

POLITICA DE LA SUPERVIVENCIA: LAS ORGANIZACIONES
DE LOS PUEBLOS INDIGENAS DE LA AMAZONIA PERUANA

Francisco Bailón Aguirre

a Elíseo Miguel López

RESUMEN

En este artículo se analiza el proceso de surgimiento de diversas organizaciones indígenas del área amazónica (en las últimas dos décadas) tratando de ubicar los ejes comunes entre ellas y la sociedad global que las encierra. Así, los elementos étnicos se conciben dinámicamente, impregnados de las diversas influencias de un proceso histórico, económico y político del cual ya forman parte pero que, simultáneamente, se esfuerzan por mantener un ámbito propio en el cual su continuidad y sus reivindicaciones se canalicen. Como el lector podrá apreciar, no se trata de guetos indios erigidos sobre un discurso etnopopulista o etnicista, sino de un relativo ajuste a las circunstancias contemporáneas, no exenta de contradicciones y vacíos, pero que en opinión del autor, muestran la vitalidad socio-cultural y política de las etnias selváticas. El parentesco, la ecología y el dato jurídico, son parte de esta dinámica que fluye sobre el fondo del sistema económico peruano.

ABSTRACT

In this paper the process of emergence of various indigenous organizations in the Amazon area -in the last two decades- is analyzed, and an attempt is made to find the axis common to both of them and the overall society which endoses them. Ethnic elements are thus conceived in a dynamic way, enroled with the various influences of a historical, economic, and political process to which they already belong, but, at the same time, they try to maintain a space through which their continuity and their replevis may be channeled. As the reader will see, these are not Indian ghettos built over an ethno-populist discourse, or an ethnic one, but rather a relative adjustment to contemporary circumstances, one not exempt from contradictions and empty spaces, and which, according to the author, exhibit the socio-cultural and political vitality of the jungle ethnic groups. Kinship, ecology, and legal data, are all part of this dynamic which flows over the background of the Peruvian economic system.

Pienso que no hay un poder sino que, dentro de una sociedad, existen relaciones de poder extraordinariamente numerosas y múltiples, colocadas en diferentes niveles, apoyándose unas sobre otras y cuestionándose mutuamente. Relaciones de poder muy diferentes se actualizan al interior de una institución...

Michel Foucault.

I. Introducción

Son escasos los trabajos teóricos dedicados al análisis de las organizaciones indígenas amazónicas a pesar de su capital importancia para entender el contexto social peruano¹. Esta carencia contrasta, paradójicamente, con una cada día mayor presencia en la sociedad global de sus instituciones supracomunales, como no ocurría apenas hace unos años. Ciertas polarizaciones en el debate contemporáneo han contribuido a esa situación: se resaltaron los elementos étnicos como única medida de

análisis olvidando la cuestión de clase, o se le presentó como puramente campesina, o se creyó ver una nación allí donde la fragmentación era evidente, o se quiso mostrar que el indio era "puro" a pesar de sus múltiples vínculos con un sistema que los mantiene en la marginación y miseria. Hace varios años ya Stefano Várez sostenía que en las actuales condiciones de dependencia los grupos indígenas deben "repensar y readaptar su entera situación cultural en términos de mutaciones que le(s) permitan reajustarse y sobrevivir"². Si algo puede darnos fe de que esa afirmación es cierta es

la aparición de no menos de 30 organizaciones regionales entre los pueblos indígenas de la amazonia y la conexión de variados factores que han contribuido a ese resultado (ver Anexo No. 1).

Es necesario indicar, además, que no toda respuesta de un sector social a sus condiciones de opresión resulte automáticamente válida para el resto de oprimidos, de hecho en nuestro caso, las alusiones a "estrategias de sobrevivencia" deben entenderse referidas a la búsqueda de un espacio en el que se haga posible la continuidad de los indios en tanto pueblos indígenas, es decir, considerados como género cultural (económico-social) y no como individuos o familias que han de subsistir en condiciones socio-económicas críticas. Así, pues, la problemática que desarrollaremos está ligada a la doble cuestión histórica planteada por el colonialismo: de una parte -y éste es el aspecto particular— los pueblos indígenas pierden toda soberanía, todo derecho sobre tierras, recursos, símbolos y orden propio; de otro lado, el indio como individuo —y éste es el aspecto compartido— es discriminado en sus más elementales derechos humanos, es una no-persona, un "salvaje" como hoy día el Código Penal peruano especifica³. Es necesario por ello, restringir a ese aspecto particular nuestra alusión a las estrategias de sobrevivencia que en el presente artículo se va a emplear. Así entonces las estrategias se ligan a los cambios en forma y contenido dominados por la expansión y crecimiento de mecanismos de representación que fluyen en una dinámica (en mucho contradictoria) entre tradición, cambio y reequilibrio. Con un inevitable grado de abstracción podemos plantear el esquema siguiente:

Elementos tradicionales (intraestructura), modelos internalizados:	-pertenencia étnica/autorreconocimiento -localización geográfica/control ecológico relaciones de parentesco producción de autosubsistencia, agroforestal, y para el mercado (incluida artesanía) comercio -especialización individual.
--	---

Elementos "externos" (estructura):	actividades extractivas (oro, petróleo, madera, etc.) -asalariados -diversas relaciones con agentes de producción y comercio —asimilacionismo estatal -desintegración jurídica -grupos armados y narcotráfico —colonización —iglesias, organizaciones no gubernamentales, financieras, etc.
------------------------------------	--

Siempre los esquemas son desafortunadamente estáticos frente a la realidad, elementos muy fácilmente perceptibles en un contexto regional resultan relativamente extraños en otro, no obstante para los fines de la descripción que nos proponemos, trataremos de resaltar los que a nuestro juicio son los elementos más frecuentes que pueden mostrar una relativa tendencia. Los elementos "externos" no nos conducen a una afirmación de dualidad o de colonialismo interno para explicar la situación del indígena contemporáneo, no ajeno al sistema capitalista ni a las clases sociales.

Ahora bien, hablar de un "movimiento" indígena puede conducir a errores cuando no se cuenta con una definición, pues se puede aludir tanto a una práctica exprofesamente diseñada por un conjunto de pueblos, con objetivos comunes y coordinaciones internas, es decir, una verdadera corriente de masas a nivel nacional e incluso internacional (y en esta eventualidad daríamos una falsa idea de lo que está ocurriendo); como puede referirse también a "expresiones organizadas y espontáneas, atomizadas y desemejantes, en las que puede identificarse un hilo conductor, una tendencia general que las unifica, aunque esto no se exprese en un objetivo común reconocido abiertamente por los actores del movimiento"⁴, a pesar de la práctica de reivindicaciones basada en la presencia de modos "modernos" de representación que tienden a la estabilidad en el tiempo. En este segundo sentido la emplearemos en adelante.

