del niño-planta criado en el *neme*. No obstante, él o ella no tendrá relaciones con él, sino que lo cuidará a través de acciones constantes de rozar, hablar con, cuidar de y limpiar el huerto. Aparte, es posible ver cómo el *neme* jarawara con sus seres vegetales, sus ciudades sublimes, su cuidado cotidiano y sus festivales, habla de seres híbridos y sus relaciones. Dichos seres compuestos, hechos de partes, rompen las fronteras epistemológicas como la propia dicotomía naturaleza/cultura. En esa línea, el imaginario urbano jarawara se vincula con un movimiento que puede ser definido como sublimación, pues lo urbano se vuelve indígena, lo que se traduce en ciudades limpias, ecológicas y alegres, caracterizadas por su calma y abundancia, donde se vive con los parientes, y que son, por tanto, más humanas. A diferencia de Lábrea —lugar inhóspito para los Jarawara, donde pueden sufrir racismo y agresiones basadas en el desprecio...—, el *neme* por los pueblos indígenas del Brasil. Por último, la noción de multiplicidad en el universo jarawara remite a la diversidad de mundos posibles donde coexisten muchos imaginarios urbanos. El imaginario urbano no es exclusivo, es simplemente uno más entre varios a los que tienen acceso y experimentan los chamanes jarawara en sus interacciones con diferentes pueblos *neme*. Algunos de estos “imaginarios” son los seres-cuchillo, seres-pijuayo, seres-pecarí, seres-bagres, seres-cielo, etc. Además, resalta la alerta que deben experimentar los propios chamanes jarawara cuando viajan a los lugares del *neme*, en particular al llegar a ciertos espacios diferentes que pueden ser peligrosos: la gente es capaz de ser salvaje y no querer que un chamán los visite.

La segunda parte del libro muestra que la urbanidad es una herramienta de apropiación de poder y un espacio de acción cosmopolítica donde el bosque y la ciudad no son opuestos, sino realidades que se influyen y transforman mutuamente. Por una parte, la urbanización de la selva es un acto de desafío político para competir con los colonos en igualdad de condiciones y asegurar la autodeterminación territorial. Por otra parte, el imaginario urbano jarawara desdibuja la frontera entre naturaleza y cultura, proponiendo un modelo de

“buen vivir” en el que la tecnología y la vida social indígena se fusionan perfectamente.

La tercera parte, “Los imaginarios urbanos a través del tiempo”, está compuesta por tres textos que exploran la profundidad histórica y arqueológica de las concepciones indígenas sobre la ciudad, analizando procesos de migración, etnogénesis y el contacto de larga duración con civilizaciones urbanas no indígenas.

El primer documento analiza la reciente y masiva migración del pueblo chácobo (Bolivia) hacia centros urbanos como Riberalta. Para empezar, los mayores y líderes chácobo insisten con orgullo en que las ubicaciones de las actuales ciudades bolivianas o brasileñas, tales como Guayaramerín, Riberalta o Cobija, alguna vez fueron bastiones de su pueblo, dirigidos por antiguos cabecillas de gran renombre. Sin embargo, esto corresponde a una retórica que refuerza el imaginario urbano chácobo. Es una percepción que no solo se impone históricamente, sino también geográficamente. Por ejemplo, Riberalta se sitúa en la ribera sur elevada (y por lo tanto no inundable) del río Beni, donde se une con el río Madre de Dios. Seguidamente, es dura la experiencia de la vida urbana para los chácobo. Aunque llegan a la ciudad para recibir atención médica, ocupar cargos políticos y trabajar para el beneficio general, asegurar una mejor educación formal para sus hijos, entre otras actividades, no consideran la urbe como el locus por excelencia de la modernidad o un buen lugar para vivir. Para ellos, las ciudades parecen más bien representar un lugar de sufrimiento que uno debe soportar temporalmente con la esperanza de un futuro mejor, de la misma manera que la mayoría ve la metrópoli como un espacio de dificultades económicas más que uno de oportunidades económicas. Esto se explica en parte, por ejemplo, al no conseguir suficiente comida en un contexto en el que el trabajo (salario) es un factor determinante, según un testimonio. Y no solo se trata de uno mismo, sino también de la familia en muchos casos; es decir, más bocas que alimentar. Incluso, la vida social se ve empobrecida por desarrollarse una privación del consumo de masato, el cual es un alimento básico diario en Alto Ivón (comunidad nativa chácobo) y casi imposible de preparar en la ciudad debido a la falta de yuca y la