El uso de palabras tales como indio o indígena, igualmente no desea evocar un trato peyorativo (sobre esta cuestión existe abundante bibliografía que no es del caso citar aquí), sino emplearlo en el mismo sentido en el que lo hacen las organizaciones indígenas a nivel internacional y el término "pueblos" conforme a la discusión del Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas creado por la Sub-Comisión para la Prevención de la Discriminación y la Protección de las Minorías de la Organización de Naciones Unidas⁵.

Pues bien, debemos señalar que la interpretación de esos procesos de constitución de estructuras de relativo auto-gobierno indígena, es un lugar privilegiado para que emerjan tensiones ideológicas propias a la constitución de teorías sobre el conjunto del movimiento popular, las alianzas de clase y la cuestión nacional. En una orilla se encuentran quienes creen ver en ellos escalones de descomposición cultural que arrastrarán a la desaparición de lo auténticamente indio en favor de su campesinización; en la otra orilla, se ubican quienes aprecian en este proceso de institucionalización la aparición de un eslabón más en el propósito final de posibilitar la supervivencia grupal, aportando su situación particular al sector de clase al que pertenece. No es extraño, así, que este complejo panorama teórico se alimente de las muy variadas visiones que sobre la sociedad y sus culturas tienen los especialistas. Si nosotros concebimos dinámicamente el quehacer cultural y admitimos que un pueblo puede cambiar algunos de sus elementos tradicionales y adoptar otros, podemos suponer también que la velocidad y naturaleza de la adaptación condicionan su éxito. En efecto, la presencia de acentuados procesos de recomposición étnica, mediante las estructuras políticas, señala esa tendencia al cambio en el sentido de la transformación paulatina o abrupta de sus condiciones de vida actuales. De allí la importancia de esos procesos para la supervivencia de las comunidades como espacios socio-culturales relativamente autónomos y típicos. Por ello, daríamos por bien justificado el sentido del presente documento, si a fin de cuentas, el lector constata que, en las circunstancias

actuales, la posibilidad de la vida indígena es también el resultado de una práctica política. Propongo, entonces, que desplazemos del centro de nuestra atención a aquellas "claves" corrientes de la vitalidad socio-cultural indígena que los especialistas han estudiado para nosotros y atendamos directamente el fenómeno del poder. La sobrevivencia se entenderá, entonces, para los fines que propongo, como la práctica de un pueblo reacondicionando sus lazos culturales, tradicionales y manipulando los impuestos, dentro de una situación histórica de sector explotado.

Con frecuencia se pretende que el término "política" esté circunscrito a los lazos entre indígenas y quienes no lo son, cuando en realidad esos vínculos no son sino una variable (relativamente reciente en algunos casos) añadida sobre una tela-raña comunicante de relaciones interétnicas preexistentes. En cada situación histórica los pueblos indígenas (y los que no lo son) seleccionan sus estrategias frente a otros grupos humanos y ante sí mismos. Esas elecciones no cuentan con un arsenal indiscriminado de alternativas, es verdad, pero no existe tampoco un patrón uniforme aplicable a toda sociedad independientemente de las condiciones específicas en que actúa. Dicho de otro modo, no es posible analizar la situación de un pueblo en sus relaciones con la sociedad mayor, guiados por la presencia o ausencia de tales o cuales factores, sino únicamente por las formas en que esos (muchos o pocos elementos) son *manipulados* para obtener resultados, incluido en un momento crítico, la voluntad de auto-eliminación. Si existe alguna peculiaridad —no obstante el sistema en que están insertos— es aquella basada en la capacidad de dar una respuesta propia que asegure relativamente sus condiciones de supervivencia. Y que como explicaremos, se manifiesta en la manipulación de elementos tradicionales y modernos, internos o "externos" al grupo.

Desde nuestra perspectiva los resultados de la combinación de los elementos étnicos, económicos, jurídicos y ecológicos, son una suerte de acomodo que cumple diversas funciones de unidad grupal y distribución geográfica y que se expresa en

ese proceso de constitución de organismos federativos. La combinación de los factores y el resultado obtenido los podemos catalogar como prácticas político-culturales. La política se extiende, entonces, incorporando en ella el proceso mismo de selección (inclusión y exclusión) de elementos tradicionales y modernos, y además el resultado (organismos federativos) que se "materializa" bajo formas no tradicionales pero que cumplen un rol dentro de los requerimientos más estrictos de cohesión social. Esta política étnica la componen una multiplicidad de opciones que los pueblos indígenas ponen en juego, ante condiciones creadas por su origen y el contexto en el que han de operar. Cabe interrogarnos sobre la funcionabilidad de la adaptación a las relaciones económicas dominantes y su "tolerancia" como espacio subordinado. Ha ocurrido así que los planos de acción indígena se han alterado sustantivamente desde la conquista y nadie en su sano juicio negará que ello condujo a modificaciones en diversos niveles de la economía, la genealogía y la simbología; pero a pesar de que todo esto ha sucedido y sucede, la presencia indígena es un hecho tenaz, consecuente con un *proceso de acomodo* socio-cultural que es tanto el resultado de una práctica y de una estrategia étnica, como es la presencia inevitable de un otro modelo que la penetra e incentiva. La velocidad e intensidad con la que ocurre el proceso de ajuste socio-cultural y las condiciones externas en que éste se da, determinan el éxito o el fracaso de un pueblo para resistir y mantener su identidad. Muchas otras sociedades humanas que, por ejemplo, han desaparecido de la faz de la tierra no han tenido como única condición para su cataclismo histórico, la relación con occidente (aunque esta última situación sea particularmente genocida en el caso latinoamericano). En efecto, la sobrevivencia es para la especie humana tan esencial como lo es para cualquier otro modo de vida animal sobre la tierra. Los antropólogos saben que incluso formas de suicidio o infanticidio son profundas reafirmaciones de la vitalidad social de una cultura. Así pues, algunos autores se han interrogado sobre las razones que

explican el hecho mismo de la sobrevivencia de los pueblos indígenas a pesar de los virulentos o sosegados procesos etnocidas. Para ese efecto, aplican los datos sobre crecimiento poblacional, extensión de tierras poseídas, uso de idioma, etc., concebidos como causas directas de la fortaleza o de la decrepitud cultural. Además, cuando esos datos "objetivos" son insuficientes para dar cuenta de la variedad de situaciones que la realidad ofrece buscan complementarlos acudiendo a una suerte de metafísica-psicologista basada en combinaciones de la conciencia "*étnica-india-campesina*".

Tenemos entonces una doble y complementaria vertiente de interpretación: de un lado están quienes se apoyan en las llaves mensurables y de otro, quienes se socorren en medidas sobre la "conciencia" para apoyar sus juicios sobre los movimientos indios. No es poco frecuente, en estos casos, encontrar mezcladas ambas perspectivas. Para los unos la importancia de la estadística es fundamental y la encuesta es un arma infaltable; para los otros se alambica una variedad de tesis psicologistas que les permiten clasificar a los sujetos y a los movimientos a que pertenecen, según el nivel de ideas indígenas, étnicas o campesinas, que posean. Así a mayor pureza de esquemas étnicos, mayor legitimidad de una organización india

En este extremo, si los informes sobre crecimiento poblacional u otro cualquiera son indicativos de la vitalidad y posibilidades de un pueblo, lo son en tanto resultados de luchas ocurridas en campos distintos: la posesión territorial, el control ecológico, etc., se deben en buena medida a la disposición de "tratos" efectuados en esferas como la jurídica o religiosa y a la modalidad regional de la relación con otros sectores sociales. No es científico tampoco pretender un examen de la cuestión, cuando lo que se quiere es medir la "conciencia" con la que actúan los gremios indios o sus dirigentes. Ahora bien, al sobrevalorarse por esas interpretaciones el paso de las expresiones verbales como motores de las luchas indígenas, la pureza de pensamiento aparece como la clave propulsora de las acciones de organización y legítimi-

dad social. Así "al margen de todo", esta suerte de psiquis social e individual, tira por la borda todo lo dicho por las ciencias sociales para anclar en una interpretación idealista de la acción humana. En definitiva, con tales preconceptos no es posible buscar clasificaciones objetivas para guiarnos entre la multitud de fenómenos que nos veríamos forzados a encajar en correspondencia con una mayor o menor conciencia: ¿étnica?, ¿campesina?, ¿india?, o sus ¡combinaciones! El termómetro de la "identidad" coloca, pues, el análisis de la cuestión en un terreno resbaladizo al pretender establecer diferencias reales (objetivas) entre tipos teóricos y hechos sociales.

Por otra parte, si el lector asume esos síntomas de vitalidad social de los que hablábamos párrafos atrás (demografía, propiedad, idioma, etc.) u otros que quisiera añadir, e intenta desarrollar una tipología basada en ellos, se dará de bruces con la realidad ya que existen pueblos indígenas en decrecimiento demográfico, sin títulos de propiedad, que pierden progresivamente su lengua ancestral y no obstante, continúan una terca lucha por subsistir, es decir, por mantener un espacio en su orden social, no obstante las injustas relaciones sociales que presionan para su prole tarización.

En consecuencia, pensemos en la identidad como un espacio político que permite la continuidad histórica de una etnia, caracterizada como una forma peculiar y relativamente autónoma de organización social. En efecto, la categoría "límite" empleada por Barth⁶ nos da una idea de la necesidad de analizar los diferentes medios por los cuales poblaciones logran conservarse, en función a una dinámica de expresión y ratificación continuas, de factores que son seleccionados ("arbitrariamente") por la propia cultura. No se trata necesaria o fatalmente de tales o cuales factores de hecho (tierra, densidad demográfica, etc.), sino de aquellos que se mantienen (o se abandonan) para permitir a sus miembros distinguirse de los "otros". La radicalidad de la distinción no es, por otra parte, condición para el éxito de la supervivencia. En una dirección similar, M. Carneiro ha indicado la necesidad de

concebir las sociedades indígenas como aquellas poblaciones que preservan el derecho a decidir quién les pertenece⁷. Esto no implica, como veremos en estas páginas, una vía etnopopulista ajena a las alianzas de clase que en cada caso regionalmente se establecen.

Los testimonios publicados por Eduardo Fernández⁸ muestran, por lo demás, la complejidad y la diversidad del contenido político de acontecimientos aparentemente ajenos. Se trata de casos en los que, en torno a los niños, se entretrejieron variados mecanismos de relación social: vendidos como mano de obra esclava (caucheros-hacendados-colonos), acogidos para su evangelización (franciscanos), sujetos de intercambio (nativo-blanco), centros de alianzas y fuerzas sobrenaturales (nativo-nativo), son el cruce de toda una variedad traumática de situaciones cuyas características jurídicas, económicas o religiosas se supeditan a una distribución y circulación de relaciones de poder. El que fuesen los niños el objeto de diversas alianzas resulta coyuntural, pues puede reemplazarseles (como ha ocurrido) por otros centros de atención y mantener vigente »a trama.

Esos espacios de alianzas y aquellos lugares de lucha y los modos empleados en uno y otro caso, posibilitan la pervivencia o la extinción del grupo. Si los pueblos indígenas no desaparecen es porque son aún capaces de producir una fuerza de oposición a procesos, sutiles algunos, de etnocidio. Tal energía no surge *por naturaleza*, ni de la *cultura*, ni de la *tierra*, ni de la *conciencia*; es únicamente cuando estos elementos son transformados en prácticas sociales (formas de organización) que se logra la resistencia. En eso ha consistido la persistencia indígena y no en ser más o menos propietarios, más o menos numerosos, más o menos tradicionales, o ¿más o menos indios? Han ejercido y siguen ejerciendo permanentemente la política, como nosotros la hacemos a diario. Nos sentimos tentados, por ello, a suponer que el trazo seguido por una flecha dirigida contra un extraño es una respuesta relativamente similar a la de un comunicado público denunciando el despojo territorial, a pesar de la distancia metodológica que los separa. El indígena

internándose en busca de territorios no invadidos por los blancos, se conduce con una lógica semejante a la de aquel otro reclamando ante el Presidente de la República sus títulos de propiedad: la oposición entre desaparición/supervivencia marca el resultado. Pero quizás sea más adecuado contraponer desaparición/organización ya que el mantenimiento de la organización típica (su peculiar capacidad de controlar internamente al grupo y de oponerlo externamente, autorreconocerse y distinguirse) es la condición interna básica de la reproducción social. Pero para que este control sea posible, han de darse una variedad de acomodos, tensiones y modificaciones permanentes. Replegarse en unos casos, aliarse, mimetizarse o enfrentarse en otros, son pautas similares en miras a alcanzar el objetivo.