escasa cantidad de leña. Además, la falta de la bebida en mención, que sirve como lubricante social, también tiene repercusiones políticas. En tercer lugar, los chácobo urbanizan Alto Ivón, trayendo estéticas ciudadinas como pequeñas estructuras de ladrillo y bancas a imitación de las que se ubican en la plaza principal de Riberalta. Si bien este es un proyecto desarrollado parcialmente, los sueños y las intenciones chácobo están bien presentes, empezando a construir en el centro de la comunidad como se ha visto. Más adelante, la población de Alto Ivón contaría con servicios básicos como agua corriente, una antena repetidora de telefonía móvil, estructuras de ladrillo para la escuela y el centro médico, electrificación mínima, pequeñas casas de ladrillo, etc. Así, el ideal chácobo parece ser traer las comodidades de la vida urbana a sus propias comunidades, en lugar de emigrar a la ciudad. Esta estrategia de indigenización de la urbanidad busca reforzar perspectivas de progreso que mejoren la calidad de vida de las futuras generaciones de comuneros y comuneras sin perder su identidad ni forzarlas al desplazamiento. La propia agencia indígena para llevar “lo urbano” a casa permite que sus imaginarios urbanos aparezcan como plenamente compatibles con el acrecentamiento de la autonomía y el orgullo étnico. A todo esto, es crucial mencionar que los Chácobo tienen una experiencia de urbanidad de larga data. Durante generaciones han incorporado personas de afuera en sus comunidades, especialmente en Alto Ivón. Refugiados, fugitivos y carayana (hispanohablantes) bolivianos son algunos ejemplos. Todas estas interacciones han facilitado la circulación del conocimiento y la experiencia indirecta del mundo exterior. Finalmente, no debe pasar desapercibido el rol de los misioneros del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) en su aporte a la educación de los jóvenes chácobo. El objetivo de los misioneros era cambiar las comunidades a través de la educación de sus futuros líderes. Para esto, hace medio siglo mediante una política educativa adoptada por dichos predicadores, un grupo de jóvenes prometedores fue enviado a un internado en el pueblo de Gonzalo Moreno donde aprendieron a hablar español perfectamente y completaron su educación, adquiriendo numerosas habilidades útiles. Más adelante, los referidos jóvenes ya siendo profesionales, en lugar de mudarse,

regresaron a vivir a sus comunidades con su gente, desempeñándose como maestros, paramédicos, intermediarios comerciales, líderes políticos, etc. No obstante, llegando a la edad de retiro, algunos de ellos (y algunos de sus hijos) han elegido instalarse más o menos permanentemente en la ciudad.

El segundo ensayo explora la imaginación indígena local sobre la urbanidad a largo plazo en la Amazonía suroccidental, en específico, el área del Alto Purús. Esta zona alberga numerosas construcciones de tierra precoloniales (geoglifos) y estructuras viales. En primer lugar, las investigaciones arqueológicas sobre las mencionadas formaciones geométricas sugieren que existieron sistemas urbanos de baja densidad basados en la generosidad de los líderes y los actos de ritualidad. Esto se traduce en la habitación temporal y las relaciones de intercambio entre la gente y dichos líderes, pues parece que los primeros habitaron y circularon por los conjuntos galácticos de geoglifos de manera efímera. Asimismo, es importante mencionar que las consideradas formas tempranas de urbanidad tomaron en serio no solo las nociones de reciprocidad, protección y poder, sino también los vínculos morales con agencias no humanas. Emergió el pensamiento compartido de un continuo entre humanos y no humanos. Entonces, es válido sostener que las construcciones de tierra geométricas lo que hace posible un estudio de la historia profunda de la urbanidad amazónica. De igual manera, se tiene que las historias y narraciones orales de los Apurinã y Manchineri comparten ideas acerca del carácter urbano de los espíritus maestros —jefes/dueños de animales y plantas—, los cuales suelen aparecerseles bajo forma humana en sueños y visiones. Y esto guarda relación con el consumo de *kamalampi* (ayahuasca), pues tras ello los indígenas son capaces de ver el mundo de los referidos espíritus, donde sus asentamientos aparecen como amplias plazas con numerosas viviendas a su alrededor. Por ejemplo, los Manchineri cuentan cómo se considera que ciertos árboles y el jefe de los pecaríes, entre otros seres, viven en sus propias ciudades. Así, los modelos indígenas para las ciudades pueden encontrarse en los mitos y otras narrativas. Sin embargo, conviene una precisión: en los imaginarios manchineri y apurinã, los mundos urbanos de diversos espíritus maestros tienen varias