Tengamos presente, a este respecto, que la resistencia al estudio de la cuestión como una mecánica de poder, no sólo se ha basado en el uso de datos mágicos y el empeño en la interpretación metafísica; ha empleado también ciertos complementos menores como los llamados "grados de integración". Según esta variedad es posible medir los distintos pueblos indígenas por su ubicación en el peldaño de incorporación a la sociedad dominante. Esos niveles se distribuyen teniendo en un extremo al indígena incontactado y en el otro extremo, al asimilado. Cualquier lector encontrará a su vez, que la base de esas clasificaciones son aquellos mismos datos "claves" a los que nos hemos referido ya anteriormente y no dudamos que se pueda criticar su valor científico por varias razones: en primer lugar, el proceso es integral y no puede medirse en referencia a indicadores externos a la sociedad indígena de la cual se trate, sin analizar a su vez la sociedad no-indígena; y en segundo lugar, porque tales listados presuponen respuestas similares de toda cultura al "contacto", sin referencia al sistema económico, que daría la unidad válida de comparación.

De esta manera, absolver la pregunta ¿sobrevivirán los pueblos indígenas?, supone analizar los modos en que se establecen, perpetúan o desaparecen, esas tramas mancomunadas que permiten el autocon-

trol social y hacer de ellas un objeto de estudio particular. En esta dimensión no existen sujetos pasivos (indios quietos o blancos buenos), datos "objetivos" (válidos en cualquier circunstancia) o conciencias más o menos sensibles (étnica-india-campesina); no es necesario rebuscar en el inconsciente individual o colectivo, refinar las encuestas y resultados estadísticos sino, y éste es el centro de la cuestión, replantear el análisis empleado y localizarlo en un ámbito distinto. Si despojamos a los "datos" de significados en sí mismos y a la "conciencia" de valor como medida gráfina, podemos atenarnos a los sucesos efectivos que operan en el mantenimiento de un espacio (¿límite?) político frente al adversario. En su relación con occidente, mientras más se reduzca el ámbito indígena de acción, las expresiones de genocidio se harán más descarnadas. Las batallas operan, pues, manteniendo, ampliando o perdiendo, la capacidad de control sobre los factores en juego tanto ecológicos como ideológicos. Y ésta es una acción política.

II. Origen, territorio y legislación

En términos generales la población indígena amazónica ha sido considerablemente impactada por diversos fenómenos económicos y sociales que apuntalaron cambios en su composición tradicional. La evangelización o el proceso de escolarización tienen incidencia como la producción dominante de café para la exportación, la extracción de oro o la venta de artesanía. Salvo casos excepcionales el grueso de la población nativa tiene que ver con alguna relación estable con la sociedad no-india, es verdad también que no contamos con un mapa del impacto que nos permita establecer comparaciones válidas o extraer pautas generalizables. No obstante, puede sí señalarse que se acentúan o inician procesos de diferenciación social, a pesar de lo cual, no puede afirmarse tajantemente que el devenir fatal sea la campesinización de estos grupos⁹. En cuanto a las organizaciones regionales ninguna de ellas utiliza la termi-

nología campesina para denominarse, como tampoco emplean la palabra indígena, ello indica realmente poco, en muchos aspectos sus reivindicaciones son las mismas que las del campesinado pobre y de hecho, el rescate de lo tradicional como reivindicación no parece ser el eje de sus demandas pero, la tierra se mantiene en el centro de su interés: como territorio de reproducción cultural y económica presenta la doble faz tradición/modernidad que domina la dirección de los reclamos¹⁰.

Pero también, puede apreciarse que todas las organizaciones regionales aluden a un tronco étnico común: Yanesha, Shipibo, Kichwa Runa Wangurina, Achual, o prefieren la denominación "nativa" para envolver a varios sub-grupos regionalmente cercanos. De hecho la pertenencia étnica es el primer eslabón de identificación al que se le suman las condiciones de vida opresivas.

En realidad la población indígena amazónica está formada por unos 60 grupos etno-lingüísticos, los cuales se autorreconocen por relaciones socio-culturales previas a la organización federativa, se identifican internamente por un idioma, una economía y una simbología que les es propia. La pertenencia étnica es básica al proceso de germinación de instituciones indígenas y desde el inicio nuclea a los individuos (familias), que componen el movimiento.

De igual modo puede apreciarse que la población indígena selvática ha sido impactada por diversos fenómenos que han introducido cambios en su composición tradicional. Uno de esos elementos de mudanza es el sistema jurídico el cual, mediante la creación de la "comunidad nativa" desde 1974, considera al grupo local como una entidad autónoma en derechos y obligaciones. Se trata, pues, de una estructura administrativa que no coincide en su extensión, ni con el grupo étnico como pluralidad de personas, ni con el territorio étnico como unidad ecológico-simbólica. Puede decirse que el sistema jurídico buscó compartimentalizar administrativamente a los grupos étnicos y apoyó, en consecuencia, su desarticulación.

Se diseñó con el dato legal un mecanismo disgregante de la unidad étnica

(como lo hicieron otros agentes), mediante el cual las áreas territoriales dependían de "personas jurídicas" (comunidad) y no del grupo como un conjunto. La posición estatal que proponía el discurso jurídico, era la creación de instancias administrativas locales con un jefe de la comunidad, un secretario, un tesorero, un secretario de producción y comercialización, actas y padrones.

Según tal esquema legal los pueblos indígenas amazónicos se ligarían en lo sucesivo, para sus relaciones con el Estado y otros agentes, mediante las "comunidades nativas". Tales entes funcionando con una estructura legal impuesta, se han acoplado a organizaciones mayores que las reúnen; estas entidades supra-comunales cuentan también con mecanismos normativos internos: elecciones, asambleas, libros de actas, etc. El resultado ha sido que esas entidades han cobrado una actividad que, teóricamente, se diseñó sólo para las comunidades, en especial aquella de ser interlocutoras ante el Estado.

En efecto, si para el Estado la creación de islas de derechos tenía un sentido "práctico" y "nacionalista", el proceso de descomposición parecía una eventualidad inevitable. En verdad, el surgimiento de las asociaciones regionales ha permitido a estos grupos sobrepasar la distorsión jurídica y mantener el equilibrio amenazado. No es un hecho ajeno al proceso de consolidación de la cohesión interna del grupo, el que las organizaciones supra-comunales crezcan y no es extraño tampoco que la forma jurídica "comunidad" haya sido reemplazada dentro de una estrategia de supervivencia contraria a la propuesta normativa. Las agrupaciones de ámbito local se tornan entonces en mecanismos de representación étnica, con relativa estabilidad, por sobre las comunidades a las cuales aglutinan y dirigen en sus demandas.

Como decíamos, no obstante ese propósito de constitución de unidades jurídicas autónomas propugnando por la legislación (en la actualidad unas 678), el objetivo se trunca e invierte debido a la reunificación que ofrece el modo federativo. Lo que hace posible ese salto cualitativo es una activa relación política que cris-

taliza en un proceso de "formalización" de instituciones representativas. Desearíamos comprender dentro del concepto de formalización el tránsito mediante el cual un conglomerado étnico o varios, logran "objetivar" una parte de su estructura cultural, bajo una forma político-jurídica permanente. La indicada objetivación es el establecimiento de un mecanismo creado exprofesamente para la atención de problemas grupales y con carácter estable: con dirigentes, elecciones, estatutos, actas, etc. En otros términos, con una estructura "jurídica" más o menos técnica. No dudamos que en esa dirección el "reconocimiento" y "titulación" de comunidades contribuya a la cristalización de gremios aprovechando a su favor el modelo legal de comunidad. La federación, el consejo, el congreso, etc., son expresiones de entes representativos de grupos étnicos compuestos *por* comunidades. No necesariamente todas las comunidades de un grupo étnico, pero sí todas aquellas que tienen una relación geográfica o genealógica estrecha. De esta manera el "modo federativo" utiliza la atomización jurídica comunal y la reunifica bajo un sistema ordenado explícitamente para la representación.

Si al contrario de lo que ocurrió en términos jurídicos se hubiera recibido para toda la etnia un único "reconocimiento" legal y, en consecuencia, un solo título de propiedad sobre toda el área ocupada por ella, se habría acelerado una dinámica política (al menos en el inicio) posiblemente distinta de la que ahora conocemos. Pero no olvidemos tampoco que ya en 1974 esta posibilidad resultaba casi utópica en varios casos, pues los procesos socio-económicos (extracción cauchera, colonización y algunas formas misionales) desde muchas décadas atrás favorecían la desintegración de las etnias locales. Como fuere, si el modelo ideal no podía realizarse totalmente, al menos habría sido posible entregar títulos basados en una unidad mayor que la "comunidad", lo cual en varias cuencas era posible y adecuado al control ecológico y cultural. Sin lugar a dudas, a pesar de la situación legal y de la "autonomía" que estos núcleos comunales han obtenido, se ha producido un fenómeno de alineación en torno

al elemento supra-comunal: *el origen étnico común y la organización federativa*.

Hemos considerado hasta aquí, cómo el origen de los sujetos es indispensable para la conformación del mecanismo gremial y cómo se encarama por sobre la comunidad legal para reagrupar a la etnia. Podemos tratar ahora, brevemente, el ámbito geográfico que ellas abarcan.

En principio no existe una exacta equivalencia entre el área de influencia de una organización y el territorio étnico. En el primer caso, el de la organización, es coincidente con el espacio delimitado por los programas de titulación, mientras que el territorio étnico se define en función a elementos culturales propios. No obstante, en algunos casos, ambas extensiones parecen ser relativamente similares. Así las cochas, los pajonales, o los ríos, son el objeto material sobre el que se extiende la institución indígena, y no obstante la variedad de situaciones regionales, los límites espaciales entre ellas (cuando son vecinas) están relativamente bien definidos. Digamos, pues, que a cada organización corresponde un espacio material de influencia relativamente impactado por los procesos de despojo que han sufrido.

Sin embargo, no es posible encontrar una regla rígida, pues el dominio de un área es apropiado en función a un grado de autonomía geográfica, utilidad económica o facilidad de acceso que, varía de región a región. Así pues, la extensión dependerá de la ubicación del grupo, de las actividades que predominantemente realice y de su posición en la economía regional: la cuenca de un río (Ene, Palcazú, Chiriaco, Nieva) un cuerpo de agua o la extensión de un pajonal, marcan el espacio de su influencia. No se han estudiado aún las relaciones entre el área de una organización moderna y los espacios de relación intertribal de tipo tradicional. Esta situación histórica puede reflejarse también en la presencia, al interior de un mismo grupo étnico, de varias organizaciones representativas cubriendo espacios distintos, como se puede apreciar en el anexo adjunto.

Entre áreas geográficas vecinas, la población nativa ha establecido innumerables ligazones, incluso cuando se trata de

personas distintas a su etnia. Además, existen con fuerza < alianzas entre clanes de cuencas distintas pero de un mismo grupo y algo similar ocurre entre las organizaciones regionales de un tronco cultural común. Las familias de comunidades amenazadas por procesos de colonización estrechan sus relaciones con aquellas otras que ocupan espacios de refugio.

Por otro lado, al interior de un mismo grupo, hemos dicho, pueden coexistir varias organizaciones. Un pueblo como el Aguaruna, por ejemplo, tiene cuatro organizaciones representativas (una de ellas incluye población Huambisa) y participa al menos en otras dos. La Federación de Comunidades Nativas del Ucayali tiene entre sus afiliadas comunidades que son principalmente Shipibo-Conibo, pero también con presencia Campa, y a su vez, algunas comunidades Shipibo forman parte de la Federación Yanasha. Puede apreciarse una dinámica peculiar y diversiforme que relativiza los conceptos y a duras penas nos permite encontrar algunas tendencias. Un caso especialmente interesante de vinculación inter-étnica lo constituye la Federación Nativa de Madre de Dios. Si en principio la vecindad geográfica pareciera dominar este extenso panorama de alianzas inter-étnicas, queda para un ensayo posterior analizar los modos particulares adoptados internamente por cada uno de ellos y su peso en la *extensión* del modelo hacia áreas no vecinas. En este último sentido puede afirmarse la inexistencia de un modelo "nacional" o de un promotor-gestor que haya propalado entre diversas etnias la "idea" de agremiación, ella es el resultado de factores que simultáneamente han creado o utilizado las condiciones existentes en favor de la movilización y generalmente, sin un discurso político de mayor alcance que sus reivindicaciones locales.

III. Dirigentes y demandas

Otro aspecto importante es el referido a la dirigencia de las organizaciones nativas. Originalmente las sociedades indígenas amazónicas no contaron con estructuras de control social desligadas del parentesco,

de hecho, la jefatura permanente y reconocida como nosotros pudiéramos concebirla, no existió. Pero en condiciones especiales —guerra por ejemplo— se originaban jefaturas transitorias que se definían genealógicamente y con exterior carismático. En contraste, el modo federativo actual presenta una dirigencia joven que maneja herramientas externas a su sociedad y cuyo prestigio radica en la defensa o representación de los intereses comunales, han sido elegidos en asambleas con algún tipo de acuerdo y el peso de los lazos parentales parece disminuir. Entre este joven y aquel líder tradicional hay una etapa "bisagra" correspondiente a los primeros contactos con la sociedad mayor, el manejo de esas relaciones confiere —de por sí— un status dominante o al menos privilegiado frente al resto de familias, relativamente independientes incluso, del beneficio que esa vinculación aportaba para el grupo étnico. La relación de parentesco sufre directamente la agresión de los nuevos modelos democrático-occidentales para los cuales su racionalidad resulta disfuncional. Conforme la variedad de relaciones crece (misioneros — haciendas — coionos — extractores — gobernadores — policías — organismos no gubernamentales, etc.) la genealogía va sumergiéndose y combinándose con nuevas variables y el tipo "puro" de relaciones ciánicas se debilita (sin desaparecer).