ubicaciones, no solo en el inframundo. Una de ellas son los sitios habitados por humanos —donde dichos espíritus aparecen con sus cuerpos animales o vegetales—, mientras que en su propio mundo viven como humanos, característico del pensamiento perspectivista. Por otra parte, la domesticación de las áreas urbanas se ha convertido en un modo de resistencia indígena ante las instituciones políticas y relaciones sociales urbanas contemporáneas, cuyo principal objetivo es la producción de relaciones. Esto significa que las áreas urbanas representan un hogar; un proceso de domesticación que ocurre de diversas maneras en función de las prácticas indígenas de sociabilidad —las acciones de compartir e intercambio recíproco—, las cuales contribuyen a la creación de sociedad y comunidad. Además, no cabe duda de que las aldeas apurinã y manchineri de la región del Purús se han conectado estrechamente con las áreas urbanas modernas debido a prácticas centradas en el Estado (registro de nacimientos, cobro de pensiones, entre otros beneficios gubernamentales que involucran la negociación con funcionarios estatales). De la misma manera que con el acceso a nuevos medios de transporte. En general, los Apurinã y Manchineri pueden familiarizarse gradualmente con las ciudades a través de las actividades cotidianas y la experiencia vivida. No obstante, la mayoría de estos que habitan las aldeas, cualquiera que sea su edad o sexo, no desean vivir en la ciudad, aunque puedan frecuentar un centro urbano mensualmente para realizar compras. Así como también están los que solo visitan la ciudad una o dos veces al año, los que viajan allá con frecuencia y los que se han mudado a esta y pasan la mayor parte de su tiempo allí. Así mismo, dentro de la convivencia con habitantes urbanos no indígenas, las viviendas apurinã y manchineri pueden estar dispersas entre las de aquellos. Esto puede tener relación con que los indígenas del Alto y Medio Purús (re)territorializan elementos espaciales de las ciudades mediante sus ideas sobre el movimiento, lo cual se puede observar en las similitudes conceptuales que perciben entre las trochas selváticas y las calles pavimentadas urbanas (*kimapury*, caminos de circulación continua). Entonces, las unidades sociales manchineri, las mitades exógamas apurinã y otras jerarquías sociales internas también se reproducen en las ciudades, configurando la

vida social en las áreas urbanas. En otras palabras, las nociones de territorialidad prevalecientes en los indígenas aludidos son trasladadas a la ciudad.

El último trabajo utiliza un enfoque de “historia inversa” para rastrear y analizar los encuentros urbanos de los arahuacos preandinos (pueblos nomatsiguenga, asháninka, ashéninka, yánesha y matsiguenga) desde la actualidad hasta hace dos mil años. Para empezar, la mayoría de los mitos de estas poblaciones sobre ciudades sobrenaturales o encantadas (subterráneas o subacuáticas) se relacionan con el origen de la gente blanca y/o andina (invasores o colonos), quienes a su vez son concebidos por aquellas como procedentes de las mencionadas urbes. Si bien es cierto que, de estas narraciones, es decir, contadas por los distintos arahuacos preandinos, las ciudades no dejan de ser vistas como lugares temibles por ellos. Son sitios superpoblados, ruidosos y contaminados, llenos de peatones ocupados y conductores agresivos. Entre muchas cosas, los habitantes de la ciudad son personas codiciosas, siempre en busca de ganancias materiales. Buscan imponer su dominio a través de la mentira y el engaño, y no dudan en enviar a sus soldados, policías e ingenieros a invadir, medir y colonizar las tierras indígenas. Las ciudades son, por lo tanto, lugares de poder despótico y abusivo que encuentra expresión en sus prisiones, bases militares y cuarteles de policía. Luego, la evidencia arqueológica indica la existencia de relaciones ininterrumpidas entre civilizaciones precolombinas como la de los Huari y los ancestros de los asháninka y matsiguenga que vivían a lo largo del río Apurímac en el piedemonte andino. Estas conexiones milenarias se sostienen en el argumento de ciertos autores que señalan que fue la expansión arahuaca hacia dicha región lo que propició el desarrollo en los Andes de estados prehistóricos tardíos, tales como el imperio Huari, al hacer accesibles productos tropicales de prestigio como las plumas de colores (aves exóticas) y la coca (cultivada en la zona altitudinal de la ceja de selva). Otros artículos traídos de la Amazonía fueron las maderas duras y el algodón, producidos por los Huari en los puestos de avanzada tropicales establecidos por ellos mismos en el río Apurímac. También hubo alucinógenos, monos y demás animales exóticos, que, sumados a las