Los beneficiarios de los primeros contactos van dejando su lugar a dirigentes cuya formación los dota de cualidades cada vez más necesarias al grupo: el idioma castellano y la lecto-escritura parecen dominantes (a largo plazo el papel de la escuela es evidente en la selección de los posibles dirigentes). Esa etapa puente ha tenido sus líderes: Juan Grande es recordado hoy entre los Yanasha, Quinchoque entre los Ashaninca de Satipo, Daniel Charete ha cedido su lugar a Isaías Charete, Carlos Pérez y Alejandro Calderón (quien a su calidad de líder político suma la de pastor religioso) en el río Pichis, Francisco Caicat en el Marañón, son algunos ejemplos de aquella etapa que aún no ha concluido en algunas áreas o recién se inicia en otras.

Al producirse el desplazamiento de quienes monopolizan los primeros contac-

tos no sobrevienen rupturas genealógicas graves, pues, a pesar de valorarse las aptitudes occidentales del candidato, normalmente se adopta un acuerdo en consenso, es decir, con las mismas tensiones propias al fondo cultural.

Un dirigente comunal o representante de su federación, con educación escolar secundaria, con dominio del castellano, etc., se identifica con su propio grupo como lo hiciera el líder tradicional al asumir las tareas de defensa; no sufre un proceso de destrribalización a pesar, claro, de presentarse situaciones contradictorias en las cuales puede no actuar como se esperaba. Hay, por supuesto, algunos dirigentes cuestionados pero no es la regla y por lo demás, esta crítica no implica su apartamiento del grupo, o que sus lazos de parentesco lo abandonen.

Del mismo modo no se halla contradicción entre lo político y lo religioso, lo que parece frecuente es la separación de ámbitos de influencia entre el shamán y el líder, pero ésta no es una frontera rígida. Pueden considerarse estas divisiones de áreas de influencia (entre "especialistas") en razón de las necesidades modernas y los intereses grupales tradicionales, relativamente compensadas. Por ello, se puede sostener que el liderazgo político actual responde a incentivos contrarios a los modos tradicionales de estructuración familiar del grupo, pero él en sí mismo, no le es adverso. De hecho, los atributos de un jefe coyuntural (entre los Jíbaros, por ejemplo) con un sistema precisamente basado en la transitoriedad, no es compatible con sus necesidades intraestructurales. Al encontrarse ante nuevas situaciones de conflicto que un líder momentáneo no puede solucionar (se emplea el término "solucionar" dentro de una visión relativa a la cultura, no en términos que asemejen los procesos judiciales occidentales), tiende a afincarse en el grupo indígena un "modo político" permanente.

En otras condiciones si el delegado queda atrapado en las ventajas personales de una "representación nacional", aislada de los gremios y comunidades regionales, se verá necesitado de muestras materiales de "eficacia" para mantener un prestigio

ajeno a las alianzas genealógicas. En alguna medida los "programas de desarrollo" que el representante pueda obtener, afinan su posición de intermediación (como un eslabón "moderno" en las relaciones entre indígenas y blancos). El espacio de unidad nacional es crítico en la medida que su posibilidad se aleja de "los linajes y sus segmentos, las alianzas y las filiaciones".

Finalmente, podemos decir que no perviven formas de liderazgo parental—carismático tradicionales, sino combinadas con aptitudes nuevas de líderes con conocimientos occidentales más refinados, que entre ellos no se producen enfrentamientos serios y que los primeros han cumplido un papel de ligazón inicial, espacio ocupado, posteriormente, por los nativos de generaciones recientes, con reivindicaciones étnicas antes que con intereses exclusivamente personales. Es también un proceso con tensiones y desaciertos pero indicativo de la vitalidad social que lo origina.

En suma, a pesar de la variedad de organizaciones y pueblos indígenas existentes todos se hallan atrapados en similar disparadero: los Yanasha con su modo gremial de organización (la más antigua de la amazonia peruana) y los Nahua, población extraordinariamente tradicional, definen desde su propia experiencia las estrategias de supervivencia y las escaramuzas que han de propiciar para obtener un resultado que les sea favorable. Para los unos, sus mecanismos de representación gremial les permiten actuar en el terreno de los blancos, para los otros, el repliegue sobre sus pasos es vital en una táctica de dilación que amortigüe el choque económico cultural. Estas dos alternativas les son aún posibles, pero pueden cambiar rápidamente, entre otras razones, porque existen factores incontrolables como enfermedades, económicos, ideológicos y políticos (presencia de grupos armados y narcotráfico) que los conducen a un extremo crítico.

En esa perspectiva y a pesar de no existir la organización nacional única, ella se hará posible en la medida en que crezcan los mecanismos regionales de representación. En estos movimientos hacia la agremiación existen, como no podría ser

de otro modo, tendencias ideológicas que a pesar de su reducido impacto deben conocerse. En efecto, señalamos en 1980 que "tres corrientes ideológicas expresan opciones distintas para los movimientos indígenas". La primera se refiere a la sobreabundancia de elementos históricos mitificados y entonces la llamamos "movimientos indios" (eticistas o etnopoluistas), la segunda opción se apoyaba en la categoría "campesino" y la tercera se entroncaba al elemento étnico como fundamento original de la organización. Nos ha llamado la atención ver luego de varios años repetirse el mismo esquema" y es en buena medida necesario actualizarlo, teniendo presente ahora las variables ideológicas y los modelos políticos a que ellas se adscriben:

Movimientos Indios	Estado Indio
Comunidades Etnicas	Estado Multiétnico
Movimientos Indígenas Desarrollistas	Integración al Estado Nacional
Movimientos Campesinos	Estado Democrático Popular

Entre la segunda y cuarta opción no debe verse una contradicción y frontera. Podemos indicar ahora el carácter de las reivindicaciones de las organizaciones y comunidades indígenas, pues ellas nos mostrarán con claridad el camino elegido efectivamente por los nativos amazónicos, más allá del discurso. Los reclamos por títulos de tierra, ampliaciones y reconocimiento, así como la defensa ante invasiones territoriales de diverso tipo constituyen el centro neurálgico de sus luchas. No obstante, la implementación de escuelas, postas médicas, capacitación de agentes municipales, etc., conforman el grueso de las demandas. Entre aquellas que podríamos considerar de corte tradicional está principalmente el uso del idioma; de hecho, parece ocurrir en el Perú un fenómeno similar al de otros países donde "la conciencia étnica parece desarrollarse a partir de la lucha por la conquista de reivindicaciones de otro carácter", ya que "sus demandas no son única ni fundamentalmente étnicas, sino que éstas están inscritas en

cada lucha, en diferentes dimensiones, de acuerdo con la importancia que encarnan para la concepción y proyección política de las comunidades en movilización"¹². Un claro ejemplo de que no se trata de movimientos etnopoluistas o indianistas lo es su participación en diversas movilizaciones populares a nivel regional —uno de los casos de mayor impacto es el de la Federación de Comunidades Nativas del Ucayali— y ejemplos similares los encontramos en la participación de nativos y sus gremios en las luchas de los frentes regionales. Resulta por ello que no se están aislando del conjunto de clase al que pertenecen pero sí están manteniendo la tipicidad de sus reivindicaciones.

No obstante desde la otra cara de la moneda, sigue siendo válido lo sostenido por Marie-Chantal Barre; "Por regla general, los programas de la izquierda no toman en cuenta a los indios, como si sus necesidades fueran exactamente las mismas que las de los no indios. La izquierda latinoamericana no reconoce la diferencia, de ahí su paternalismo: hay que "educar" a los indios para despertar en ellos una determinada "conciencia política" y este despertar únicamente puede darse a través de sus organizaciones, pero no a través de los movimientos étnicos, repitiendo así el esquema colonialista de la integración. Esta actitud responde a una visión demasiado occidental del problema indio y el temor a divisiones en el movimiento popular. Esta falta de apertura hacia el problema étnico, no sólo no evita las divisiones sino que, a la larga, puede provocar la ruptura total. Uno de los argumentos aducidos por la izquierda es que la organización india basada en la conciencia étnica, debilita la conciencia de clase (la cual, dicho sea de paso, no se forma espontáneamente). A su vez, las organizaciones clasistas no toman en cuenta a los indios, ¿Cómo extrañarse entonces de que éstos se organicen de otra forma? Se puede decir que al querer englobar a los indios en la clase campesina, al ignorar sus derechos en cuanto pueblos y al utilizar un discurso totalmente europeo ajeno a su realidad, la izquierda ha contribuido, por contradicción, al desarrollo de los movimientos indios"¹³.

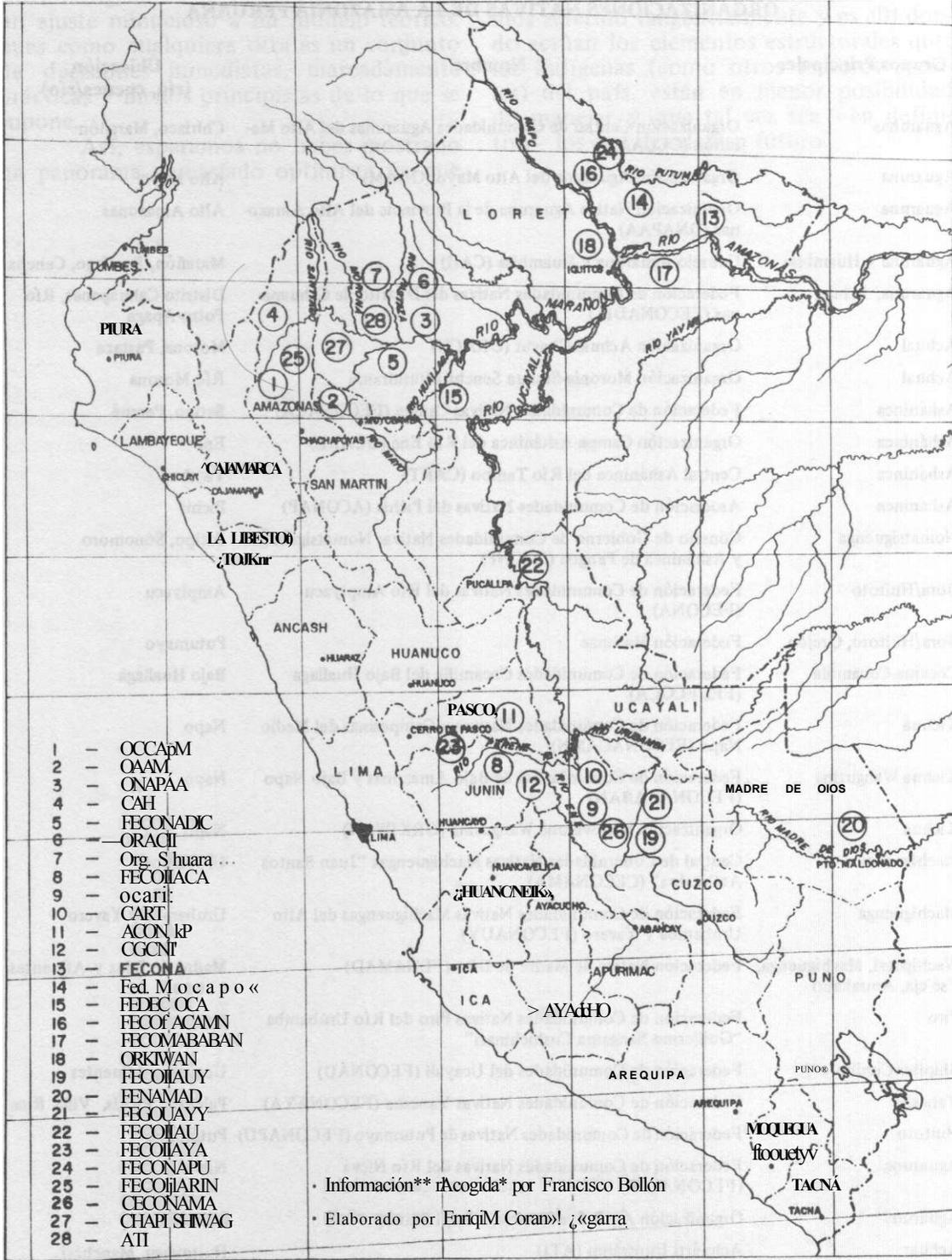
Pero —como hemos dicho- la política indígena no se elabora en función de un ajuste minucioso a un modelo teórico, pues como cualquiera otra es un conjunto de decisiones inmediatas, marcadamente prácticas y menos principistas de lo que se supone.

Así, esperamos no haber mostrado un panorama demasiado optimista ya que

somos conscientes que al proceso de inserción en la economía de mercado nos hemos referido tangencialmente y es allí donde actúan los elementos estructurales que, los indígenas (como otros sectores sociales) del país, están en menor posibilidad de manejar y que tal vez sea —en definitiva- los que decidan su futuro.