mencionadas plumas, probablemente fueron obtenidos mediante el comercio con los ancestros de los Arahuaos preandinos. Esto habría implicado algún tipo de entendimiento o una interacción regular entre los Huari y sus vecinos amazónicos, pero sobre todo una gran influencia de estos últimos en los Andes centrales. Ahora bien, la arqueología ha demostrado que la conexión entre los pueblos proto-arahuaos preandinos y los centros urbanos andinos es incluso anterior al surgimiento del imperio Huari. Esto responde a dos importantes olas de migración arahuaca desde el Medio Amazonas hacia la Amazonía sur: los proto-Yánesha que llegaron al piedemonte andino por el eje de los ríos Ucayali-Pachitea; y los proto-asháninka, proto-nomatsiguenga y proto-matsiguenga que habrían hecho lo propio siguiendo los ejes de los ríos Ucayali-Tambo y Ucayali-Urubamba. Por su parte, con respecto a su carácter ambivalente, las ciudades también tienen un lado positivo para los arahuacos preandinos. En ellas no solo se busca privar a los indígenas de su fuerza vital robándoles a sus hijos, extrayéndoles la grasa y cortando las cabezas de sus dioses, sino que también son consideradas sitios de riqueza material, abundancia e innovaciones tecnológicas. Estas constituyen la expresión de la creatividad, la magia y la inventiva del *Otro*; capacidades que, según sus propios mitos, les pertenecieron originalmente a dichos nativos, pero fueron perdidas o robadas por la gente blanca o mestiza. No obstante, también y sobre todo es relevante referirse a la relación entre ciudades-estado y sociedades tribales —en el marco de la antigüedad de las relaciones rural-urbanas en el Perú central—, puesto que ambos sistemas no están desconectados, sino que coexisten y compiten “en un campo perpetuo de interacción”. Se presuponen mutuamente en términos coevolutivos, o sea, afectando recíprocamente el desarrollo y la forma de cada uno de ellos. Esto sugiere que las ciudades-estado y las sociedades tribales no solo son mutuamente constitutivas entre sí, sino que modelan sus respectivas identidades por oposición a la de la otra. Entonces, no sorprende que las ciudades y los habitantes de las ciudades ocupen un lugar tan importante en la tradición oral de los Arahuaos preandinos. Representan al Otro extremo y, como tales, suscitan respuestas tanto positivas como negativas.

La tercera parte del libro concluye que los imaginarios urbanos indígenas no son una reacción simple a la modernidad reciente, sino construcciones históricas complejas. Estos imaginarios han permitido a los pueblos amazónicos reflexionar sobre su propia historia, asimilar tecnologías foráneas y desarrollar estrategias de resistencia frente a los procesos de dominación que han enfrentado durante siglos.

Para la finalidad de esta reseña, el trabajo de Santos Granero y Fabiano constituye una intervención teórica y etnográfica fundamental que logra desplazar el foco de los estudios sobre urbanización desde los aspectos puramente materiales o sociológicos hacia la dimensión ideacional y simbólica. El libro demuestra con sofisticación cómo los pueblos amazónicos han incorporado elementos de la urbanidad ajena a sus mundos espirituales para procesar la alteridad extrema y el poder de los Otros no indígenas. Asimismo, resulta especialmente valioso el esfuerzo de los autores por desmentir la visión simplista de que los imaginarios urbanos son meros productos recientes de la aculturación; por el contrario, la obra vincula estas visiones con civilizaciones andinas y asentamientos urbanos amazónicos prehistóricos. De este modo, el volumen no solo documenta estrategias contemporáneas de “urbanización del bosque” o “indigenización de la ciudad”, sino que eleva los imaginarios urbanos a la categoría de instrumentos de subjetividad política y madurez ética. Por otro lado, si bien las mencionadas representaciones son definidas como realidades efectivas que moldean el comportamiento, las cosmologías y los deseos de las personas en las ciudades, o de quienes las visitan, las imaginan o las describen en narrativas o imágenes, no dejan de estar relacionadas con los procesos de urbanización indígena y migración que finalmente plantean la cuestión de la supervivencia y continuidad de los pueblos originarios amazónicos. Así, remitiendo a un carácter ontológico, es posible sostener que *Imaginarios urbanos en la Amazonía indígena: historias de alteridad, poder y desafío* abre al lector una ventana de conocimiento al mundo amazónico cuyo aprendizaje atraviesa a todos los seres de la Amazonía: humanos, animales, plantas, espíritus, etc. Por último —mención aparte—, la escritura del ejemplar es bastante pulcra y cuidadosa, cada ensayo viene acompañado de un aparato de notas explicativas que facilitan

la comprensión. Además, el libro cuenta con ilustraciones (mapas y figuras) y una sección biográfico-académica de cada uno de los autores y las autoras ubicada al final.

Piero Chiu Martínez

Grupo de Antropología Amazónica
Pontificia Universidad Católica del Perú
chiu.piero@pucp.edu.pe

Notas

- 1 El título completo es *Marcando territorio: progresos y limitaciones de la titulación de territorios indígenas en la Amazonía*.

Referencias bibliográficas

- Caiuby Novaes, S. (1997). *The play of mirrors. The representation of self mirrored in the Other*. University of Texas Press.
- Krotz, E. (1994). Alteridad y pregunta antropológica. *Alteridades*, 4(8), 5-11. <https://alteridades.izt.uam.mx/index.php/Alte/article/view/585/583>