ANEXO
ORGANIZACIONES NATIVAS DE LA AMAZONIA PERUANA

Grupos Principales	Nombre	Ubicación (río, cuenca/río)
Aguarunas	Organización Central de Comunidades Aguarunas del Alto Marañón (OCCAAM)	Chiriaco, Marañón
Aguaruna	Organización Aguaruna del Alto Mayo (OAAM)	Alto Mayo
Aguaruna	Organización Nativa Aguaruna de la Provincia del Alto Amazonas (ONAPAA)	Alto Amazonas
Aguaruna y Huambisa	Consejo Aguaruna y Huambisa (CAH)	Marañón, Santiago, Cenepa
Aguaruna, Achual	Federación de Comunidades Nativas del Distrito de Cahuapanas (FECONADIC)	Distrito Cahuapanas, Río Potro-Apaga
Achual	Organización Achual-Chayat (ORACH)	Morona, Pastaza
Achual	Organización Moronia-Shuara Senchiri-Irundramu	Río Morona
Asháninca	Federación de Comunidades Nativas Campa (FECONACA)	Satipo, Perené
Asháninca	Organización Campa-Asháninca del Río Ene (OCARE)	Ene
Asháninca	Central Asháninca del Río Tambo (CART)	Tambo
Asháninca	Asociación de Comunidades Nativas del Pichis (ACONAP)	Pichis
Nomatsiguenga	Consejo de Gobierno de Comunidades Nativas Nomatsiguengas y Asháninca de Pangoa (CGCNP)	Satipo, Sonomoro
Bora/Huitoto	Federación de Comunidades Nativas del Río Ampiyacu (FECONA)	Ampiyacu
Bora/Huitoto, Orejón	Federación Macapae	Putumayo
Cocama-Cocamilla	Federación de Comunidades Cocamilla del Bajo Huallaga (FEDECOCA)	Bajo Huallaga
Kichua	Federación de Comunidades Nativas y Campesinas del Medio Ñapo (FECONACAMN)	Ñapo
Kichua Wangurina	Federación de Comunidades de Bajo Amazonas y Bajo Ñapo (FECONABABAN)	Ñapo
Kichua	Organización Kichwarana Wangurina (ORKIWAN)	Ñapo
Machiguenga	Central de Comunidades Nativas Machiguengas "Juan Santos Atahualpa" (CECONAMA)	Urubamba
Machiguenga	Federación de Comunidades Nativas Machiguengas del Alto Urobamba y Yavero (FECONAUY)	Urubamba y Yavero
Wachipaeri, Machiguenga, Ese'jeja, Amrakaeri	Federación Nativa de Madre de Dios (FENAMAD)	Madre de Dios y Afluentes
Piro	Federación de Comunidades Nativas Piro del Río Urubamba "Guillermo Sangama Cushichinari"	Urubamba
Shipibo-Conibo	Federación de Comunidades del Ucayali (FECONAU)	Ucayali y Afluentes
Yanesha	Federación de Comunidades Nativas Yanesha (FECONAYA)	Palcazú, Pichis, Villa Rica
Huitoto	Federación de Comunidades Nativas de Putumayo (FECONAPU)	Putumayo
Aguaruna	Federación de Comunidades Nativas del Río Nieva (FFCONARIN)	Nieva
Aguaruna	Organización Aguaruna Ijumbau Chapi Shiwag	Marañón
Achuar	Achuárti Iruntramu (ATI)	Huitoyacu, Manchari



• Información** rAcogida* por Francisco Bollón

• Elaborado por EnriqiM Coran)! ¿«garra

NOTAS:

- (1) Algunas referencias generales sobre las organizaciones indígenas amazónicas pueden encontrarse, entre otros, en: Várese, Stefano. *Las minorías étnicas y ¿a comunidad nacional*, Ed. Centro de Estudios de Participación Popular, Lima 1974; Chirif, Alberto. "Comunidades nativas: el inicio de la participación", en: *Participación*, Abril de 1974, Año III, No. 5; CAAAP. *Las organizaciones nativas en la Amazonia Peruana*, Ed. CAAAP, Lima 1986; Bailón Aguirre, Francisco. "Pueblos nativos, espacio político y nación", en: *Tarea*, No. 3, Lima 1980. "Organizaciones indígenas amazónicas: a propósito del Rimanakuy", en: *Sur*, No. 101, Ed. Centro De las Casas, Cusco 1986.
- (2) Várese, Stefano. Op.cit. p. 74.
- (3) Bailón Aguirre, Francisco. *Etnia y represión penal*. Ed. CIPA, Lima 1980.
- (4) Mejía Piñeiros, María. Sarmiento Silva, Sergio. *La lucha indígena: un reto a la ortodoxia*, Ed. Siglo Veintiuno, México 1987, p.14.
- (5) Stavenhagen, Rodolfo. *Derechos Humanos y Derechos de los Pueblos. La Gestión de las Minorías*, Ed. CIPA, Lima 1988; Valdivia Dounce, Teresa. "Algunas Reflexiones en Torno a los Derechos de los Pueblos Indígenas de América Latina", Mimeo, México 1987.
- (6) Barth, Fredrik. "Introducción", en: *Los grupos étnicos y sus fronteras*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México 1976.
- (7) Carneiro Da Cunha, Manuela. "Criterios de Indianidade". En: *Folha de S. Paulo*, 1984.
- (8) Fernández, Eduardo. *Para que nuestra historia no se pierda*, Ed. CIPA, Lima 1986.
- (9) Documento de trabajo CIPA, "Impacto de la economía de mercado en las comunidades nativas de Satipo, Bajo Urubamba y Madre de Dios", 1986 (no publicado).
- (10) Demuestra esta tendencia las recomendaciones y conclusiones del V Rimanakuy, efectuado en Pucallpa el año 1986; se han publicado en: *Sur*, Boletín Informativo Agrario, Ed. Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas", Noviembre de 1986. Para una interpretación del evento ver del autor: "Rimanakuy V: política entre jefes", en: *Quehacer*, No. 43, Ed. Deseo; "Un análisis de lo que pasó en Pucallpa", en: *La República*, Informe Agrario del 30 de octubre de 1986. Debe tenerse presente, además, la Declaración de Principios de la Confederación de Nacionalidades Amazónicas del Perú, Conap, en: *Runcato, Voz Nativa del Ucayali*, No. 31, 1987.
- (11) Smith, Richard. "Búsqueda de la unidad dentro de la diversidad". En: *Cultural Survival Quarterly*, Vol. 8, No. 4, E.U. de N.A. 1984.
- (12) Mejía y Sarmiento. Op.cit. pp. 30-31.
- (13) Barre, Marie-Chantal. *Ideologías indigenistas y movimientos indios*. Ed. Siglo Veintiuno, 2a. ed., México 1985, p. 227.